

ISSN 1307-5020  
e-ISSN 2717-6916

SAYI ISSUE 42 YIL YEAR 2023

# ŞARKİYAT MECMUASI

---

JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES



**Dizinler / Indexing and Abstracting**

TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin

DOAJ (Directory of Open Access Journals)

ERIH PLUS

EBSCO Academic Search Ultimate

ProQuest Central

ProQuest Turkey Database

ProQuest Social Sciences Database

ProQuest Social Sciences Premium Collection

SOBIAD





**Sahibi / Owner**

Prof. Dr. Hayati DEVELİ

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
Istanbul University, Faculty of Letters, Istanbul, Turkey

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager**

Prof. Dr. Abdullah KIZILCIK

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
Istanbul University, Faculty of Letters, Istanbul, Turkey

**Yazışma Adresi / Correspondence Address**

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi,  
Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü  
Ordu Cad. No: 6, Laleli, Fatih 34459, İstanbul, Türkiye  
Telefon / Phone: +90 (212) 455 57 00 / 15947  
E-posta: jos@istanbul.edu.tr  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusarkiyat>

**Yayıncı / Publisher**

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press  
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt,  
Fatih / İstanbul, Türkiye  
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

**Baskı / Printed by**

İlbey Matbaa Kağıt Reklam Org. Müc. San. Tic. Ltd. Şti.  
2. Matbaacılar Sitesi 3NB 3 Topkapı / Zeytinburnu,  
İstanbul, Türkiye  
[www.ilbeymatbaa.com.tr](http://www.ilbeymatbaa.com.tr)  
Sertifika No: 17845

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.  
*Authors bear responsibility for the content of their published.*

Yayın dili Türkçe, İngilizce, Çince, Hintçe, Farsça, Arapça, Korece ve Urduca'dır.  
*The publication languages of the journal are Turkish, English, Chinese, Hindi, Persian, Arabic, Korean and Urdu.*

Nisan ve Ekim aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.  
*This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in April and October.*

**Yayın Türü / Publication Type:** Yaygın Süreli / Periodical



## DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

### Baş Editör / Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Leyla YAKUPOĞLU BORAN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı,  
İstanbul, Türkiye – [lelayakupoglu@gmail.com](mailto:lelayakupoglu@gmail.com), [leyla.yakupoglu@istanbul.edu.tr](mailto:leyla.yakupoglu@istanbul.edu.tr)

### Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Lale AYDIN TUNÇ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
– [lale.aydin@istanbul.edu.tr](mailto:lale.aydin@istanbul.edu.tr)

### Alan Editörleri / Section Editors

Doç. Dr. Zekai KARDAŞ – İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
– [kardas@istanbul.edu.tr](mailto:kardas@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Leyla YAKUPOĞLU BORAN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı,  
İstanbul, Türkiye – [lelayakupoglu@gmail.com](mailto:lelayakupoglu@gmail.com), [leyla.yakupoglu@istanbul.edu.tr](mailto:leyla.yakupoglu@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Bilal ALPAYDIN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
– [bilal.alpaydin@istanbul.edu.tr](mailto:bilal.alpaydin@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Lale AYDIN TUNÇ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
– [lale.aydin@istanbul.edu.tr](mailto:lale.aydin@istanbul.edu.tr)

Arş. Gör. Dr. Y. Yeşim AMAÇ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
– [yyesimongur@gmail.com](mailto:yyesimongur@gmail.com), [yyesim.ongur@istanbul.edu.tr](mailto:yyesim.ongur@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Eun Kyung JEONG – İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Kore Dili ve Edebiyatı, İstanbul, Türkiye  
– [eunkyung.jeong@istanbul.edu.tr](mailto:eunkyung.jeong@istanbul.edu.tr)

### Dil Editörleri / Language Editors

Rachel Elana KRISS – İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye – [rachel.kriss@istanbul.edu.tr](mailto:rachel.kriss@istanbul.edu.tr)

Elizabeth Mary EARL – İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye – [elizabeth.earl@istanbul.edu.tr](mailto:elizabeth.earl@istanbul.edu.tr)

### Editöryal Asistanlar / Editorial Assistants

Arş. Gör. Dr. Y. Yeşim AMAÇ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
– [yyesimongur@gmail.com](mailto:yyesimongur@gmail.com), [yyesim.ongur@istanbul.edu.tr](mailto:yyesim.ongur@istanbul.edu.tr)

Arş. Gör. Esra ALTAY – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
– [esrayakupoglu1988@gmail.com](mailto:esrayakupoglu1988@gmail.com), [esra.erket@istanbul.edu.tr](mailto:esra.erket@istanbul.edu.tr)

## YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah KIZILCIK – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – [kizila@istanbul.edu.tr](mailto:kizila@istanbul.edu.tr)

Prof. Dr. Ali BULUT – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – [alibulut55@gmail.com](mailto:alibulut55@gmail.com)

Prof. Dr. Ali GÜZELYÜZ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – [guzelyuz@istanbul.edu.tr](mailto:guzelyuz@istanbul.edu.tr)

Prof. Dr. Davoud SPARHAM – Allame Tabatabai Üniversitesi, Tahran, İran – [d\\_sparham@yahoo.com](mailto:d_sparham@yahoo.com)

Prof. Dr. Eyüp SARITAŞ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – [eyup.saritas@istanbul.edu.tr](mailto:eyup.saritas@istanbul.edu.tr)

Prof. Dr. Halil TOKER – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – [halilitoker@istanbul.edu.tr](mailto:halilitoker@istanbul.edu.tr)

Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR – Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – [hikacar@marmara.edu.tr](mailto:hikacar@marmara.edu.tr)

Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ – Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara, Türkiye – [kirlangic@ankara.edu.tr](mailto:kirlangic@ankara.edu.tr),  
[hkirlangic@gmail.com](mailto:hkirlangic@gmail.com)

Prof. Dr. Hüseyin YAZICI – Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi, Yabancı Dilleri Eğitimi Bölümü, İstanbul, Türkiye  
– [hyazici@fsm.edu.tr](mailto:hyazici@fsm.edu.tr)

Prof. Dr. Muhammad KAMRAN – University of Punjab, Oriental Collage, Institute of Urdu Language and Literature,  
Lahore, Pakistan – [drmkamran@gmail.com](mailto:drmkamran@gmail.com), [kamran.urdu@pu.edu.pk](mailto:kamran.urdu@pu.edu.pk)

Prof. Dr. Nimet YILDIRIM – Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye – [nimety@atauni.edu.tr](mailto:nimety@atauni.edu.tr)

Prof. Dr. Nuriye BİLİK – Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Konya, Türkiye – [nbilik@selcuk.edu.tr](mailto:nbilik@selcuk.edu.tr)

Prof. Dr. Rahman Moshtagh MEHR – Azerbaycan Şehid Medeni Üniversitesi, Tebriz, İran – [r.moshtaghmeh@gmail.com](mailto:r.moshtaghmeh@gmail.com)

Prof. Dr. Sırrı Göksel TÜRKÖZÜ – Erciyes Üniversitesi, Kore Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye – [sgturkoz@erciyes.edu.tr](mailto:sgturkoz@erciyes.edu.tr)





**Prof. Dr. Sobhi BOUSTANI** – Inalco University, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, France  
– [sobhi.boustani@inalco.fr](mailto:sobhi.boustani@inalco.fr)

**Prof. Dr. Sofia YOUSUF** – National University of Modern Languages, Department of Urdu Language and Literature, Pakistan  
– [drsoofiayousuf@gmail.com](mailto:drsoofiayousuf@gmail.com), [sofia.lodhi@numl.edu.pk](mailto:sofia.lodhi@numl.edu.pk)

**Prof. Dr. Yousuf KHUSHK** – Pakistan Academy of Letters, Department of Urdu Language and Literature, Islamabad, Pakistan  
– [chairman@pal.gov.pk](mailto:chairman@pal.gov.pk)

**Prof. Dr. Yu WANG** – Xiamen Üniversitesi, Fujian, Çin – [ndwangyu@126.com](mailto:ndwangyu@126.com)

**Prof. Dr. Zia-ul-HASSAN** – University of Punjab, Oriental Collage, Department of Urdu, Lahore, Pakistan – [zia.urdu@pu.edu.pk](mailto:zia.urdu@pu.edu.pk)

**Doç. Dr. Tao ZAN** – Pekin Üniversitesi, Pekin, Çin – [zantao79@gmail.com](mailto:zantao79@gmail.com)

**Doç. Dr. Fatemeh PARCHEKANI** – Kharazmi University, Faculty of Literature and Humanities, Tahrán, İran – [fparchegani@gmail.com](mailto:fparchegani@gmail.com)

**Doç. Dr. Kadir TURGUT** – İstanbul Üniversitesi- Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – [turgutk@istanbul.edu.tr](mailto:turgutk@istanbul.edu.tr)

**Doç. Dr. Zekai KARDAŞ** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – [kardas@istanbul.edu.tr](mailto:kardas@istanbul.edu.tr)

**Dr. Öğr. Üyesi, Ahmed ELWANY** – Sohar University- Faculty of Education and Arts- Department of Arabic Language, Oman  
– [drahmed\\_olwany@yahoo.com](mailto:drahmed_olwany@yahoo.com)

**Dr. Öğr. Üyesi Ahmad OMAR** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – [ahmad\\_ali\\_omar@hotmail.com](mailto:ahmad_ali_omar@hotmail.com)



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

- ترجمة سيرة عنتره إلى اللغة التركية  
Antere Kısası'nın Türkçe Tercümesi  
*Turkish Translation of The Romance of Antarah*  
**Abdulsattar Elhajhamed** ..... 1
- Memlûk Kur'ân Sanatına Problematik Bir Yaklaşım  
*A Problematic Approach to Art in the Qur'an During the Mamluks*  
**Abdurrahim Ayğın** ..... 13
- Dilbilimsel Tipoloji Ve Arapçanın Dünya Dilleri Arasındaki Yeri  
*Linguistic Typology and Arabic's Place Among World Languages*  
**Ahmet Şen, Soner Akdağ**..... 35
- Ice Age: The Meltdown* Animasyon Filmindeki İngilizce Deyimlerin Türkçe ve Arapça Altyazı  
Çevirilerinin İncelenmesi  
*Analyzing the Turkish and Arabic Subtitle Translations of English Idioms in the Animated Movie Ice Age:  
The Meltdown*  
**Arife Eray, Muammer Sarıkaya**..... 53
- Düşman Yaratma Aracı Olarak Tarih Yazımı: Haçlı Kaynaklarında Kutsal Şehir Algısı ve Kudüs  
*Historiography as a Means of Creating Enemy: The Perception of the Holy City and Jerusalem in  
Crusader Sources*  
**Ayşe Çekiç** ..... 75
- Çin Kültüründe Bambu  
*Bamboo in Chinese Culture*  
**Ertuğrul Ceylan** ..... 95
- Iraklı Şair Abdulmuhsin El-Kâzımî'nin Şiirlerinde Vatan ve Bağımsızlık  
*Homeland and Independence in The Poetry of The Iraqi Abdulmuhsin Al-Kâzımî*  
**Fuat Daş** ..... 109
- Yûsuf el-Hâl'in Şiirlerinde Din ve Mit  
*Religion and Myth in the Poetry of Yûsuf al-Khâl*  
**Gamze Yüçetürk Kurtulmuş**..... 133
- II. Abdülhamid Dönemi Sünni-Şii Yakınlaşmasında Müctehid Bir Kaçar Şehzadesinin Rolü:  
Ebu'l-Mirza Hasan Şeyhurreis-i Kaçar  
*The Role of a Mujtahid Qajar Prince in The Sunni-Shiite Rapprochement During the Reign of Abdul  
Hamid II: Abu'l-Hasan Mirza Shaykh Al-Ra'is Qajar*  
**Hasan Yenilmez** ..... 155



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Çok Sesli Bir Yazar: Muhammed el-Bekrî, Hayatı, Eserleri ve Şahsiyeti <i>A Sophisticated Author: Muhammad al-Bakrî's Life, Books and Persona</i> <b>Hüseyin Yazıcı</b> .....	185
Cibrân Halil Cibrân'ın <i>Verde el-Hânî</i> Adlı Hikâyesinin Arapçadan ve Ara Dil İngilizceden Türkçeye Çevirilerinin İncelenmesi <i>Examining the Translations of Kahlil Gibran's Short Story "Wardé Al-Hani" From Arabic to Turkish with English as an Interlanguage</i> <b>Mesut Köksoy</b> .....	213
İki Gotik Mitolojik Kahraman: Lilith ve Al Karısı <i>Two Gothic Mythological Heroes: Lilith and Al Karisi</i> <b>Miyase Güzel</b> .....	247
Occupations Mentioned In The "Sihâhul-Fürs" Dictionary <i>Sihâhül-Fürs Sözlüğünde Geçen Meslekler</i> <b>Miyaqub Seyidov</b> .....	257
سليقة العربي في العصر الجاهلي Saliqa in Classical Arabic During the Jahiliyyah Era <i>İslamiyet Öncesi Dönemde Araplarda Salika</i> <b>Omar Adeb Shaker Jnaidi</b> .....	271
Ali Muhammed Afgânî'nin " <i>Bir İdam Mahkûmu</i> " ve Aziz Nesin'in " <i>Surnâme</i> " Adlı Eserlerinde İdam Cezası <i>The Death Penalty in Ali Mohammad Afghani's "Sentenced To Death" and Aziz Nesin's "Surname"</i> <b>Ramyar Majidi</b> .....	293
Tanpınar'ın Saatleri Ayarlaması Enstitüsü'nde Shakespeare'in Yanlışlıklar Komedyası'nın Etkileri <i>The Effects of Shakespeare's The Comedy of Errors on Tanpınar's The Time Regulation Institute</i> <b>Sacide Akcan</b> .....	313
XVI. Yüzyıl Osmanlı Şehnâmecilerinden Seyyid Lokmân'ın Şehinşâhnâme'si <i>Shahinshahname Of Sayyid Luqman, One of the 16th Century Ottoman Shahname Writers</i> <b>Saniye Simla Özçelik</b> .....	339
Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Kavram Haritalarının Kullanılması <i>Using Concept Maps in Teaching Arabic as a Foreign Language</i> <b>Yusuf Ceylan, Senem Ceylan</b> .....	361



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

- Şiirin Çinide Hayat Bulduğu Bir Dem: 13.-14. Yüzyıl Kâşân Çinilerindeki Farsça Şiirler  
*When Poetry Came Alive on Tiles: Persian Poems on 13th-14th-Century Kashan Tiles*  
**Serap Denizmen** .....379
- Naım Frâşîri ve Türk ve Fars Edebiyatında Öne Çıkan Eserleri  
*Naim Frashëri and His Prominent Works in Turkish and Persian Literature*  
**Şerife Yerdemir** .....403
- Hafız İbrahim'in Leyâlî Satih Adlı Eserinin Teknik ve Tematik Açından Çözümlemesi  
*Analyzing Hafez Ibrahim's Work Layali Satih from a Technical and Thematic Perspective*  
**Tahir Araz** .....423
- اردو صحافت کی ترقی و استحکام میں مولانا ابوالکلام آزاد کا کردار  
*Urdu Gazeteciliğinin Gelişim ve İstikrarında Mevlana Ebû'l Kelâm Azâd'ın Rolü*  
*The Role of Maulana Abul Kalam Azad in the Development and Stability of Urdu Journalism*  
**Zekai Kardaş** .....473

### Çeviri Makale / Article in Translation

- Arap Edebiyatı Tarihçilerinin Eserlerinde "Edebiyat Tarihi" Kavramı: Kavramın Algılanışının Sınırları ve Dönüşümleri Üzerine  
*The Concept of the History of Literature in the Works of Arab Literary Historians: On the Limits and Transformations of the Concept's Perception*  
**İsmail Araz, Cangül Araz** .....485
- Rıza Şah Dönemi İle Muhammed Rıza Şah'ın İlk Dört Yıllık Yönetimi Dönemlerindeki Azerbaycan Basınına İçerik Bakımından Mukayesesi (1925-1945)  
*A Comparison of The Content of The Azerbaijan Press in The Reza Shah Period and The First Four Year Rule of Mohammad Reza Shah (1925-1945)*  
**Zühre Nur Celep** .....515

### Kitap Değerlendirmesi / Book Review

- Kitap, Hitap, Hakikat veya Olmak ya da Olmamak*  
*Adonis' The Book, The Speech, The Veil or To Be or Not To Be*  
**Zafer Ceylan** .....531

## ترجمة سيرة عنترة إلى اللغة التركية

### Antere Kıssası'nın Türkçe Tercümesi

### Turkish Translation of *The Romance of Antarah*

Abdulsattar ELHAJHAMED<sup>1</sup> 



#### المخلص

عنترة بن شداد العبيسي، فارس وشاعر عايش قبل الإسلام بعشرات السنوات، نال حريته وشهرته بفضل شجاعته وسيرته الشعبية من أبرز السير الشعبية العربية، تميزت عن بقية السير الشعبية العربية بعبورها حدود الوطن العربي وانتقالها إلى بلدان أخرى عبر الترجمة، واحتفاء الشعوب الأخرى بها، ونيلها مكانة مهمة في الأدب العالمي. والترك من أوائل الأمم التي ترجمت هذه السيرة إلى لغتها، وترجمة سيرة عنترة إلى التركية لها أهمية كبيرة، نظراً لأنها الترجمة الأولى لهذه السيرة إلى لغات العالم، ولأنها من أوائل الترجمات الأدبية بين اللغتين التركية والعربية، ولأنها تُرجمت أكثر من مرة إلى اللغة التركية بإمرا من السلطان العثماني، وكان ذلك في سنة (881 هـ/1477م). ولقيت سيرة عنترة اهتماماً على الصعيدين الشعبي والرسمي، فُقرنت في المعاهي كما قرنت في القصور، وقرأها الجنود العثمانيون وثالت إعجابهم كما يبدو من تعليقاتهم على بعض نسخها. إن هذا البحث الذي اعتمد المنهج الوصفي منهجاً له يتناول ترجمة سيرة عنترة إلى اللغة التركية وظروفها وأسبابها المحتملة لها، كما يبين أهمية هذه الترجمة ومكانتها في حركة الترجمة بين اللغتين العربية والتركية، ويشير إلى تلقي المجتمع التركي العثماني لسيرة عنترة، والأثر الذي تركته في الثقافة التركية عموماً والأدب التركي على وجه الخصوص.

**الكلمات المفتاحية:** الأدب الشعبي، الترجمة، عنترة بن شداد، سيرة عنترة، السلطان محمد الفاتح

#### öz

İslam'dan onlarca yıl önce yaşamış olan 'Antere bin Şeddâd el-'Absi, cesareti sayesinde özgürlüğüne kavuşmuş ve meşhur olmuştur. Hayatını ve maceralarını anlatan 'Antere Kıssası, en önde gelen Arap halk kıssalarından biridir. Arap dünyasının sınırlarını aşarak çeviri yoluyla başka ülkelere taşınması, başka halklar tarafından büyük ilgi görmesi ve dünya edebiyatında önemli bir yer edinmesi ile Arap halk kıssaları arasında önemli bir yere sahiptir. Türk milleti, bu kıssayı kendi dillerine çeviren ilk milletlerden biridir. 'Antere Kıssası Türkçeye çevirisi, bu hikâyenin dünya dillerine yapılan ilk çevirisi olması, Türkçe ile Arapça arasındaki ilk edebî çevirilerden biri olması, birden fazla kez Türkçeye tercüme edilmesi ve bu tercümelerden birinin bizzat Osmanlı Padişahının emriyle yapılmış olması nedeniyle büyük önem arz etmektedir. Padişahın emriyle yapılan tercüme (H. 881 / MS 1477) yılında bitmiştir. 'Antere Kıssası ister resmi düzeyde ister halk düzeyinde ilgi görmüş, saraylarda okunduğu gibi kahvehanelerde de okunmuştur. Ayrıca Osmanlı askerleri tarafından okunmuş ve bazı nüshalara yapılan yorumlardan onların beğenisini de kazandığı anlaşılmaktadır. Tanımlayıcı araştırma metodunu izleyen bu çalışmada Antere Kıssasının Türkçeye tercümesi, bu tercümenin şartları ve olası sebepleri ele alınarak tercümenin önemi ve Arapça-Türkçe tercüme faaliyetlerindeki yeri belirlenmiştir. Antere Kıssasının Osmanlı Türk toplumdaki telakkisi ve genelde Türk kültürü ve özelde Türk edebiyatı üzerinde bıraktığı etkisinden söz edilmiştir. **Anahtar Kelimeler:** Halk Edebiyatı, 'Antere bin Şeddâd, Antere kıssası, Tercüme, Fatih Sultan Mehmet

<sup>1</sup>İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: A.E. 0000-0003-3856-3944

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Abdulsattar Elhajhamed (Dr. Öğr. Üyesi),  
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arapça  
Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı, İstanbul,  
Türkiye  
E-posta: abdulsettar.hamed@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 05.01.2023

Revizyon Talebi/Revision Requested:  
13.01.2023

Son Revizyon/Last Revision Received:  
03.02.2023

Kabul/Accepted: 07.02.2023

Atıf/Citation: Elhajhamed, Abdulsattar. "Antere Kıssasının Türkçe Tercümesi." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 1-12.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1211839>



**ABSTRACT**

Antarah ibn Shaddad al-Absi was a slave knight and poet who lived decades before Islam, gained his freedom, and became famous for his bravery. *Sirat Antar ibn Shaddad* [*The Romance of Antarah*] describes his life and adventures and is one of the most prominent Arab folk tales. It differs from other Arab folk tales in that it crossed the borders of the Arab world, moved to other countries through its translation and gained an important place in world literature. The translation of *The Romance of Antarah* into Turkish is of great importance as the first translation of this story into another language and one of the first literary translations between Turkish and Arabic. It has been translated into Turkish several times, with one of the translations having been made at the order of the Ottoman sultan Mehmet II (completed in 881 AH/1477 AD). *The Romance of Antarah* gained huge popularity among various groups of Ottoman society with the Turkish version of the text being read both in cafes and in palaces.

This research adopts the descriptive research method to identify the translation of *The Romance of Antarah* into Turkish, the conditions and possible reasons for this translation, and its importance and place among Arabic-Turkish translation activities. The study also talks about the perception of *The Romance of Antarah* in Ottoman Turkish society and its impact on Turkish literature and culture.

**Keywords:** Folk literature, Translation, Antarah bin Shaddad, The Hanging Ode of Antarah, Sultan Mehmet II

**EXTENDED ABSTRACT**

Antarah ibn Shaddad al-Absi was a pre-Islamic Arab slave knight who fought for his freedom and is considered the first anti-apartheid activist in Arabic literature. His story is one of the most important folk stories in the Arab world. Part of its importance lies in the fact that it crossed the borders of the Arab world and attracted wide interest in both Islamic and non-Islamic countries, to the point of being called an Arabic Iliad. Thus, it has become the focus of attention for students of comparative literature.

Turks were one of the first nations to translate *The Romance of Antarah* into their language as early as the 15th century. Even though the Turkish translators of that period were focused primarily on religious texts, *Sirat Antar ibn Shaddad* not only was translated into the language of the Empire but also gained surprising popularity. That led to a total of three translations being completed. The first one stems back to the 15th century, with the exact year unknown. Worth mentioning is the fact that the original translator appears not to have been proficient in Arabic which led to numerous mistakes. The second translation was finished in 881 AH/1477 AD at the order of sultan Mehmet II (835 AH/1430 AD-886 AH/1581 AD), during whose reign scientific life - (835 AH/1430 AD-886 AH/1581 AD), during whose reign the scientific life - including the translation movement. It was hugely based on the first version, which was clearly outlined in the introduction. This makes the second Turkish version of *The Romance of Antarah* not only an improved translation of an Arabic tale but also one of the first translation criticism texts published in the Ottoman Empire.

The translator who carried out the second translation was aware of different *Sirat Antar ibn Shaddad* versions that existed in Arabic. When reviewing the first Turkish translation, he found out that it not only failed to include most of the original stories and poems but also hugely mistranslated parts that did get included. Therefore his work began with translating

the omitted parts, correcting what could be fixed and retranslating everything that needed retranslating. He completed his work in two years.

This article adopts a descriptive approach and begins by referring to the importance of *The Romance of Antarah* before introducing its Turkish translation and the circumstances and reasons behind it. It also attempts to find the reason why one of the greatest sultans of the Ottoman Empire had ordered the translation of a popular story of an Arab knight who had lived before Islam. Also, it indicates the content of the story, its urge for good manners, and its role in instilling values and raising the morale of people and soldiers in particular to have been among the possible reasons for the Sultan ordering it to be translated into Turkish. Raising the fighting spirit and urging soldiers to be brave in combat are important activities for a warrior state and a warrior sultan like sultan Mehmet II. This is confirmed by the comments and notes on some manuscript copies indicating that soldiers and military personnel had read this story.

The article shows the importance of this translation and its place in the translation movement between Arabic and Turkish. It also discusses how the translation of *The Romance of Antarah* was received in Ottoman Turkish society after it had been read in palaces, public councils, and cafes. It won the admiration of the Turkish public, which loved the hero and his adventures. This response occurred between the 15th-19th centuries AD, as indicated in the comments and notes on the margins of the different copies of the story. The article also shows the impact that this translation has had on Turkish culture in general, as well as on ancient and modern Turkish literature in particular.

The character of Antarah began to infiltrate Turkish epics at an early stage. For example, *Saltuknâme*, which was compiled in 1480, mentions the name of Antarah and stories related to Antarah. The name Antarah is also mentioned in classical and modern Turkish poetry.

## مقدمة:

لقد كانت اللغة العربية لغة التعليم بالمدارس الدينية في الدولة العثمانية في أول الأمر، لذا كان المتعلمون من الترك يعرفون العربية جيداً، حتى إن بعضهم أَلَفَ فيها الكتب ونظم الأشعار.<sup>1</sup> ومع ذلك كانت شريحة كبيرة من المجتمع التركي لا تعرف اللغة العربية إلى درجة تمكنها من فهم النصوص العربية، فظهرت الشروح والحواشي والتعليقات لتسهيل فهم النصوص، وفي أثناء شرح النصوص العربية باللغة التركية كان يُنقل معنى النص العربي بطريقة ما إلى اللغة التركية، وكثيراً ما ترد ترجمة للأشعار الواردة في النص المشروح في الشروح والتعليقات تحت عنوان «ترجمة البيت» أو «معنى البيت»<sup>2</sup>. لذا يمكن عدّ الشروح والحواشي والتعليقات التركية على النصوص العربية جزءاً من حركة الترجمة من العربية إلى التركية. في المراحل الأولى من عهد العثمانيين تركزت الشروح والتعليقات على النصوص الدينية، وكذلك حركة الترجمة أيضاً في بدايتها ركزت على المتون الدينية في الدرجة الأولى كترجمة مفردات القرآن الكريم، وبعض الأحاديث مثل «الأربعون النووية»، ثم المتون الأدبية ذات الطبيعة الدينية كقصيدة البردة. في الواقع كانت المتون الدينية تحتوي على الكثير من الأبيات الشعرية والنصوص الأدبية والأمثال، لذا فهي تشكل مرحلة مهمة من مراحل الترجمة الأدبية بين اللغتين العربية والتركية. وبدأت الترجمة الأدبية بالتطور في القرن الخامس عشر، وكانت معظم الترجمات الأدبية تتم نظاماً، أما ما تعلّق بالعلوم العقلية والنقلية فقد كان يُترجم نثراً عموماً.<sup>3</sup>

لقد تنوعت الأجناس الأدبية العربية التي تُرجمت إلى اللغة التركية، فنُجمت الأشعار العربية، والقصص الدينية، والسير والحكايات الشعبية، والمقامات، لكن هذه الترجمات لم تلقِ الاهتمام الذي تستحق من الدراسة في تركيا<sup>4</sup> أو الوطن العربي. والدراسات التي تناولت هذه الترجمات وأسبابها ونتائجها قليلة بشكل عام، لكن مع افتتاح أقسام جديدة للترجمة بين العربية والتركية يُتوقع أن يزداد الاهتمام بهذه الترجمات.

كانت ترجمة سيرة عنتره من أوائل الترجمات الأدبية من الأدب العربي إلى اللغة التركية، فقد تُرجمت في القرن الخامس عشر الميلادي، أي بعد تدوينها بنحو ثلاثة قرون من الزمن، وبذلك تكون الترجمة التركية لهذه السيرة أقدم ترجمة لها إلى لغات العالم المعروفة حتى الآن.

لقد دُرست ترجمة سيرة عنتره باللغة التركية من قبل عدد من الباحثين عملوا من خلال تلك الدراسات على نقل بعض نسخ الترجمة من الحروف العربية إلى الحروف اللاتينية، وعرفوا بنسخها المنتشرة في مكتبات تركيا والعالم،<sup>5</sup> لكن لا توجد دراسة عربية تتناول هذه الترجمة أو تعرف بها بشكل تفصيلي. وهذه المقالة التي اعتمدت المنهج الوصفي منهجاً لها تتحدث عن ترجمة سيرة عنتره إلى اللغة التركية والمراحل التي مرت بها، والظروف التي جرت فيها، والأسباب التي وقفت وراءها، فالمقالة تحاول البحث عن السبب الذي جعل سلطاناً عظيماً يأمر بترجمة سيرة شعبية لفارس عربي جاهلي، كما تبين المنهج الذي اتبعه المترجم في ترجمته، كذلك ترصد الأثر الذي تركته هذه الترجمة لسيرة عنتره في المجتمع التركي العثماني وفي الثقافة التركية والأدب التركي على وجه الخصوص.

1 للمزيد عن هذا الموضوع ينظر: محمد أمين بن فضل الله المحبي، نغمة الريحانة ورشحة طلاء الحانة، تح: عبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1968)، 3: 8-125؛ عبد القادر المغربي، «اللغة العربية في دولة الترك العثمانيين: تعليق على رسالة التنبيه»، مجلة المجمع العلمي العربي 5 (1926)، 217-223.

2 Sadık Yazar, "Bakir Bir Araştırma Sahası Olarak Osmanlı Tercüme Geleneği", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 1 (2020), 168.

3 Sadık Yazar, "Osmanlı Dönemi Şiir Tercümesinde Karşılaşılan Biçimsel (nazım biçimi, aruz ve kafiye) Zorluklar", *Metnin Hâlleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh* içinde, haz. Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru ve Ali Emre Özyıldırım, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 251.

4 Yazar, "Bakir Bir Araştırma Sahası Olarak Osmanlı Tercüme Geleneği", 153-178.

5 Muhammed İkbâl Güler, "Kıssa-i Anter (I. Cilt/H. 1145)[inceleme-metin-sözlük]", (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2019), 14-80; Muhammed İkbâl Güler. "Kıssa-i Anter: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki El Yazması Nüshaların Tanıtımı ve Değerlendirilmesi", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 1 (2020), 48-79.



## أولاً: سيرة عنتره

إن سيرة عنتره مجموعة حكايات مستقاة من التراث العربي، تتضمن لمحات من تاريخ العرب في الجاهلية والإسلام، وتتمحور حول شخصية الشاعر والفارس الجاهلي عنتره بن شداد الذي تتمثل فيه قيم ومفاهيم الفروسية العربية، وهي مثلها مثل السير الشعبية الأخرى ذات مضامين أخلاقية، تدعو إلى مكارم الأخلاق، وتُعطي من شأن من يتمتع بها، كما تُنقَر من مساوئ الأخلاق وتحط من شأن أصحابها. وبطل هذه السيرة التي تعد من أبرز السير الشعبية العربية، عنتره بن شداد العبسي، وهو فارس وشاعر جاهلي، عاش قبل الإسلام بعشرات السنوات، وهو ذو شجاعة ومروءة وعفة، أراد أن يكون حراً، فكان له ما أراد بفضل شجاعته ونبل أخلاقه. وأحداث سيرته بدأت قبل ولادته وانتهت بعد وفاته، وركزت على تفاصيل حياته من يوم ولادته حتى يوم وفاته، وحملت بين طياتها الكثير من المبالغات وبعض الخوارق والعجائب. سيرة عنتره شأنها شأن سائر السير الشعبية بدأت مشافهة، ثم انتقلت إلى مرحلة التدوين، ويُعتقد أنها كانت قصيرة أول ظهورها، ثم زاد حجمها مع مرور الأيام. والسيرة التي وصلت إلينا بنسختها الحجازية والتي بلغ عدد أجزائها اثنين وثلاثين جزءاً بطبعتها القاهرية (1306-1311) كُتبت بنثر بسيط مسجوع، وضمّنت آلاف الأبيات الشعرية، أما روايتها فهو عبد الملك بن قريب الأصمعي (122هـ-216هـ). ولا شك أن نواتها الأولى مستقاة من كتب الأدب القديمة، ومن أهم مصادر هذه السيرة ديوان الشاعر الذي رواه الأصمعي، وكتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة (214هـ-276هـ)، وكتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (284هـ-356هـ).<sup>6</sup>

يُعتقد أن تدوين هذه السيرة قد بدأ في أوائل النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي، وقبل ذلك بقرون كانت تُروى مشافهة على الأرحم،<sup>7</sup> واللغة التي كُتبت بها بعيدة عن الجزالة، وفيها من اللحن والعامية الشيء الكثير، وهي إلى ذلك تتضمن الكثير من أشعار عنتره بن شداد الواردة في ديوانه إلى جانب أشعار أُسببت إليه. وثمة ثلاثة نصوص لهذه السيرة تتفاوت فيما بينها في الحجم، وهي السيرة الحجازية والسيرة العراقية والسيرة الشامية، وأطولها السيرة الحجازية. إن ما يميز سيرة عنتره عن بقية السير العربية الأخرى هو عبورها لحدود اللغة العربية وانتقالها إلى اللغات الأخرى، كالتركية والألمانية الفرنسية والإنكليزية والروسية، ففي عام 1820 ترجم الإنكليزي (تاريك هاملتون) أجزاء منها إلى الإنكليزية تحت عنوان: «عنتره قصة حب بدوية»، ثم ترجمها إلى الفرنسية (جوزيف فون هامر برجستال). ولقد احتقى بها الأوروبيون في القرن الثامن عشر، وتناولها بعض المستشرقين بالدرس والعناية، وأطلق بعضهم عليها اسم «إلياذة العرب»، وكان من بين من أعجبوا بها الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي (هيبوليت تين) الذي وضعها بين الروائع الملحمية العالمية. كما تحدث عنها الشاعر الفرنسي (لامارتين) في كتابه «رحلة إلى الشرق».<sup>8</sup> وانتقال السيرة إلى لغات العالم المختلفة جعلها من موضوعات الأدب المقارن المهمة، فراح الباحثون يبحثون عن الأثر الذي تركته في آداب الشعوب الأخرى.<sup>9</sup> ومن ألمح إلى أهمية هذه السيرة في الرواية الغربية (جولد تسيهر) إذ أشار إلى أثرها في إحداث تغيير في بناء الرواية الأوروبية.<sup>10</sup>

## ثانياً: ترجمة سيرة عنتره إلى اللغة التركية

ترجمت سيرة عنتره إلى التركية ثلاث مرات: الترجمة الأولى لم تصل إلى عصرنا، والثانية صدرت عام 881هـ/1477م)، والثالثة التي أجريت في فترة لاحقة ووصلت إلى عصرنا نسخ منها، تحمل لغتها خصائص اللغة التركية في القرون الأخيرة من الدولة العثمانية. من الملاحظ أن الشعر في الترجمة الثانية لم يُترجم إلى التركية وبقي مدوناً فيها باللغة العربية، أما الترجمة الثالثة التي تحتفظ مكتبة جامعة إسطنبول بنسخ منها فقد تضمنت ترجمة قسم من الشعر العربي

6 فوز بن عبد العزيز اللعيون، «سيرة عنتره بن شداد بين الواقع والتمثيل»، مجلة جامعة طيبة: للآداب والعلوم الإنسانية 21 (1441)، 46-91.

7 عبد الحميد يونس، «سيرة عنتره ملحمة شعبية عالمية»، تراث الإنسانية 4 (بدون تاريخ)، 428.

8 يونس، «سيرة عنتره ملحمة شعبية عالمية»، 420؛ حفناوي بعلي، الترجمة وجماليات التلقي: المبادلات الفكرية الثقافية، (الجزائر: دروب للنشر والتوزيع، 2018)، 219.

9 أ.ل. رانيل، «الماضي المشترك بين العرب والغرب: أصول الأدب الشعبية الغربية»، تر: نبيلة إبراهيم، سلسلة عالم المعرفة 341 (1999)، 109 ما بعدها؛ ناجية غافل المراني، «سيرة عنتره والدراسات الاستثنائية»، مجلة الآداب 3-4 (1977)، 60-65.

10 Ignace Goldziher, "İspanya Arapları ve İslâm - doğu Araplarıyla mukayeseli olarak, İspanya Araplarının İslâm'ın tekâmülündeki yeri", çev. İsmail Hakkı Ünal, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1 (1986), 82.

ترجمة معنوية إلى اللغة التركية شعراً.

لا نعرف على وجه التحديد تاريخ الترجمة الأولى لها، ولا اسم من ترجمها، والشئ المؤكد هو أنها قد ترجمت إلى التركية قبل عام (879 هـ/1475م)، ويبدو -من مقدمة الترجمة الثانية- أن من ترجمها لم يكن بارعاً في الترجمة ولم يكن متمكناً من قواعد اللغة والإنشاء، ما أدى إلى وقوعه في كثير من الأخطاء، ولعل ذلك كان من أسباب إعادة ترجمتها مرة ثانية.

### أ- الترجمة التي أمر بها السلطان محمد الفاتح

الترجمة الثانية التي وصلت إلى عصرنا كاملةً اكتملت سنة (881 هـ/1477م)، وهذه الترجمة أنبأت بوجود الترجمة الأولى في مقدمتها التي تُعدّ من أهم النصوص المتعلقة بنقد الترجمة عموماً في بدايات الدولة العثمانية، إلا أن المترجم الذي يتمتع بحسن نقدي وإطلاع واسع لم يذكر اسمه لا في المقدمة ولا في أي مكان آخر من المخطوط، الأمر الذي جعله مجهولاً حتى الآن.<sup>11</sup>

وتعد الترجمة الثانية لسيرة عنتره الأهم، لأنها أجريت بأمر من السلطان، وحوث على ديباجة عربية ومقدمة بالتركية تتضمنان معلومات مهمة عن هذه الترجمة وسبب القيام بها والمنهج الذي اتبعه المترجم.

بدأت الترجمة الثانية بديباجة عربية بدأت بالبسملة والحمد والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، أشار فيها المترجم إلى محاربة الكفار للنبي صلى الله عليه وسلم بعد عجزهم عن محاورته، ولعله ذكر ذلك لأن موضوع الكتاب المترجم يتعلّق بفارس خاض العديد من المعارك، يقول:

«بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم، وزينه باللسان الفصيح والشكل القويم، واختاره من بين مكونات العالم، حيث قال ولقد كرمنا بني آدم، وجعله شعوباً وقبائل وأمماً...]، وفضل من بينهم العرب على العجم، واصطفى منهم أهل مكة والحطيم، وشرفهم بالنبي الكريم محمد الذي نزل في شأنه: ﴿إِنَّكَ أَعْلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ ونطق بصدق دعواه الكلام القديم، بالنظم الفصيح القويم، والأسلوب البليغ المستقيم، بحيث عجز عن معارضته مصاقع الخطباء، وأعنى عن مقابلته أسنة الفصحاء البلغاء، حتى أعرضوا عن المقابلة بالحروف إلى المقاتلة بالسيوف، ومن الممانعة باللسان إلى المدافعة بالسنان، ومن المحاوره بالكلام إلى المحاربة بالحسام...»

ذكر المترجم في ديباجة الترجمة سبب قيامه بترجمة السيرة، فبين أنه قام بهذه الترجمة امتثالاً لإشارة السلطان محمد الفاتح (835هـ/1430م-886هـ/1581م)، السلطان الذي فتح القسطنطينية، والذي ازدهرت الحياة العلمية في عصره، ومن ضمنها حركة الترجمة بين اللغات المختلفة كالبيونانية والعربية والفارسية والتركية. يقول المترجم في الديباجة:

«وبعد؛ فهذه سيرة عنتر العبيسي، ترجمتهـ[ـا] من اللسان العربي بإشارة من تحلى بأنواع الكرامات القدسية الأبدية، وأصناف السعادات الأنسية السرمديّة، وهو الذي ملأ بأحكام سلطنته مشارق الأرض ومغاربها، فصار في ربة إطاعته أبعادها وأقاربها، وارتفع بأنوار هدايته معالم الدين، وانكشف بإصابته آرائه لثام الرّيب عن وجه اليقين.

(...) ألا وهو السلطان الأعظم والخاقان المعظم، ظل الله في الأرضين، محيي الدنيا والدين، مالك رقاب القياصرة، كاسر عظام الأكاسرة، سلطان البرين، خاقان البحرين، مؤسس أساس الدولة السلطانية، مكمل قواعد السلطنة العثمانية، ناصب رايات الشريعة المحمدية، رافع لواء الطريقة الأحمدية، ملجأ ضعفاء الأمم، قاهر ملوك العجم والترک والديلم، سلطان الغزاة والمجاهدين، قاتل الكفرة والفجرة المتمردين، حافظ بلاد الله، حامى عباد الله، الحاكم على الأفاق، خليفة الحق بالاستحقاق، السلطان بن السلطان سلطان محمد بن سلطان مراد بن سلطان محمد بن سلطان بايزيد بن سلطان مراد خان غازي بن سلطان أرخان بن سلطان عثمان.»<sup>12</sup>

11 وثمة اليوم 35 مخطوطة في مكتبات تركيا والعالم تحتوي على ترجمة لأجزاء من سيرة عنتره مكتوبة باللغة العثمانية، منها 9 مخطوطات في مكتبة متحف طوب كبي في إسطنبول، و5 مخطوطات في مكتبة جامعة إسطنبول، ومخطوطان في مكتبة بلدية إسطنبول (أتاتورك)، والباقية في مكتبة مؤسسة اللغة التركية، المكتبة الوطنية (ملت كتبخانه سي)، مكتبة مخطوطات كلية اللغة والتاريخ والجغرافية جامعة أنقرة، والمكتبة الوطنية الفرنسية، ومكتبة برلين الملكية. للمزيد عن النسخ ومحتواها وأماكن وجودها ينظر:

Güler, "Kıssa-i Anter (I. Cilt/H. 1145)", 14-80; Güler. "Kıssa-i Anter", 48-79.

12 Güler, "Kıssa-i Anter (I. Cilt/H. 1145)", 226-227.

## ب-أسباب الترجمة

ولا نعرف على وجه التحديد السبب الذي جعل سلطاناً مثل محمد الفاتح يأمر بترجمة سيرة شعبية لفارس عربي جاهلي، لكن يمكن أن يكون هذا السلطان قد قرأ شعر عنتره أو شيئاً من سيرته، فأعجب بشخصيته وسيرته، فثمة أمور تشترك فيها الشخصيتان أي السلطان محمد الفاتح وعنتره بن شداد، ويمكن أن نذكر من الأمور المشتركة بين الشخصيتين، ما يلي:

1- الفروسية وخوض المعارك: كلاهما فارس محارب خاض العديد من المعارك، فمحمد الفاتح خاض المعارك بصحبة أبيه، وقاد العديد من المعارك بنفسه بعد توليه السلطنة في البلقان وفي وسط الأناضول، وحققت انتصارات عظيمة، أشهرها فتح القسطنطينية.

2- الطموح الذي لا يعرف الحدود: كلاهما طمح طموحاً لا يعرف الحدود، فعنتره نال ما لم ينله غيره بقوته وفروسيته، كذلك محمد الفاتح الذي فتح القسطنطينية، ولقب نفسه بقيصر الروم، وضم مناطق شاسعة إلى دولته، وحقق ما لم يحققه من سبقه من آباءه وأجداده السلاطين.

3- نظم الشعر: كلاهما شاعر، فعنتره من فحول الشعراء العرب في الجاهلية وأحد أصحاب المعلقات، كذلك السلطان محمد الفاتح كان ينظم الشعر، ووصلنا من شعره ديوان صغير الحجم.

وثمة سبب آخر أقوى يحتمل أنه كان من أهم الأسباب التي دعت السلطان محمد الفاتح إلى الأمر بترجمة سيرة عنتره إلى التركية، وهو مضمون السيرة ذاته، فالسيرة تحث على البطولة والشهامة والوفاء والصدق المساواة والحب ورعاية حق الجار، وغير ذلك من الأخلاق الحميدة التي ينبغي للإنسان أن يتحلى بها، ولعل السلطان أدرك القيمة التعليمية والأخلاقية لهذه السيرة، وأدرك الأثر الذي يمكن أن تتركه هذه السيرة في قارئها أو المستمع إليها، ولا سيما من الجنود. ومما يدل على ذلك أنها كانت تُقرأ منذ القرن الخامس عشر الميلادي في المجالس العامة والقصور والمقاهي، وعلى وجه الخصوص في مقاهي الإنكشارية - وهم فرسان وجنود من نخبة الجيش العثماني - وكانت من بين الكتب التي تحث على البطولة والشهامة وتشجع الجنود وترفع من معنوياتهم، وبقيت قراءتها في تلك المقاهي مستمرة حتى أواخر القرن التاسع عشر.<sup>13</sup> ولا شك أن رفع الروح القتالية وحث الجنود على الاستبسال في القتال أمر مهم لدولة محاربة كانت تخوض المعارك وتسعى لتوسيع رقعتها بشكل شبه دائم ضد أعدائها الذين يحيطون بها.

وتؤكد ذلك التعليقات والملاحظات المدونة على بعض النسخ المخطوطة للترجمة والتي تبين أن الفارس الفلاني أو الموظف العسكري الفلاني قد قرأ هذه النسخة. إن مخطوطة الجزء الأول من ترجمة سيرة عنتر التي تحمل الرقم 1160T والمحفوظة في مكتبة جامعة إسطنبول، تتضمن أكثر من ملاحظة من هذا القبيل، منها ملاحظة في صفحة العنوان مفادها أن ضابطاً في الإنكشارية اسمه غالب قرأها سنة 1025، وملاحظة ثانية مفادها أن شخصاً يدعى أدهم أفندي من المصنع الحربي المعروف بالطوبخانة عامرة قد قرأها في 25 نيسان 1305<sup>14</sup>، وملاحظة ثالثة مفادها أن شخصاً يدعى رمزي بك من فرقة موسيقا الهمايون السلطاني قرأها في شباط 1288، وثمة ملاحظتان في الورقين 64 و65 تفيدان بأن موظفاً في الجيش العثماني اسمه ثابت الأستانلي قد قرأها مرتين في 14 تشرين الثاني سنة 82، و 14 آذار سنة 83.<sup>15</sup>

ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الترجمة جاءت ضمن الحركة العلمية التي دعمها وساندها السلطان محمد الفاتح، فقد شجع العلماء على التأليف والترجمة، ومما يدل على ذلك أن عدد المخطوطات المختلفة التي أُشير فيها إلى أنها كُتبت أو تُرجمت أو استنسخت ليطالعها السلطان الفاتح بلغ ما يُقارب 200 مخطوطة من فروع مختلفة من العلم. وتُذكر في بعض الترجمات أنها تُرجمت بأمر منه، وكان للترجمة من العربية أو إليها نصيب الأسد من الكتب التي أمر السلطان محمد الفاتح بترجمتها، ونذكر منها كتاب «مطالع الأنوار» للفاضي سراج الدين الأرموي، وكتاب «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» لقطب الدين الرازي، وكتاب «تقويم الأبدان في تدبير الإنسان» لابن جزلة البغدادي، وكتاب «أساس الاقتباس» لنصير الدين الطوسي.<sup>16</sup>

13 Zehra Öztürk, "Osmanlı Döneminde Kıraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9 (2007), 401-446.

14 التاريخ ربما يكون 1205.

15 *Anter-nâme*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Nadir Eser Kütüphanesi, T1160. 10b, 26b, 64b, 65a.

16 Ferruh Özpilavcı, "Fatih Sultan Mehmed'in Emriyle Molla Hüseyin tarafından Arapçaya Çevrilen Esâs'î'l-İktibâs fi'l-Mantık Tercümesi Üzerine Bir İnceleme", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1 (2021), 3-56.

## ج-منهج الترجمة

عرف المترجم في مقدمة ترجمته بالمنهج الذي اتبعه في الترجمة، فبعد أن عرف بسيرة عنتره ونشأتها، أشار إلى سبب اختلاف النسخ، ألا وهو كونها في أول الأمر كانت قصصاً متفرقة بين العرب، فقام كل واحد من الرواة الذين دونوا تواريخ العرب وأشعارهم وأمثالهم كهشام بن السائب الكلي (204 هـ) وأبو عبيدة (209 هـ) والأصمعي (216 هـ)، وغيرهم من الرواة، بإنشاء العديد من المجالس من قصص عنتره وحكاياته العجيبة الغربية، وأنشد الأبيات المناسبة لهذه المجالس، فاشتهرت هذه القصص في مكان إقامة المصنف لها وقبيلته وفُرئت فيها، ولم تُجمع كلها وتُنظم في كتاب واحد، وبقيت على هذه الحال مدة من الزمن، لكن «في النهاية قام أصحاب التواريخ من المتأخرين بجمعها وتنظيمها، ولكن لاختلاف جامعيتها زادت في بعض هذه النسخ المختلفة القصص ونقصت في بعضها الآخر، وكثرت الأبيات في بعضها، وقلت في بعضها الآخر»<sup>17</sup>

لقد كان المترجم عارفاً بوجود نسخ مختلفة في اللغة العربية من نص سيرة عنتره الذي أراد ترجمته إلى اللغة التركية، كما أنه راجع الترجمة السابقة لهذه السيرة التي قام بها «مَن لم يتمكنوا من أساليب العربية وقواعد الإنشاء» على حد قوله، ولا يُعرف على وجه التحديد زمن إجراء الترجمة الأولى لهذه السيرة ولا من قام بها، والأمر الوحيد المؤكد في هذه النقطة هو أن الترجمة الأولى تمت قبل سنة 879 هـ/1475م، وهي السنة التي بدأ فيها المترجم صاحب الترجمة التي وصلت إلينا بعملية تصحيح الترجمة السابقة واستكمال نواقصها.

لقد قرأ المترجم الترجمة السابقة بعناية، فوجد أن من قام بالترجمة السابقة قد «قام بطي ذكر أكثر الأبيات العربية، وترك كثيراً من القصص»، ورأى أن القصص التي تُرجمت قد فقدت الكثير من معانيها، ولم يعد بالإمكان فهم المراد منها، ورأى أن السيرة المترجمة قد انقلبت رأساً على عقب، وباتت غير مترابطة وغير مكتملة، وأن التقديم والتأخير الذي وقع في بعض المواضع فيها جعلها تفتقر إلى الترابط، وتقع في التناقض، كما تبين له أن المترجم كان يخلط في الكنى والألقاب وأسماء الفرسان، وكان يسند الشجاعة التي أبداها شخص ما إلى شخص آخر غيره، وكان إذا ما تصارع فارسان من الفرسان يجعل من القاتل قتيلاً، ثم يعود فيذكر هذا القتل من جديد في القصص التي تلي حادثه قتله التي توهمها، ويبين فروسيته وشجاعته. وأشار المترجم إلى أن ثمة أخطاء لا تعد ولا تحصى في الترجمة السابقة. ورأى أن هناك العديد من الأسباب التي أدت إلى الوقوع في هذه الأخطاء في الترجمة الأولى، وهي:

أولاً: اعتماد المترجم على نسخة عربية واحدة من نسخ سيرة عنتره، وهي فوق ذلك نسخة سقيمة أيضاً.  
ثانياً: المترجم الذي قام بالترجمة غير مُتمكن من القواعد النحوية وغافل عن أساليب العربية وطرق الإنشاء.  
ثالثاً: عدم مطالعة المترجم للسيرة من أولها إلى آخرها قبل ترجمتها، وقام بترجمتها دون أن يعرف ما في أولها وآخرها، فأدى ذلك إلى التناقض والاختلاف.

رابعاً: عدم الاهتمام والمصادقية في الترجمة، والاختصار، فأدى هذا إلى اختلال كثير من القصص.  
لذا جمع المترجم النسخ الثلاثة للسيرة، وقرأها بشكل كامل، وأجرى مقارنة بينها، ولاحظ الاختلاف فيما بينها، ووقف على المواضع التي لم تترجم في الترجمة السابقة، وصحح الأماكن التي يمكن تصحيحها، وأورد الأبيات التي تُركت من قبل، وأكمل القصص المختلة، وأصلح الأسلوب الفاسد في إنشائها، هذا ما يتعلق بما يمكن إصلاحه، إما ما تعذر إصلاحه منها فقام بترجمته من جديد.

واستغرق المترجم سنتين لإنجاز عملية التصحيح، واستكمال النواقص، فأصبحت الترجمة المكونة من ثلاثة أجزاء «يعون الله تعالى ودولة السلطان حامي العالم ميرة من العيب والخلل، وعارية من النقصان والخطأ» وسماها «فاخر» ليكون عدد حرف الاسم مساوياً لتاريخ إتمام المسمى.<sup>18</sup> ومجموع حروف «فاخر» وفقاً لحساب الجمل يساوي 881، وهو التاريخ الهجري الذي انتهت فيه الترجمة، ووافق هذا التاريخ سنة 1477 للميلاد.

17 Güler, "Kıssa-i Anter (I. Cilt/H. 1145)", 228.

18 Güler, "Kıssa-i Anter (I. Cilt/H. 1145)", 229-230.

### ثالثاً: تلقي الترجمة وأثرها في الثقافة التركية أ- تلقي الترجمة المباشر

تلقى الترك سيرة عنتره بشغف شديد، وداوموا على قراءتها والاستماع إليها من القرن الخامس عشر الميلادي إلى أواخر القرن التاسع عشر، وأحبوا بطلها، وأدمنوا الاستماع إلى مغامراته، وذلك في المجالس العامة وفي القصور وفي المقاهي، وعلى وجه الخصوص في مقاهي الإنكشارية<sup>19</sup> وبناء على الملاحظات المدونة على هوامش بعض النسخ المخطوطة منها يمكننا القول: إن هذه الترجمة كانت تقرأ في المقاهي حتى أواخر القرن التاسع عشر. نذكر من هذه الملاحظات المدونة على الصفحة الأخيرة من إحدى مخطوطات سيرة عنتره في مكتبة جامعة إسطنبول والتي تحمل الرقم 1163T، ملاحظة كُتبت سنة 1281، مفادها أن توفيق أفندي أحد كتّاب محاسبة البحرية قرأ سيرة عنتره في قهوة بكجي مصطفى رئيس الكائنة في قاسم باشا محلّة يحيى كتخدا وأسعد الأحاب<sup>20</sup>. ويبدو من التعليقات الواردة في نسخ الترجمة أيضاً أنها لاقت استحسان من قرأها أو استمع إليها. ومما يدل أيضاً على تعلق الترك بالاستماع لهذه السيرة حتى زمن متأخر دعاء سليمان فايق أفندي - أحد أدباء القرن التاسع عشر - لله بأن يخلص المبتلين بسيرة عنتره مما هم فيه من تعلق بأساطير كاذبة على حدّ وصفه<sup>21</sup>.

### ب- انعكاسات الترجمة في الأدب التركي

لقد بدأت شخصية عنتره بالتسلل إلى الملاحم التركية في مرحلة مبكرة، ففي ملحمة صالنتق التي جمعت سنة (1480م) بأمر من الأمير جيم أحد أبناء السلطان الفاتح نجد ذكراً لعنتره وشيئاً من سيرته فيها. لكن عنتره الوارد ذكره في الملحمة يختلف قليلاً عن عنتره في سيرته الشعبية، فعنتره في الملحمة المذكورة فارس شجاع بدين بدين إبراهيم الخليل ويحب ابنة عمه صفوان واسمها عفيفة، بيد أن عمه يرفض زواجه منها، ويزوجها لأحد ملوك العرب يدعى عمر، لكن عنتره يتمكن من قطع طريق عمر وقتله، وإعادة ابنة عمه إلى بيت أبيها، ليعود فيطلبها من أبيها مرة أخرى، تطلب أمها التي لا ترغب في إتمام هذا الزواج من عنتره إنجاز أمور صعبة، غير أن عنتره كان كلما طلبت منه أمراً أنجزه. في نهاية المطاف يتزوج عنتره من ابنة عمه، وذلك بعد أن أصبح سيد قبائل العرب كلها. وعندما يموت عنتره على صهوة حصانه لا يدرك قومه حقيقة موته إلا بعد مرور سبعة أيام، ويدفونونه بلباسه مع سلاحه وفقاً لوصيته، وبعد موته بمدة طويلة من الزمن يطلب الصحابة رؤية عنتره فيأمرهم النبي بالذهاب إلى قلعة عنتره، ومناداته، فيفعلون ويخرج عنتره بكامل لباسه من باطن الأرض ويقر بنبوة النبي ويتبعه، ثم يُنادى عليه أن «اسكن في مكانك»<sup>22</sup>.

وكان لسيرة عنتره أثر في نشأة الحكايات الشعبية التركية، وقد أشار إلى ذلك برتف نايل بوراتف، وبين أن مصدر كثير من الحكايات الشعبية التركية مثل: «بطل غازي» و«حروب علي بن أبي طالب» و«مناقب أبي مسلم» هو سيرة عنتره وسيرة الأميرة ذات الهممة<sup>23</sup>.

وظهر عنتره نفسه في بعض الحكايات الشعبية التي ألفت في مرحلة لاحقة للترجمة، إذ نجد عنتره يظهر في الحكايات الشعبية المتعلقة بحروب علي بن أبي طالب بطلاً شجاعاً، لكن شجاعته تلك لا تُغني عنه شيئاً أمام شجاعة علي، ففي بعض هذه الحكايات يقتله علي، وفي بعضها الآخر يسلم على يده<sup>24</sup>.

من الملاحظ أن شدة الإعجاب بشخصية عنتره في الحكايات والملاحم الشعبية التركية وصلت إلى درجة إدخال عنتره في الدين الإسلامي على الرغم من أنه لم يدرك الإسلام.

وورد اسم عنتره في شعر عدد من الشعراء نذكر منهم في القديم: فردوسي الرومي الذي عاش في القرن الخامس عشر، والشاعر عطائي (عطاء الله) بن نوعي زاده صاحب كتاب «حدايق الحقائق في تكملة الشقائق»، والمتوفى سنة

19 Zehra Öztürk, "Osmanlı Döneminde Kiraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları", 401-446.

20 *Anter-nâme*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Nadir Eser Kütüphanesi, T1163. 306b.

21 Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999), 202.

22 Ebu'l-Hayr-ı Rûmî, *Saltık-nâme*, Haz. Necati Demir ve M. Dursun Erdem, (İstanbul: UKİD, 2013), 177-180.

23 Pertev Nail Boratav, *Folklor ve Edebiyat 1*, (Adam Yayınları, 1982), 307.

24 Ömer Faruk Beyceoğlu. "Halk Kitaplarında Hazreti Ali", (Lisan Tezi, Ankara Üniversitesi, 1986), 180-189, 261-263; *Hazreti Ali Kan Kalesi Cengi*, (İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1966).

(1044 هـ/ 1635م)، والشاعر شعبان كامي أفندي (1220هـ/1805م-1301 هـ/1884م). أما شعراء الأدب التركي الحديث الذين ذكروا عنتره في أشعارهم فنذكر منهم يحيى كمال البياتلي (1884-1958م)، ومن الأدباء الذين أدركوا القيم الأخلاقية التي تحملها سيرة عنتره الأديب التركي الشهير نامق كمال الذي رأى في هذه السيرة مصدراً من المصادر التي يمكن من خلالها تعلم الأخلاق.<sup>25</sup>

ولعل من مظاهر الاهتمام بشخصية عنتره في الثقافة التركية قيام الشاعر والأديب التركي عزت مليح (1887-1966م) بترجمة مسرحية عنتره التي ألفها بالفرنسية اللبناني شكري غانم (1861-1929م)، وعرضت في باريس أول مرة عام 1910م. وكان ذلك سنة 1911م، إي قبل ترجمتها إلى العربية بسنوات.<sup>26</sup>

### الخاتمة

إن سيرة عنتره التي يُعتقد أنها دونت في القرن الثاني عشر الميلادي والتي كانت تُقرأ في المقاهي والقصور ومجالس العامة في البلاد العربية لقرون عديدة ترجمت إلى اللغة التركية ثلاث مرات، أولى هذه الترجمات لم تصل إلينا ولا يعرف من ترجمها ولماذا ترجمها، ويبدو أنها كانت ترجمة ناقصة فيها الكثير من الأخطاء. أما الترجمة الثانية والتي استفادت من الترجمة الأولى فتمت في القرن الخامس عشر بأمر من السلطان العثماني محمد الفاتح الذي أمر بترجمة عدد من الكتب من العربية أو إليها ضمن مشروع في تشجيع الحياة العلمية والتأليف والترجمة، أما الترجمة الثالثة فمن المحتمل أنها تمت في القرون الأخيرة من عمر الدولة العثمانية، وتُرجم فيها قسم من الأشعار العربية الواردة في السيرة والتي لم تترجم في الترجمة الثانية.

إن ترجمة السيرة أكثر من مرة إحدائها بأمر السلطان يظهر مدى الاهتمام الشعبي والرسمي في الدولة العثمانية بهذه السيرة. بيد أنّ من قاموا بترجمة سيرة عنتره مجهولون جميعاً. وأما سبب أمر السلطان بترجمتها فيتعلق على الأرجح بمضمونها الذي يحث على مكارم الأخلاق والتخلي بالشيم الحسنة، فعمل السلطان أدرك القيم التعليمية والأخلاقية التي تحملها السيرة فأمر بترجمتها إلى التركية.

إن الترجمة الثانية التي تُعدّ من أوائل الترجمات الأدبية الرسمية من اللغة العربية إلى اللغة التركية أجراها المترجم بعد أن قام بجمع النسخ العربية الثلاثة من السيرة، وقارن بينها وبين الترجمة السابقة، فأكمل القصص الناقصة وترجم الأشعار والقصص التي أهملت من الترجمة الأولى، وأصلح ما يمكن إصلاحه في الترجمة، وترجم من جديد ما تعذر عليه إصلاحه. وبعد هذه العملية التي استمرت سنتين صدرت الترجمة عام (881هـ/1477م)، وقرئت في القصور ومجالس العامة والمقاهي وخاصة مقاهي الإنكشارية لعدة قرون، ونالت إعجاب الجمهور التركي وتعلق بها، كما يظهر من تعليقات من قرأها، وبدأ أثرها يظهر في الملاحم والحكايات الشعبية والشعر التركي، وبذلك تركت أثراً في الأدبي التركي القديم والحديث. كما انقسم الأدباء الترك حيالها فبعضهم رأى أنها تحمل قيماً أخلاقية وتعليمية، وبعضهم صنّفها ضمن الأساطير والقصص الكاذبة، ورأى أن إدمان الاستماع إليها ضرب من البلاء.

### المصادر والمراجع

- بعلي، حفناوي. الترجمة وجماليات التلقي: المبادلات الفكرية الثقافية. الجزائر: دروب للنشر والتوزيع، 2018.
- رانيل، أ.ل. «الماضي المشترك بين العرب والغرب: أصول الآداب الشعبية الغربية». ترجمة: نبيلة إبراهيم. سلسلة عالم المعرفة. 341 (1999).
- اللببون، فواز بن عبد العزيز. «سيرة عنتره بن شداد بين الواقع والمختل». مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية. 21 (1441): 46-91.
- المحبي، محمد أمين بن فضل الله. نغمة الريحانة ورشحة طلاء الحانة. تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1968.
- المراني، ناجية غافل. «سيرة عنتره والدراسات الاستثنائية». مجلة الآداب 3-4 (1977): 60-65.
- يونس، عبد الحميد. «سيرة عنتره ملحمة شعبية عالمية». تراث الإنسانية 4 (بدون تاريخ): 421=434.

25 Güler, "Kıssa-i Anter", 56-57.

26 Şükri Gânim, Antere, çev. İzzet Melih, (Dersaadet: Kitabhane-i Askerî, 1327).

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

*Anter-nâme.* İstanbul, İstanbul Üniversitesi Nadir Eser Kütüphanesi, T1160.

*Anter-nâme.* İstanbul, İstanbul Üniversitesi Nadir Eser Kütüphanesi, T1163.

Ba'li, Hafnâvî. *et-Terceme ve Cemâliyâtu'l-Telakkî: el-Mübâdelâtü'l-Fikriyyetu's-sekâfiyye.* el-Cezâir: Durub lin-neşr vet-Tevzî', 2018.

Beyceoğlu, Ömer Faruk. "Halk Kitaplarında Hazreti Ali". Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1986.

Boratav, Pertev Nail. *Folklor ve Edebiyat 1.* Adam Yayınları, 1982.

Ebu'l-Hayr-ı Rûmî. *Saltık-nâme.* Hazırlayanlar Necati Demir ve M. Dursun Erdem. İstanbul: UKİD, 2013.

el-Le'bûn, Fevâz b. Abdülaziz. "Sîretü 'Antere b. Şeddâd beyn'el-Vâk' vel-Mutehayyel". *Mecelletü Cami'ti Taybe lil-âdâb vel-'ulûm'il-insâniyye* 21(1441): 46-91.

el-Merânî, Nâciye Gâfil. "Sîretü 'Antere ve'd-dirâsâtü'l- İsti'râkiyye". *Mecelletü'l-âdâb* 3-4 (1977): 60-65.

el-Muhîbbî, Muhammed Emîn b. Fadlullah. *Nefhatü'r-Reyhâne ve reşhatü'tîlâ'i'l-hâne.* Tahkik Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kâhire: Dâru İhyâ el-Kutub el-'Arabiyye, 1968.

Gânim, Şükri. *Antere.* Çeviren İzzet Melih. Dersaadet: Kitabhane-i Askerî, 1327.

Goldziher, Ignace. "İspanya Arapları ve İslâm - doğu Araplarıyla mukayeseli Olarak, İspanya Araplarının İslâm'ın tekâmülündeki yeri". Çeviren İsmail Hakkı Ünal. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1 (1986): 80-99.

Güler, Muhammed İkbâl. "Kıssa-i Anter (1. Cilt/H. 1145)[inceleme-metin-sözlük]". Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2019.

Güler, Muhammed İkbâl. "Kıssa-i Anter: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki El Yazması Nüshaların Tanıtımı ve Değerlendirilmesi". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 1 (2020): 48-79.

*Hazreti Ali Kan Kalesi Cengi.* İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1966.

Köprülü, Fuad. *Edebiyat Araştırmaları.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999.

Özpilavcı, Ferruh. "Fatih Sultan Mehmed'in Emriyle Molla Hüsrev Tarafından Arapçaya Çevrilen Esâsü'l-İktibâs fi'l-Mantık Tercümesi Üzerine Bir İnceleme". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1 (2021): 3-56.

Öztürk, Zehra. "Osmanlı Döneminde Kıraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9 (2007): 401-446.

Ranelagh, E. L. "el-Mâdi'l-müşterek beyn'el-'Arab vel-garb: Usûl'ul-âdâb'îş-şa'biyyet'il-garbiyye". Çeviren Nebîle İbrâhîm, *Silsiletü 'âlem'il-Ma'rife* 341 (1999).

Yazar, Sadık. "Bakir Bir Araştırma Sahası Olarak Osmanlı Tercüme Geleneği". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 1 (2020): 153-178.

Yazar, Sadık. “Osmanlı Dönemi Şiir Tercümesinde Karşılaşılan Biçimsel (nazım biçimi, aruz ve kafiye) Zorluklar”. *Metnin Hâlleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*. Hazırlayanlar Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru ve Ali Emre Özyıldırım, içinde 248-293. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Yünus, Abdülhamid. “Siretü ‘Antere melhametün şa’biyyetün insâniyye”. *Turâsü'l-İnsâniyye* 4 (t.y): 421-434.



## Memlûk Kur'ân Sanatına Problematik Bir Yaklaşım

### A Problematic Approach to Art in the Qur'an During the Mamluks

Abdurrahim AYĞAN<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Şirnak Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi,  
Resim Bölümü, Şirnak, Türkiye

ORCID: A.A. 0000-0003-1717-021X

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Abdurrahim Aygan (Dr. Öğr. Üyesi),  
Şirnak Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi,  
Resim Bölümü, Şirnak, Türkiye  
E-posta: aaygan@hotmail.com

**Başvuru/Submitted:** 27.01.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
15.03.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
15.03.2023

**Kabul/Accepted:** 28.03.2023

**Atıf/Citation:** Aygan, Abdurrahim. "Memlûk Kur'ân Sanatına Problematik Bir Yaklaşım." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 13-34.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1243532>

#### ÖZ

Bu çalışmada Memlûk sanatı içerisinde müstakil bir yeri olan el yazması mushaf lar problematik düzeyde ele alınmıştır. 267 yıllık Memlûk döneminden günümüze ulaşan el yazması mushaf lar farklı sınıflandırmalara tabi tutulacak ölçüde zengin bir çeşitliliğe sahiptir. Bunun yanı sıra dünyanın farklı müze ve kütüphanelerinde halen gün yüzüne çıkarılmamış nadide örnekler mevcuttur. Memlûk mushaf larıyla ilgili kuramsal nitelikteki bu çalışma iki temel üzerine kurgulanmıştır. Bunlardan ilki Memlûk mushaf larının hazırlanmasında etkili olan sosyo-kültürel ve siyasi ortamları ilgili unsurlardır. 13. yüzyılın ortalarında Moğol istilası ve haçlı seferleriyle İslam coğrafyasında yaşanan kaotik ortam ve değişen haritalar Memlûk sanatını ve öz elde mushaf sanatının şekillenmesinde etkili olmuştur. Askeri bir güç olarak sivrilen hanedanın kölemen kimliği ve hanedan üyelerinin mushaf sanatına olan ilgileri bu dönemin sanat-patronaj ilişkisinin kendine has bir karaktere bürünmesini sağlamıştır. Memlûklerde mushaf sanatını patronaj ilişkisi bağlamında şekillendiren bir diğer unsur da medrese, hankâh ve türbe gibi dini-kurumsal yapıların varlığı ile Kahire ve Dimaşk üzerinden çeşitlenen sanatın iki kutuplu halidir. Çalışmanın ikinci ayağını mushaf ların süsleme ve yazı özellikleriyle ilgili tartışmalar oluşturmaktadır. Özellikle Sultan Baybars için hazırlanmış olan Kur'ân nüshasında daha önce bilinmeyen bir yazı tarzının denenmiş olması dikkate değerdir. Mushaf süslemesindeyse 14. yüzyılın ikinci yarısından sonra İbrahim el-Âmidî'nin öncülüğünde yeni bir stilin belirginleştiği ve bu stilin klasik tarzla birlikte devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu kuramsal çalışmanın kütüphane ve müzelerde bulunan Memlûk mushaf larıyla ilgili yapılacak olan araştırmalara katkı sunması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Memlûk, Memlûk Sanatı, Memlûk Kur'ân'ları, Memlûk Kur'ân Sanatı, Memlûk Kitap Sanatları

#### ABSTRACT

This study analyzes in a problematic context the manuscript *mushafs* [written copies of the Qur'an] that have an independent place in Mamluk art. The *mushafs* that have survived from the 267-year Mamluk dynasty have such rich variety that they can be classified uniquely. In addition, rare examples are found that remain hidden in different museums and libraries around the world. This theoretical study on the Mamluk *mushafs* is built on two main foundations. The first of these are the factors related to the sociocultural and political environment that were

effective in preparing the Mamluk *mushafs*. The chaotic environment and changing borders in Islamic geography with the Mongol invasion and the crusades in the middle of the 13<sup>th</sup> century were effective at shaping Mamluk art, especially their *mushaf* art. The slave identity of the dynasty that had stood out as a military power and the interest of the members of the dynasty in the art of *mushaf* enabled the art-patronage relationship of this period to take on a unique character. Another factor shaping the *mushaf* art in the context of the patronage relationship in the Mamluks was the existence of religious institutional structures such as madrasahs, khanqahs, and tombs and the bipolar state of art that had diversified through Cairo and Damascus. The second pillar of the study is the ornamentation and writing features found in the *mushafs*. A previously unknown writing style had noteworthy been attempted in the Qur'an as prepared especially for the Baibars. A new style is understood to have become evident in the art of *mushaf* decoration after the second half of the 14<sup>th</sup> century under the leadership of Ibrahim al-Amidi, and this style continued alongside the classical style. This theoretical study aims to contribute to research on the Mamluk *mushafs* in libraries and museums.

**Keywords:** Mamluk, Mamluk Art, Qur'an of the Mamluk, Qur'anic Art of the Mamluks, Mamluk Book Art

## EXTENDED ABSTRACT

Islamic book art is an art branch that has developed around the courts since its inception. For this reason, imagining book art independent of the political history of palaces or the identity of a dynasty is impossible. Therefore, book art research requires multi-layered studies. In addition to the physical qualities of the manuscripts studied in such research, their artistic features regarding binding, illumination, and calligraphy also bear the traces of the sociocultural conditions of the period. This research focuses on the *mushafs* of the Mamluk period and attempts to determine the processes that had affected the production of *mushafs* within the framework of the social dimensions of art. In the 13<sup>th</sup> century when the Mamluks had emerged as a military power, the Islamic geography witnessed events that could be considered turning points. The first of these was the crusades that had threatened Muslim dynasties such as the Seljuks, Fatimids, and Ayyubids since the 11<sup>th</sup> century. The Mongol invasion from the east added to this threat from the west. Thus, the Islamic geography faced threats from both the west and the east in the 13<sup>th</sup> century. The Mamluks struggled with both powers and rose to a prestigious position in the Islamic world. They held cities such as Cairo, Aleppo, and Damascus and increased their political and cultural positions. In particular, the plundering of Baghdad as a result of Mongol attacks and the termination of the Abbasid caliphate had had dramatic effects on the Islamic world. The Mamluks reestablished the sacred sequence by appointing a dynasty member of the Abbasid lineage as caliph in Cairo. Similar efforts by the Mamluks to politically repair the destruction are also seen in the cultural field. The destruction of the Baghdad libraries by the Mongols caused the sultans to provide special value to writing the Qur'an. In this period, mausoleums and zawiyas called khanqahs were built in Cairo, Aleppo, and Damascus with the influence of rising mystical movements. These institutions and foundations the Mamluks are among the other factors that kept the *mushaf* writing alive. The sultans endowed a quality to the Qur'ans they had prepared specially for these foundations. One of the elements shaping Qur'anic art during the Mamluk dynasty was the dynasty's slave identity. The dynastic identity

was not based on any great lineage, and this caused legitimacy crises. Intense throne fights and short-term changes to the throne throughout the Mamluk history must have been a result of this. Accordingly, the sultans can be said to have supported the production of manuscripts for legitimacy, especially the writing of *mushafs*, because books were as valuable and influential as grandiose monuments in the Middle Ages. For this reason, the Mamluk political history, the political origins of the dynasty, and its institutional structures are the three interconnected pillars that shaped the art of *mushaf*. Most of the *mushafs* that have survived from the Mamluk period are dated after the 14<sup>th</sup> century. Why so few copies of the Qur'an have survived to the present from the first 50 years of the Mamluk dynasty is one of the questions that should be asked within the framework of this subject, and political history can help clarify this, because in the first 50 years, the Mamluks had been struggling with the crusader and Mongol invasions. The writing of *mushafs* is seen to have gained momentum at the beginning of the 14<sup>th</sup> century. One of the rare copies of the Qur'an that have survived from this period is the seven-volume Qur'an prepared for the Sultan Baibars and exhibited in the British Museum. This work sheds light on Mamluk *mushaf* art in many aspects. The style of writing is called Thuluth al-Ashar and had never been tried before; it involves ornate illuminations and enlightens one about the aesthetics of the Mamluk palace.

In addition, the physical characteristics of this early work show that it had been prepared for the purpose of being donated to an institution built by order of the Sultan. One of the problems about Mamluk *mushaf* art is related to the development periods of illumination during the period. Decoration formats consisting of multi-pointed stars encountered in Seljuk art had frequently been applied to the *zahriyah* [back] pages of Mamluk *mushafs*. Toward the end of the 14<sup>th</sup> century, the artist Muzahhib Ibrahim Amidi the Illuminator went beyond this classical decorative format and adopted a style that focused on detailed plant forms. Two different styles are seen to have continued throughout the 15<sup>th</sup> century. As a result, the periods related to the *mushaf* decoration formats are not exactly clear. Research on the Qur'an is scattered among different museums and libraries around the world today and will facilitate answers to these questions.

## Giriş

Kitap sanatları araştırmalarının temel amaçlarından biri incelenen eser veya eser grubunun üslubunun belirlenmesidir. Bu çerçevede üç aşamalı bir çalışma yöntemi benimsenmektedir. Birinci aşamada eser kodikolojik açıdan incelenmektedir. Yazma eser üzerinde yer alan ketebe, vakıf veya mülkiyet gibi kayıtlar eserin üretildiği dönem, eserde çalışan sanatçılar, hamiler ve eserin serüveni hakkında bilgi veren birincil bulgulardır. İkinci aşama kendi içinde farklı başlıkları ihtiva eden disiplinler arası bir araştırmayı kapsamaktadır. İncelenen eserlerin hazırlanmasına öncülük eden hamilerin kimliği, eser üretimini güdüleyen ideolojik motivasyon, eserlerin üretildiği yerler, dönemin sosyo-kültürel ortamı ve siyasi koşullarıdır. Üçüncü aşamada asıl araştırma öznesi olan esere geri dönülerek ilk iki aşamada elde edilen veriler ışığında bir inceleme yapılmaktadır. Eserin cildi, sayfa tasarımı, süsleme programı ve yazı türü bu aşamada yapılacak araştırmalardandır.

Memlûk dönemi mushaflarıyla ilgili bu çalışmada herhangi bir eser veya eser grubu üzerine odaklanılmamıştır. Memlûk dönemi mushaflarının hazırlanma süreçlerini etkileyen unsurlar ve günümüze ulaşan sanatlı eserlerde tartışmalı olan birtakım konular irdelenecektir. Bu sebeple yukarıda bahsi geçen birinci aşamadaki kodikolojik inceleme yöntemi araştırmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Memlûk mushaflarıyla ilgili olarak ikinci ve üçüncü aşamalarda problemler alanlara değinilmeye çalışılacaktır. Memlûk iktidarının yapısı, bu dönemde sultanların ve diğer hamilerin kültürel politikaları, dönemin siyasal ve kültürel ortamı, Memlûk kentleri gibi birden çok unsur Kur'ân sanatıyla ilgili çerçevede ele alınacaktır. Çalışmanın üçüncü aşaması ve son başlığı Memlûk mushaflarında sayfa tasarımı ve yazı türleri hakkındadır. Burada temel amaç konuyu özetlemek değil, her iki aşamada karşılaşılan problemler alanların tespitinde bulunmaktadır.

## 1. Memlûklerin Siyasal Yapısı ve Mushafların Hâmileri

Memlûkler 13. yüzyılın ortasında Eyyubi (1171-1462) hanedanında emir olarak görevli azatlı kölemenler tarafından kurulmuştur.<sup>1</sup> Dünya tarihinin akışı içerisinde köle kökenli nadir devletlerdendir. Orta çağ dünyası için egemenliğin başat unsuru olan güçlü bir soy bağına sahip olmayan Memlûkler bu yönüyle ne Abbasi (750-1258) ne çağdaşı İlhanlı (1256-1353) ne de sonraki dönem Osmanlı (1299- 1923) ve Timurlu hanedanına (1370-1507) benzemektedir. Memlûklerle ilgili olarak özetle, Abbasilerin son dönemlerinden itibaren Orta Asya kökenli Türk topluluklarının askeri bir güce ulaştıkları ve bunun zaman içerisinde siyasi bir temsiliyete dönüştüğü bilinmektedir.<sup>2</sup>

Devletin siyasal kökenleri Memlûk devletinin tarihi seyrini etkilemiştir. Bu tarih topyekûn bir dizi üzerinde ilerlememektedir. Bütün araştırmalarda Memlûkler Bahri ve Burci

1 İsmail Yiğit, "Memlûkler", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 90; İsmail Yiğit, *İslam Tarihi: Memlûkler*, (İstanbul: Kayihan, 1991), 15-18; Jo Van Steenberg, *Order Out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*, (Leiden: Brill, 2006), 6.

2 Konuyla ilgili olarak Bk. Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök, c. 2 (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 462-69; Steenberg, *Order Out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*, 6-7; Yiğit, *İslam Tarihi: Memlûkler*, 13-14.

olarak iki dönemde incelenmektedir. Devletin kuruluş evresinde etkili olan Türkler dönemi Bahri; 1382'den sonra Türkmen emirleri tasfiye eden daha çok Çerkez emirlerin dönemi de Burci olarak isimlendirilmektedir.<sup>3</sup> Devletin siyasal örgütlenmesi konumuz kapsamı dışında olmakla birlikte hanedanın yapısını etkileyen bu durumun devrin sanatını etkilediğini söylemek mümkündür. Zira Memlûklerin siyasal kökenleri ve devletin tarihsel akışı sanatın birincil hamisi olan sultanların uzun süreli iktidarını zorlaştırmıştır. Tüm bunlara rağmen devlet 267 yıl gibi uzun sayılabilecek bir süre tarih sahnesinde kalmıştır. Fakat bunun önemli bölümü taht kavgalarıyla geçmiştir. 257 yıllık Memlûk tarihinde 49 sultan tahta oturmuştur.<sup>4</sup> Yaklaşık 600 yıl hüküm süren Osmanlılarda bile 36 sultanın tahta geçtiği göz önüne alındığında üç yüz yılını tamamlamayan Memlûklerde bu sayı oldukça fazladır. Orta çağ dünyasında iktidar değişimi salt bir sultanın değişimi değil; sarayın bürokratik açıdan yeniden kurgulanması anlamını taşımaktaydı. İktidarın kısa süreli değişimleri kuşkusuz saraya bağlı olan yazma eser üretimlerini etkileyen temel faktörlerden biriydi. Sultanların kitaba olan bireysel ilgileri, birlikte çalıştıkları bürokratlar, yakın oldukları kurumsal yapılar bu etki ağının temel unsurlarıdır. Devlet yönetiminde etkili saray ve üst düzey bürokratlar da kendilerine yakın buldukları entelektüel ve sanatçılarla çalışmaktaydılar. Kuruluşundan itibaren iktidar kavgalarına ve çalkantılı siyasi atmosfere sahne olan Memlûklerde entelektüeller ve sanatçıların da bu ortamdan bağımsız durduğunu ve tarafsız kaldıklarını düşünmek pek olağan değildir. Dolayısıyla Orta çağ İslam dünyasındaki sanatsal ve entelektüel birikimi patronaj ilişkisi çerçevesinde ele almak çoğu araştırma için bir zaruriyet halini almaktadır.<sup>5</sup>

3 Yiğit, *İslam Tarihi: Memlûkler*, 95-97; William M. Brinner, "The Struggle for Power in the Mamluk State: Some Reflections on the Transition from Bahri to Burji Rule.", içinde *Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists, New Delhi, 4-10 January 1964*, (New Delhi, 1964), 131-32.

4 Bahri ve Burci Memlûklerin saltanat dizisi için sırasıyla Bkz. Yiğit, *İslam Tarihi: Memlûkler*, 21,98; Doris Behrens-Abouseif, *The Arts of the Mamluks in Egypt and Syria: Evolution and Impact*, (Bonn: Bonn University Press, 2012), 308.

5 Memlûk döneminde entelektüellerin sarayla olan ilişkisine dair verilebilecek en iyi örneklerden biri Sultan Berkuk döneminde Kahire'ye gelen İbn-i Haldun'un bürokrasideki inişli çıkışlı serüvenidir. Hayatının yarısını Fas ve Tunus'ta geçirdikten sonra 1382 yılını müteakiben Kahire'ye gelen İbn-i Haldun kısa sürede saray çevresinde büyük ilgi görmüştür. Sultan Berkuk onu önce Kamhiye Medresesi müderrisliğine atamış daha sonraysa dönemin Mâliki baş kadısı görevden azlederek yerine İbn-i Haldun'u atamıştır. Bu görevini başarıyla yürütmüş olmasına karşın birtakım eleştiriler nedeniyle görevden alınmıştır. Bu görevinin ardından Zahiriyye-Berkukiyye, Sargatmişiyye medreselerinde müderrislik yapmış, daha sonra Baybars hankâhına başkan olarak atanmıştır. Sultan Berkuk tahtın düşünce bütün görevleri elinden alınmıştır. Berkuk tekrar tahta geçtiğinde görevleri iade edilmiştir. Fakat bir görüşe göre sultanın azledilmesi yönündeki fetvada onun da imzası olduğu gerekçesiyle görevinden alınmıştır. Bunun üzerine Sultan'a kaside yazarak iltifatını tekrar kazanmış ve başkadılığa getirilmiştir. Bkz. Süleyman Uludağ, "İbn Haldun", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 540.

Memlûk dönemi sanatını patronaj ilişkisi çerçevesinde ele alan çalışmalar için bkz. Ira M. Lapidus, "Mamluk Patronage and the Arts in Egypt: Concluding Remarks", *Muqarnas*, 2 (1984): 173-81, <https://doi.org/10.2307/1523064>; Carl F. Petry, "A Paradox of Patronage During the Later Mamluk Period", *The Muslim World* 73, sy 3-4 (Ekim 1983): 182-207, <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1983.tb03264.x>; Nimrod Luz, *10 Icons of Power and Religious Piety: The Politics of Mamluk Patronage*, (Brill, 2014), [https://doi.org/10.1163/9789004279667\\_012](https://doi.org/10.1163/9789004279667_012); Khâlid Hâmzah, *Late Mamluk Patronage: Qansuh Al-Ghuri's Waqf and His Foundation in Cairo*, (Universal-Publishers, 2009); Ellen V. Kenney, *Power and Patronage on Display*:

Sultanın ve saray elitlerinin daha çok tarih yazıcılığına itibar ettikleri konusunda şüphe yoktur. Bu durum tarih yazıcılığının ideolojik temeller üzerine kurgulanmasıyla ilgili olmalıdır. Fakat Kur'ân istinsahı, dini motivasyonun yüksek olduğu orta çağ İslam dünyasında sultanların önem verdiği bir alandı. Bu sebeple sultanlara sunulan ve yetkin müzehhip, hattat ve tasarımcılar tarafından hazırlanan mushaflar, tarihi, dini ve edebi konulu eserler kadar değer görmüştür.<sup>6</sup>

Çalışmanın buraya kadar olan bölümünde Memlûklerin siyasal yapısının ve kökenlerinin sanat ve özelde mushaf sanatıyla olan ilişkisini bir çerçeve dahilinde ortaya koymaya çalıştık. Araştırmanın bu safhasında bu ilişkiyi somut veriler üzerinden irdelemek yerinde olacaktır. Memlûklerin kuruluş tarihi olan 1250 yılından 1300'lü yılların başına kadar, yaklaşık 50 yıllık süreç içerisinde, mushaf istinsahının az olduğu söylenebilir. Zira günümüze ulaşmış Kur'ân'ların neredeyse tamamının 1300'lü tarihlerden sonra hazırlandıkları ketebe kayıtlarından anlaşılmaktadır. Esin Atıl'ın Memlûk sanatı üzerine 1981 yılında yayınladığı çalışmasında verdiği bilgiye göre Memlûk Kur'ân'larının en eski tarihli örneği günümüzde Mısır Milli Kütüphanesi'nde kayıtlı 30 ciltli olarak hazırlanmıştır. 1303/4 tarihli bu eserden sonra Sultan Baybars (1260-1277) için 1305/6 tarihinde hazırlanmış olan yedi ciltlik eserden söz etmiştir.<sup>7</sup> David James Memlûk Kur'ân'ları üzerine yazdığı müstakil kitabında Baybars Kur'ân'ını en eski tarihli eser olarak nitelendirmiştir.<sup>8</sup> Abu Khatwa Nova Kahire Milli Kütüphanesi'ndeki mushaflar üzerine odaklandığı, 2017'de tamamladığı Doktora tez çalışmasında 1304 yılından önce yazılan üç mushafın varlığını tespit etmiştir. Her üç eser de tarih kaydı içermektedir. Khatwa'ya göre günümüzde Bulgaristan Sofya'daki SS Cyril and Methodius National Library'deki Kur'ân en eski tarihli örnek olmalıdır. Muhakkak hatla yazılan eser 1271 tarihlidir. Khatwa'nın tespitlerine göre ikinci eski örnek Kahire Evkaf Bakanlığı İslam El Yazmaları Merkez Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. 1293 tarihli bu eser muhakkak hatla yazılmıştır. Üçüncü eser SS Cyril and Methodius National Library'de kayıtlı başka bir mushaftır. Muhakkak hatla yazılmış bu mushaf ise 1303 tarihlidir.<sup>9</sup>

Memlûkler devrinin ilk 50 yılında az sayıda Kur'ân yazılmış olması tarih ve sosyoloji açısından olağan bir durumdur. Kuruluş devrinde Memlûk devleti içerde taht kavgalarının yaşandığı çalkantılı bir süreç yaşamış, dışardaysa Moğol ve Haçlı ordularıyla mücadele etmiştir. Bu sürecin güçlü hükümdarlarından ilki olan I. Baybars ve sonrasında Seyfeddin Kalavun (1280-1290) dönemlerinde Moğol ve Haçlı ordularına karşı üstünlük sağlanmış ve bu tehditler bertaraf edilmiştir.<sup>10</sup> Bu mücadelelerin ekonomik gidişatı kötü etkilediği ve bunun

*Mamluk Art in the New Galleries at the Metropolitan Museum*, (EB-Verlag, 2013).

6 Memlûk dönemi sanatçıların süsledikleri birtakım eserler için Bkz. Zeren Tanındı, "Başlangıcından Osmanlı'ya Tezhip Sanatı", içinde *Hat ve Tezhip Sanatı*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2015), 251. İlhanlı ve Timurlu dönemi örnekler için Bk. Massumeh Farhad, *Kur'an Sanatı: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Hazineleri*, (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2016), 32.

7 Esin Atıl, *Renaissance of Islam: Art of the Mamluks*, (Smithsonian Institution Press, 1981), 26.

8 David James, *Qur'ans of the Mamluks*, (London: Alexandria Press, 1988), 34.

9 Noha Abou-Khatwa, "Calligraphers, Illuminators and Patrons: Mamluk Qur'an Manuscripts from 1341-1412 AD in Light of the Collection of the National Library of Egypt", (Toronto, University of Toronto, 2017), 10-11.

10 Yiğit, *İslam Tarihi: Memlûkler*, 60-61.

kültür politikalarına yansıdığı kuşkusuzdur. Fakat sanat tarihi perspektifinden bakıldığında bu evrede devletin askeri ve idari açıdan kurumsallaşmasını sağlamış olması önemlidir. Zira el yazması eserlerin üretimini teşvik eden unsurların önemli bölümü devletin kurumsallaşmasına bağlıdır. Memlûk özelinde gelişmiş bürokratik ağ 1300lü yıllardan sonra el yazması Kur'ân'ların bağışlandığı vakıf, hankâh ve türbelerin inşasını hızlandırmıştır.<sup>11</sup>

Seyfeddin Kalavun'un 1279 yılında iktidarı ele geçirmesi Memlûk siyaset ve kültür dünyasında yeni bir dönemin başlangıcı sayılmaktadır. Bahri dönem bitene kadar Memlûk devletini sadece Kalavun oğulları ve torunları idare etmiştir.<sup>12</sup> Bu dönemde üç defa tahta çıkan ve yaklaşık elli yıl hüküm süren Kalavun'un oğlu el-Melik en-Nâsir Muhammed (1293-1340), toprak ve vergi sisteminde yaptığı reformlarla Memlûklerin en başarılı sultanlarından biri olarak kabul edilmektedir.<sup>13</sup> El-Melik en-Nâsir'dan sonra torunları ülke idaresini eline almış ve Kalavunların tasfiye olmasıyla Bahri dönem kapanmıştır. Kalavunların bu uzun süren iktidarının arkasında askeri gücü elinde bulundurmaları ve sıkı güvenlik politikaları birincil etkindir. Bunun yanı sıra dış tehditleri başarılı biçimde savuşturmalarıyla zaman içerisinde Kalavunlara karşı halk arasında bir hürmetin yerleşik bir tutum haline gelmesi de iktidarların süresini uzatmış olmalıdır.<sup>14</sup>

Kalavun iktidarının yükselişi, iktidarı destekleyenlerin kültürel politikaları ve sonunda iktidarın çöküşü sanat-siyaset bağlamında irdelenmesi gereken konuları içermektedir. Fakat bu araştırmada bizi ilgilendiren husus Kalavunların son dönemi ile Burci dönemin başlangıcıdır. 1363 yılında tahta oturan Eşref Şaban ile Kalavunları tasfiye ederek Burci hanedanını başlatan Berkuk dönemi mushaf yazımı açısından dikkate değerdir. Günümüze ulaşmış Memlûk Kur'ân'larının önemli bölümünün Sultan Eşref Şaban'ın (1363-1377) saltanatı döneminde hazırlanmış olduğu Khatwa ve David James'in listeledikleri eserlerden anlaşılmaktadır. Bunlar arasında dört mushaf doğrudan Sultan Eşref Şaban ile ikisi ise annesi Hond Berke ile ilişkilendirilmektedir. James'in kataloğuna aldığı bu dönemdeki bir grup Kur'ân vakfiye kayıtlarına göre Sultan Eşref medresesi ile annesinin adına kurduğu Ümmü's-Sultan Medresesi'ne bağışlanmıştır.<sup>15</sup> Sultan Eşref saltanatı mushaf yazımı açısından yalnızca nicelik olarak değil, nitelik olarak da dikkate değer bir dönemdir. Onun himayesinde hazırlanan kimi mushafın süslemelerinde Memlûk kitap sanatlarına yeni tasarımlarıyla yön veren İbrahim Amidî çalışmıştır. Bu eserlerden biri bugün Mısır Ulusal Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan 75.5 x 56 cm ölçülerindeki büyük boy Kur'ân'dır. 1369 tarihli bu eser, muhakkak hatla yazılmış ve Âmidî tarafından süslenmiştir.<sup>1617</sup>

Eşref Şaban döneminde Kur'ân sanatındaki bu görünür ivmelenmenin sultanın kişiliğiyle ilgisi olduğu görülmektedir. Sultan Eşref Şaban, tarihi kaynaklarda dindar, mütevazı, sufilerle

11 Yiğit, "Memlûkler", 91.

12 Yiğit, "Memlûkler", 91.

13 Yiğit, *İslam Tarihi: Memlûkler*, 223.

14 Steenbergen, *Order Out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*, 26.

15 James, *Qur'ans of the Mamluks*, 178.

16 James, *Qur'ans of the Mamluks*, 179. Diğer eserler için Bk. James, *Qur'ans of the Mamluks*, 231-33.

17 James, *Qur'ans of the Mamluks*, 179.



iyi geçinen ve halkı tarafından sevilen biri olarak tanıtılmıştır. Fakirleri gözeten ve hayır işlerini seven bir sultandır. Onun öne çıkan özelliklerinin başında ehl-i beyte olan düşkünlüğü gelmektedir.<sup>18</sup> Peygamber soyundan gelen erkeklerin yeşil sarık takmaları, kadınların ise yeşil kuşak bağlamaları emrini verdiği bilinmektedir.<sup>19</sup> Bu geleneğin zaman içerisinde İslam dünyasının tamamında yerleşik hal aldığı söylenebilir. Allah'ın sözlerini bir görev bilinciyle gelecek kuşaklara aktarma gayesi onu mushaf yazımında öncü olmaya sevk etmiş olmalıdır. Sultan Eşref Şaban yalnızca gösterişli Kur'ân'ların yazımına öncülük etmemiştir. Onun Ehl-i beyt'e olan sevgisi, sıra dışı bir projenin başlatılmasını da tetiklemiştir. Bugün Topkapı Sarayı Müzesi'nde 1171 numarayla kayıtlı 70 x 50 ölçülerindeki Hz. Muhammed şeceresi ölçüleri, kurgusal özellikleri ve tasarımıyla İslam kitap sanatında türünün ilk ve en iyi örneğini temsil etmektedir. Şecere, hattat Aybak b. Abdullah tarafından 1366 tarihinde istinsah edilmiştir. Eserde müzehhip imzasına rastlanmamıştır. Fakat her sayfasında ayrı bir tasarım modelinin uygulandığı bu eserin tezhiplerinin Sultan Eşref için çalışmış olan İbrahim Amidi'ye ait olduğu yönünde kuşku bulunmamaktadır.<sup>20</sup>

Memlûk mushaflarının dikkate değer hâmlerinden biri de 1382 yılında Kalavunların iktidarına son veren Sultan Berkuk'tur. Sultan Berkuk Burci Memlûklerin ilk hükümdarı olmuştur. Tahta oturduğu ilk yıllarda her ne kadar Türkmen isyanlarıyla karşılaşmış olsa da dengeli bir siyaset izleyerek ayakta durmayı başarmıştır.<sup>21</sup> Bu sırada Timur bütün ön Asya'yı tehdit edecek bir hareketi başlatmıştı. Bu tehdiye karşı dış politikada Osmanlı ile iş birliği için girişimlerde bulunmuştur.<sup>22</sup> Bu girişimin izlerine Kur'ân sanatında rastlamaktayız. Bugün İnebey YEK kütüphanesinde bulunan mushafta (Türk İslam Eserleri 206) yer alan kayıt bu dönemin kültür-siyaset ilişkisi açısından kıymetlidir. Bu kayda göre mushaf, Memlûk hükümdarı Berkuk tarafından Kosova zaferinin anısına Osmanlı'ya hediye edilmiştir.<sup>23</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nde yer alan başka bir Memlûk mushafının (DİB 6342) derkenar kaydında eserin Selanik Karaferye'de bulunan Murad Hüdavendigâr Camii'ne bağışlandığı yazılıdır. Bu eserin de 14. yüzyıl sonu ile 15. yüzyıl başlarında Osmanlıların batıya karşı kazandığı topraklarda kurulan vakıflara bir jest olarak Memlûkler tarafından hediye edildiği düşünülmektedir.<sup>24</sup>

18 İsmail Yiğit, "el-Melikü'l-Eşref Şa'bân", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 67.

19 Takıyyüddin Ahmed El-Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, ed. Muhammed Abdulkadir Ata, c. 4 (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 348; Abou-Khatwa, "Calligraphers, Illuminators and Patrons: Mamluk Qur'ân Manuscripts from 1341–1412 AD in Light of the Collection of the National Library of Egypt", 369.

20 Tanındı, "Başlangıcından Osmanlı'ya Tezhip Sanatı", 253; Abdurrahim Aygün, "Osmanlılarda Silsile Geleneği ve Resimli Hanedan Silsilenameleri", (İstanbul, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 32; Zeren Tanındı, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde Ortaçağ İslam Ciltleri", *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık*, 4 (1990): res. 19.

21 Yiğit, *İslam Tarihi: Memlûkler*, 99.

22 Yiğit, *İslam Tarihi: Memlûkler*, 103.

23 Anonim, *Kutsal Risalet Yazma Mushaf Sergisi Kataloğu*, (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 58.

24 DİB 6342 numaralı Memlûk Kur'ân'ını içeren bir çalışmamız yayın aşamasındadır.



## 2. Kur'ân İstinsah Merkezleri ve Kurumsal yapılar

Memlûklerde sanatlı Kur'ân geleneğini sultanların prestij kazanma amacıyla ilgilendikleri bir alan olarak açıklamak kuşkusuz yeterli değildir. Daha önce de ifade edildiği üzere toplumun gelişen kurumsal yapısı ve değişen sosyolojiler her dönemin kitap üretimleriyle ilgili faktörleri değişken kılmaktadır. 11. yüzyılda Selçuklu Veziri Nizamülmülk'ün (ö. 1092) ülkenin farklı yerlerine inşa ettiği medreseler ile buna bağlı olarak kurduğu vakıflar; yine Fâtımî ve Eyyübî dönemlerinde öğrenim kurumlarına ve vakıflara bağlı kütüphaneler kitap kültürünü canlı tutan kurumlar olmuşlardır.<sup>25</sup> Bunun yanı sıra tüccarların ve seyyahların gezileri, ilmi hareketlilik ve ideolojik gruplaşmalar kitaba olan ilgiyi arttırmış ve Orta çağ boyunca İslam dünyasında kitap, sadece manevi boyutuyla değil, fiziki olarak da katma değeri yüksek bir meta haline gelmiştir.<sup>26</sup>

Orta çağ İslam dünyasında yukarıda sözü edilen siyasi ve kültürel hareketliliğe yön veren bütün aktörler büyük şehirlerde bulunmaktaydı. Bu sebeple aslında bir kentin tarihi ve sosyolojisi de sanat üretimlerinde değişkenliği belirleyen başlı başına bir faktördür. Konumuz özelinde meseleye değinecek olursak; Memlûkler İslam dünyasının iki büyük kentini elinde bulundurmıştır. Bunlardan ilki başşehirleri Kahire'dir. 1260 yılında Moğolları Aynicâlût savaşında yenerek kadim kentlerden biri olan Şam'ı da topraklarına katmıştır.<sup>27</sup> Böylelikle Memlûkler kültür ve sanat açısından tek merkezli değil çift merkezli bir ülke olmuştur. Her iki kentte de kitap kültüründeki canlılık 14. yüzyıl boyunca devam etmiştir. Bu dönemde Kahire ve Şam'da kitap pazarlarının kurulduğu ve bu pazarlarda kitapların yenilendiği ve restore edildiği bilinmektedir. Memlûk kütüphaneleriyle ilgili çalışma yapan Doris, Şam ve Kahire'de yalnızca kurumsal kütüphanelerde değil, şahıslara ait kütüphanelerde de içerisinde Kur'ân'ların bulunduğu nadide yazmaların varlığını ortaya koymuştur.<sup>28</sup> Sanatın bu iki kutuplu hali mushaf yazmalarında bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira iki kentte hazırlanan mushaf yazı ve süsleme açısından birbirine oldukça yakındır. Bu durum ketebe kaydı bulunmayan mushafın üretim yerinin tespit edilmesini zorlaştırmaktadır. Bu sebeple Memlûk döneminde hazırlanmış ketebe kaydı bulunmayan mushafın kütüphane kataloglarındaki üretim yeri bilgisi "Kahire veya Şam" olarak yazıldığı ve yayınlara da bu şekilde geçtiği tespit edilmiştir.<sup>29</sup>

Bir diğer önemli kent de Bağdat'tı. Memlûkler Bağdat'ta hakimiyet kuramamışlardır. Fakat 13. yüzyılın ikinci yarısında Moğolların egemenliğine giren Bağdat kısa süren bir durgunluğun ardından Kahire ve Şam'daki kültürel canlanmaya dahil olmuştur. İlhanlıların ataları Bağdat'taki birikimi tahrip etmişlerdi. Bu sebeple kültürel aktarım kısmen sekteye

25 Selçuklu ve Memlûk medreseleri için kurulan vakıfların fonksiyonları için bkz. Bahattin Keleş, "Selçuklu Medreseleri ile Memlûk Medreselerine Genel Bir Bakış", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 190 (2011): 200.

26 Doris Behrens-Abouseif, *The Book in Mamluk Egypt and Syria*, (Leiden: Brill, 2018), 83.

27 Yiğit, "Memlûkler", 90; Nimrod Luz, *The Mamluk City in the Middle East: History, Culture, and the Urban Landscape*, (New York: Cambridge University Press, 2014), 2.

28 Abdullah b. Ahmed b. ebi 'l-Karam al-Nahawî (ö. 1172), Şamlı entelektüel, yazar ve tarihçi Kasım b. Muhammed b. Yusuf el-Birzali (ö. 1339), İbrahim b. Musa el-İbnasi (ö. 1399) Memlûklerde kütüphanesinde yüklü kitap barındıranlar arasında bulunmaktadır. Doris'in listesi için bkz. Behrens-Abouseif, *The Book in Mamluk Egypt and Syria*, 34-43.

29 Örnek bir katalog için bkz. James, *Qur'ans of the Mamluks*, 227-30.

uğramıştır. Günümüze ulaşan mushaf örneklerinden bu kesintiye görmek mümkündür. İstila öncesinde Bağdat'ta ve İlhanlıların İslâmiyet'i benimsemediği evrede (13. yüzyıl boyunca) mushaf sanatında İbn el-Bevvâb (ö. 1022) ve onu takip eden Yâkût el-Müsta'simî (ö. 1299) tarzı egemendi. Fakat 14. yüzyıldan sonra İlhanlı üretimi mushaflarda değişim olmuştur. Bu dönemden günümüze ulaşmış İlhanlı Bağdat'ında hazırlanmış birçok mushaf, Kahire ve Şam'da üretilen mushaflarla yazı ve süsleme olarak neredeyse ayırt edilemeyecek düzeydedir. Özellikle 14. yüzyıldan itibaren Kahire, Şam ve Bağdat'ta hazırlanan büyük boy Kur'ân'lar İslam dünyasında ayrı bir mushaf tarzı haline gelmiştir. Hangi kentin diğerlerine öncülük yaptığıyla ilgili bir yaklaşım sergilemek zordur. Fakat 14. yüzyıl boyunca üç kentte mushaf yazımının rekabet düzeyine ulaştığı söylenebilir. Moğol istilasıyla Kur'ân stoklarının azalması bu durumun tetikleyici sebeplerindedir.<sup>30</sup>

14. yüzyıl Memlûkler vakıflara ve medreselere bağlı kütüphanecilik geleneğini devam ettirmişlerdir. Bununla birlikte Hankâh-medreseler ile türbelere bağlı kütüphaneler inşa edilmiştir.<sup>31</sup> İslam sanatında aşına olunmayan bu mekân organizasyonları Memlûklere özgüydü. Çok işlevli bu kompleks yapılar 14. yüzyılda sufiliğin sosyal yapıyı etkileyen ve iktidar düzeyinde benimsenen hâkim dini anlayış olmasıyla açıklanmaktadır. Kütüphaneleri, türbe ve hankâhlarla birleştiren mimari anlayış sufiliğin rasyonalleştirilmesi ve işlevsel hale getirilmesiyle ilgili olmalıdır. Medreseler onlara akademide saygınlık kazandırmakta, vakıflar da bürokratik açıdan ilerlemelerini kolaylaştırmaktaydı.<sup>32</sup>

Hankâh-medreseler ile vakıf kütüphanelerdeki kitap sirkülasyonunu canlı tutan bağışlardı. Çünkü sultanlar, sufiler ve entelektüeller için kitap sahibi olmanın yanı sıra bunları bağışlamak da prestij kaynağıydı. Türbe ve hankâhlara bağışlanan kitapların kayda değer bölümü Kur'ân'lardı. Buralara bağışlanan Kur'ân'lar kutuların içerisinde özel bir odada bulunmaktaydı. Kur'ân okumak için bir araya gelen sufilere bu Kur'ân'lar dağıtılmaktaydı. Kur'ân dağıtmak için ücret mukabilinde çalışan görevlilerin bulunduğu günümüze ulaşan vakıf kayıtlarından anlaşılmaktadır.<sup>33</sup> Kuşkusuz bunların çoğu özel tasarıma sahip mushaflar değillerdi; fakat bağışlanan eserler arasında nadide eserlerin de olduğu bilinmektedir. Doris, Sultan Eşref şaban döneminde medrese-hankâhlarda Yâkût el-Musta'simî ve İbnü'l-Bevvâb'ın yazmış olduğu Kur'ân'ların bulunduğu bilgisini vermektedir.<sup>34</sup>

### 3. Mushaflarda Kullanılan Yazı Türleri

Mushaf yazımı ve sayfa tasarımı günümüze gelene kadar farklı safhalardan geçmiştir. Günümüze ulaşan en eski Kur'ân'lar bugün aşına olunan tasarımdan oldukça uzaktır. Bunlar, çoğunlukla parşömen üzerine kufî hatla yazılmış yatay formatta hazırlanmış mushaflardı. Freer

30 Almut Von Gladib, "Suriye, Filistin ve Mısır: Eyyubiler, Memlûkler ve Haçlılar/Bezeme Sanatları", içinde *İslam Sanatı ve Mimarisi*, ed. Markus Hattstein ve Peter Delius, (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2007), 194.

31 Luz, *The Mamluk City in the Middle East*, 107; Behrens-Abouseif, *The Arts of the Mamluks in Egypt and Syria*, 16; Petry, "A Paradox of Patronage During the Later Mamluk Period", 195.

32 Behrens-Abouseif, *The Book in Mamluk Egypt and Syria*, 20.

33 James, *Qur'ans of the Mamluks*, 32.

34 Behrens-Abouseif, *The Book in Mamluk Egypt and Syria*, 24.

Galery of Art ve Türk İslam Eserleri Müzesi'nde bulunan folyolarda olduğu gibi her sayfa kufi hatla yazılmış 5 satır içermektedir (Ek 1). Kur'an'ın tamamının yazıldığı düşünüldüğünde ortaya zahmetle hazırlanmış hacimli eserler çıkmaktadır. 10. yüzyıla gelindiğinde bu modanın aniden sona erdiği görülmektedir. Bürokrasinin gelişimi, yazı türlerinin çeşitlenmesi, kâğıt ithalatının yaygınlaşması ve Bağdat'ta kâğıt üretiminin başlaması gibi sebepler bu sayfa modelinin sona ermesinin önünü açmıştır.<sup>35</sup> Öncekiyle kıyaslandığında yeni tasarımın iki amacı vardı: kolay yazılabilir ve kolay taşınabilir olması. Bu tasarım modeli kuşkusuz kitap kültürünün yaygınlaşmasıyla ilgili bir durumdu. Zira dini ilimlerin tedviniyle başlayan süreç ve Abbasi dönemindeki çeviri faaliyetleri gibi iki temel faktör muhtemelen bu yeni tasarıma geçişi hızlandırmıştır. Kuşkusuz bu değişim tek boyutlu değildi. Dikey formatlı mushaf tasarımı her sayfaya çokça satır yazma olanağı veren nesih ve reyhani gibi küçük karakterli yazı türlerinin ortaya çıkışını ve yaygınlaşmasına olanak vermiştir.

Dikey sayfa tasarımında bir konsensus sağlanmış ve Kur'an yazım geleneğinde Bağdat okuluna gelene kadar yazı giderek küçülmüştür. Mushafların daha kolay yazılabilmesi, hızlı çoğaltılması ve kolay taşınabilmesine yönelik bu çizgi sanatlı kitapları da kapsamaktaydı. İbnü'l-Bevvâb, Yâkût ve takipçilerinin yazmış olduğu Kur'an'lar bu nitelikteydi. Fakat Türk ve Moğol hanedanlarının İslam dünyasında etkili olduğu 12. yüzyıldan sonra bu çizgi sekteye uğramıştır. Abbasi hanedanının siyasal açıdan etkisini yitirmesi ve Moğol istilasıyla ortadan kalkmasıyla birlikte dinin koruyucusu, hamisi gibi sıfatlar taşıyan Selçuklu, Memlûklü ve İlhanlı sultanları büyük boy gösterişli Kur'an'lar hazırlamışlardır. Altın yıldızın bolca kullanıldığı geometrik formlar ve bitkisel motiflerle süslü mushaflar hazırlamak sultanlar için abidevi camiler inşa etmek kadar değerliydi. Büyük formatta gösterişli Kur'an'lar hazırlamak İlhanlılar için muhtemelen daha kıymetliydi. Çünkü atalarının Bağdat'taki kütüphanelerde korunan binlerce cilt Kur'an'ı yakmasının ardından henüz elli küsur sene geçmişti. İlhanlı hükümdarı Olcayto (1304-1316) için hazırlanmış Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde korunan büyük boyutlu cüzler, Bağdat üretimi mushafların nitelikli örnekleri arasındadır (Ek 2).

14. yüzyıl Memlûk ve İlhanlı coğrafyalarında büyük ebatlı Kur'an'ların tasarım açısından dikkat çeken bir özelliği de aynı sayfada metnin farklı hat türleriyle yazılmış olmasıdır. Bu düzende sayfanın üst ve alt (bazen orta) satırlarında büyük boyutlu muhakkak veya sülüs hat; ara satırlardaysa küçük boyutlu nesih veya reyhani hat kullanılırdı. Bu mushaf tarzının kökenleri tartışmalıdır. Muhittin Serin, bu tasarım modelinin İbnü'l-Bevvâb ile başladığını, Yâkût okuluyla geliştiğini ifade etmektedir.<sup>36</sup> James ise doğuda gelişen bu tarzın Yâkût'un öğrencileriyle ilişkilendirildiğini; fakat Yâkût'un ölümünden önceki döneme tarihlenen bu tarzda hazırlanmış tek bir örneğin günümüze ulaşmadığını belirtmiştir. James'e göre bu tarz ilk olarak 12. yüzyıl İran'da ortaya çıkmış daha sonra Anadolu'da popüler olmuştur.<sup>37</sup>

35 Simon Rettig, "Allah'ın Kelâmını Şekillendirmek: Kur'an'ın 1000 ve 1700 Arası Görsel Kodifikasyonları", içinde *Kur'an Sanatı: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Hazineleri*, (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 83.

36 Muhittin Serin, *Hat Sanatı Tarihi: Ekoller ve Takipçileri*, c. 1 (İstanbul: Kubbealtı Akademisi, 2019), 139.

37 James, *Qur'ans of the Mamluks*, 21.

Bu mushaf tarzının herhangi bir sanatçı, okul veya coğrafyayla ilişkilendirilmesinden önce bu modelin yalnızca saray himayesinde hazırlanan gösterişli eserlerde denendiğini hatırlatmak yerinde olacaktır. Yukarıda da ifade edildiği üzere mushaflar başlangıcından itibaren aslında küçülmeye doğru bir ivme kazanmıştı. Fakat 12. yüzyıldan itibaren önce Selçuklu, ardından Memlûk ve İlhanlı sultanları eliyle gösterişli sanat yapıtlarına dönüştürüldü. Sarayın himayesinde hazırlanan bu devasa sanatlı mushaflar sırf okunmak için hazırlanmamıştı. Bu sebeple dönemin usta hattatları yer yer olağan yazım tarzının dışına çıkarak bütün hünerlerini göstermekteydiler. Kullanılan altın mürekkepler, sıra dışı yazı stilleri ve gösterişli serlevhalar bu amacın bir neticesiydi. Dolayısıyla bu mushaf tarzı bir saray dili olarak orta çağ hanedanlarının sanat politikasıyla iniltilidir.

Memlûk sanatlı Kur'ân yazmaları genellikle geometrik motiflerden oluşan bir zahriye sayfasıyla başlamaktadır. Zahriyenin ardından çift sayfa simetrik tasarıma sahip serlevha yer almaktadır. Tek ciltli Kur'ân nüshalarının zahriye sayfalarında diğer türlerde olduğu gibi ithaf kaydı bulunmaktadır. Cüzlerdeyse genellikle cüz numarası yazılmıştır. Çift sayfa serlevhalaradaysa sağ tarafa Fatıha suresi, sol tarafa ise Bakara suresinin ilk ayetleri yazılmıştır. Serlevhanın çift sayfa ve simetrik olarak tasarlanması ilk olarak Abbasi döneminin sonlarında Yâkût'un yazmış olduğu Kur'ân'larda karşımıza çıkmaktadır. Bu uygulama 14. yüzyılda artık standart bir hal almış ve Memlûk başta olmak üzere çağdaşı olan İlhanlı ve Anadolu beylikler döneminde devam etmiştir. Fakat serlevhanın sol sayfaya Bakara suresinden kaç ayetin yazılacağı henüz belirginleşmemişti. Burası halen hattatın inisiyatifindeydi. Serlevhanın sağ tarafına yazının türü ve sayfanın ebadına göre Fatıha suresi yazılırdı. Karşı sayfanın ilk sayfayla simetrik olması için Fatıha suresinin satır sayısı ölçüsüne denk gelecek şekilde Bakara suresinden ayetler yazılırdı. Bu sebeple Memlûk Kur'ân'larının serlevhalarına yazılan ayetler farklılık göstermektedir.<sup>38</sup>

14. yüzyıldan itibaren Memlûk mushafları genel itibarıyla iki yazı türü ile kaleme alınırdı. Büyük boy Kuranlarda muhakkak, küçük boy kuranlarda reyhani yazının tercih edildiği görülmektedir. Serlevha ve zahriyelerin alt ve üst panellerindeyse yer yer kufi ve sülüs hattın kullanıldığı örneklerle karşılaşmaktayız. Dönemin geleneği olarak zahriye ve serlevhalar altın mürekkeple yazılıp kenarları siyah mürekkeple tahrirlenirdi.<sup>39</sup> Sultan Baybars için hazırlanmış yedi cüzlü Kur'ân (BL Add. MS. 22406) ise diğer örneklerden farklı olarak tamamı altınla yazılmış nadide bir örnektir. Eserin farklılığı bununla sınırlı değildir. Yazı türü de diğer örneklerden farklılaşmaktadır. Hattının muhakkak olmadığı aşikardır. Bu mushafı detaylı olarak müstakil bir bölümde ele alan David James dönemin kaynaklarından referans göstererek bu yazının sülüs-i aş'ar olduğunu ifade etmiştir. Konuyla ilgili doktora tezinde Abu Khatwa da bu görüşleri tekrar etmiştir.<sup>40</sup> David James, Baybars Kur'ân'ında bu yazı çeşidinin kullanılmasıyla ilgili olarak şu görüşleri aktarmıştır:

38 Örnek olarak TSMK EH 151 Kur'ân için bkz. Serin, *Hat Sanatı Tarihi: Ekoller ve Takipçileri*, 1:140.

39 Serin, *Hat Sanatı Tarihi: Ekoller ve Takipçileri*, 1:146.

40 Abou-Khatwa, "Calligraphers, Illuminators and Patrons: Mamlûk Qur'ân Manuscripts from 1341–1412 AD in Light of the Collection of the National Library of Egypt", 12.

“...Bu yazı Kahire’de sure başlıklarını yazmak için kullanılmaktaydı. Hattat neden bir daha hiçbir Kur’ân’da kullanılmayacak olan bir yazıyı tercih etti. Sultan Şaban dönemindeki hattatlar gibi muhakkak hat kullanması beklenebilirdi. Muhakkak hat, Memlûk sınırları dışında Bağdat ve Musul’da sultanlar için hazırlanmış olan Kur’ân’larda kullanılmıştır. Memlûklerdeki en eski muhakkak hatlı Kur’ân 1320 tarihlidir ve bu Kur’ân celi (iri) muhakkak ile yazılan 1360-70 yılları arasındaki tarzdan oldukça uzaktır. Ayrıca sorulardan biri de bu dönemde İlhanlı sarayı için hazırlanan büyük boyutlu Kur’ân’ların Mısır’da olup olmadığıdır. Bu soruya net bir cevap vermek mümkün görünmemektedir. En azından Baybars Kur’ân’ının üretildiği dönemi takip eden yirmi yılda işaret edeceğimiz bir örneğin olmadığını söyleyebiliriz. Önceki dönemden de günümüze ulaşan örnek yoktur. Memlûklerin bu tarz bir Kur’ân yazım geleneği yoksa, onların kullandığı geleneksel bir yazı türü var mıydı? Elde bulunan örneklerle göre bunun cevabı hayır olacaktır. Bu dönemden bildiğimiz Kur’ân’ların çoğu muhakkak ve reyhaniyle değil sülüs ve nesih hatla yazılmıştır. Memlûklerin muhakkak ve reyhaniye rağbet etmedikleri açıktır...”<sup>41</sup>

James bu görüşleriyle mushaf yazımında Bağdat ile Kahire arasında temel farklılıkların bulunduğu dikkat çekmiştir. Özetle muhakkak yazı çeşidinin erken Memlûk evresinde bilinen bir yazı çeşidi olmadığını, bu hat türünün Memlûklere yabancı olduğunu; fakat Bağdat’ta yaygın olarak kullanıldığını ifade etmektedir. James’e göre Memlûkler bu yazı çeşidini 14. yüzyılın ikinci yarısına doğru Bağdat okulundan etkilenerik tercih etmeye başlamışlardır. Dolayısıyla James’e göre mushaf yazımında henüz bir gelenek oluşmadığından Baybars Kur’ân’ında yazı türü olan sülüs-i aş’ar ancak hattatın kişisel bir tercihi olarak kabul edilebilir.

Muhakkak ve reyhani hattın 13. yüzyılda Yâkût el-Mustasîmi’nin katkılarıyla ön plana çıktığı bilinmektedir.<sup>42</sup> Bu sebeple Bağdat’ın bu konuda öncü olduğu kabul edilmektedir. Fakat 14. yüzyılın başlarına kadar başkent Kahire’de muhakkak hattın bilinmemesini zor bir ihtimal olarak değerlendirmekteyiz. Abu Khatwa’nın listesine aldığı Baybars Kur’ân’ından önce hazırlanmış üç Kur’ân’ın muhakkak hatla yazılması Kahire’de bu hattın bilindiğini göstermektedir. Ayrıca dönemin tarihçilerinden Safedî, *el-Vâfi* ile *el-Ayân* eserlerinde hattat İbn el-Vahîd’in Irak’a gittiğini ve Yâkut el-Müsta’sîmi ile tanıştığı bilgisini vermektedir. Ayrıca Safedî, onun muhakkak ve reyhani türünde usta bir hattat olduğunu belirtmiştir.<sup>43</sup> Hangi tarihte Irak’ta olduğu bilinmemektedir. Fakat ünlü hattat Yakût’un ölüm tarihi Baybars Kur’ân’ının yazımından öncedir. Bu bilgilerden hattatın Bağdat okulunu ve muhakkak-reyhani türünü bildiği ortaya çıkmaktadır.

Eserle ilgili problemlili konulardan biri de mushafın hangi hat türüyle yazıldığıdır. Muhittin Serin, hat sanatının tarihini konu aldığı kitap çalışmasında bu mushaftan bir sayfaya yer vermiş ve görsel bilgisinde hat türünü tevki’ olarak tanımlamıştır.<sup>44</sup> Hat türünün belirlenmesi

41 James, *Qur’ans of the Mamlûks*, 38.

42 Nihat M. Çetin, “Aklâm-ı Sitte”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 279.

43 Ebü’s-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *A yanü’l-asr ve a’vanü’n-nasr*, ed. Ali Ebu Zeyd vd., c. 4, (Dimaşk: Darü’l-Fikr, 1998), 467; Ebü’s-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, ed. Ahmed el-Arnâvud, c. 3, (Beyrut: Dar İhya et-Turas el-Arabî, 2000), 125.

44 Serin, *Hat Sanatı Tarihi: Ekoller ve Takipçileri*, 1:67.

Baybars Kur'ân'ıyla ilgili bu tartışmanın kilit noktasıdır. Bu tartışmanın odağında hattatın kendisi bulunmaktadır. Bu sebeple öncelikle hattat hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Dönemin bilginlerinden Safedî'nin eserlerinde hattatın tam künyesi Muhammed bin Şerif bin Yusuf ibn el-Vahîd (ö. 1311) olarak geçmektedir. Müellifin *el-Vâfi* ile *el-Ayân* adlı eserlerinde hattatla ilgili olarak önemli bilgiler verilmektedir. Bunlardan en ilginç hokkasına şarap karıştırmakla suçlandığı bilgisidir. Bu sıra dışı bilginin yanı sıra Safedî, ibn el-Vahîd'i çok iyi yazı yazmakla bilinen, şık giyimli ve cesur biri olarak tanımlamaktadır. Sultan Baybars Çeşnigar, konumuzu teşkil eden meşhur Kur'ân'ın yazım işini ona vermiştir. Safedî bu Kur'ânla ilgili de önemli bilgiler vermiştir: Baybars için altın mürekkeple yedi ciltlik Kur'ân yazdığını ve karşılığında 1600 veya 1400 dinar aldığını belirtmiştir. Yazı yazmadaki şöhreti onun bürokrasidedi ilerlemesini kolaylaştırmış olmalı ki inşa katipliği görevine getirilmiştir.<sup>45</sup>

Safedî her iki eserinde de hattatın Baybars Kur'ân'ı'nı sülüs-i aş'ar (kalem-i sülüs-i aş'ar) ile yazdığını kaydetmiştir. Fakat bu yazının nasıl bir tür olduğu konusunda net bilgiye sahip değiliz. David James bu yazıyı sülüs ile muhakkak arası bir yazı türü olarak tanımlamıştır.<sup>46</sup> Aklam-ı sitte dışında kalan bu yazı türü hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Fakat isminden de anlaşılacağı üzere sülüsün bir alt çeşididir. Muhakkak yazı ile sülüs arasında dik harflerin uzunluğunda, çanak formlarının genişliğinde ra ve vav gibi harflerin yazılışında bariz farklılıklar bulunmaktadır. Bu sebeple sülüs-i aş'ar hattını muhakkak ile ilişkilendirmek zordur. Bu yazının tevki' yazıyla ilişkilendirilmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu yaklaşımı birkaç gerekçeyle temellendirmek mümkündür. Öncelikle tevki hat, sülüs hattın kurallarına bağlıdır. Fakat birtakım özelliklerle sülüs hattan ayrılmaktadır. Bunlardan ilki bu hat türünde harflerin sülüs harflere nispeten biraz daha küçültülmüş olmasıdır. Diğer özelliği ise kimi harflerin birleştirilmesi ve yazının daha yuvarlak bir görünüme sahip olmasıdır. Baybars Kur'ân'ında bu özellikleri görmek mümkündür. Birinci cüz y. 11b'de بالير kelimesinde Bâ harfi ile lam-elif birleşimi, y. 5a ve 17a'da قالو kelimesindeki elif ve lam birleşimi, yine yaprak 17a'da kendisinden sonraki harfle birleşmeyen vav harfi ile nun birleşimi örnek olarak verilebilir (Ek 3, 4, 5, 6). Özellikle elif harfinin lam ile birleşimi tevki yazıda sıklıkla görülen bir durumdur. Bir diğer gerekçe de tevki' hattın kullanım alanıyla ilgilidir. Bu hat türü daha çok divan yazışmalarında kullanılmıştır. Bunun yanı sıra erken Osmanlı'da kimi tomar veya kitap halinde hazırlanmış vakfiyelerde de tercih edilmiştir.<sup>47</sup> İbn el-Vahîd'in inşa katipliği görevi göz önünde bulundurulduğunda onun bu yazı türüne çok yabancı olmadığı söylenebilir.

45 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 3:125.

46 James, *Qur'ans of the Mamlûks*, 38.

47 Sadberk Hanım Müzesi'nde bulunan vakfiyeler için Bk. Zeren Tanındı, *Yazıda Ahenk ve Renk: Sadberk Hanım Müzesi Koleksiyonundan Sanatlı Kitaplar Belgeler ve Hüsn-i Hatlar*, c. 1 (İstanbul: Sadberk Hanım Müzesi, 2019), 363-67; kat. 88-91. Sabancı Müzesi koleksiyonunda bulunan vakfiyeler için Bkz. "Sultan II. Bayezid tuğralı vakfiye" (Erişim 04 Ekim 2022); "Vakfiye" (Erişim 04 Ekim 2022). SSM 190-0591 ve SSM 190-0413 envanter numaralı vakfiyeler II. Bayezid dönemine aittir. SSM 190-0591 vakfiyesinin başına tevki hatla besmele yazılmıştır. Altınla yazılan ve çevresi siyah mürekkeple tahrirlenen bu besmele Baybars Kur'ân'ının hattıyla aynı tür olduğuna gösterir niteliktedir.



Tevki' yazı türünün kitap sanatlarında asıl kullanıldığı yerler zahriye ve hatime sayfalarıdır. Zahriye sayfasında çoğunlukla eserin hamisi olan sultanın ismi, duayla birlikte anılmaktadır. Bu sebeple zahriyeler, bir kitabın en değerli sayfalarıdır. Bu sayfadaki yazılar çoğunlukla altın mürekkeple ve tevki hatla yazılmaktadır. Bir kitabın en değerli sayfalarının tevki' hatla üstelik altın mürekkeple yazılmış olması manidardır ve bu yazı türünün sık kullanılmayan kıymetli bir yazı türü olduğuna işaret etmektedir. Üstelik saray için hazırlanmış eserlerde altın mürekkep ve tevki' hat birlikteliği Orta çağ boyunca devam eden bir uygulama olmuştur.

Baybars Kur'ân'ı, yukarıda da ifade edildiği üzere tamamı altınla yazılan nadir bir örnektir. Tamamının veya metnin bir bölümünün altınla yazıldığı az sayıda örnek günümüze ulaşmıştır. Diğer bir örnek olan Olcayto Kur'ân'ında yaygın bir gelenek olarak muhakkak hat kullanılmıştır.<sup>48</sup> Hattat İbn el-Vahid baybars Kur'ân'ında dönemin geleneğinin dışına çıkmış ve sıra dışı bir hat türü tercih etmiştir. Altın mürekkep kullanarak tevki ile sülüs arası bu yazı tercihi ancak sultana benzersiz bir mushaf takdim etme gayesiyle açıklanabilir.

#### 4. Mushaf Süslemeleri

Memlûk tezhip sanatının temel problemlerinden biri kendi içerisinde bir dönem ayrımının olup olmadığıdır. Bu konuda David James ve Zeren Tanındı'nın çalışmalarındaki bulgular yol gösterici olacaktır.

13. yüzyıl'dan günümüze ulaşan Memlûk Kur'ân'ları daha önce belirtildiği üzere Abou Khatwa'nın tespit ettiği üç eserden ibarettir. Bu sebeple 13. yüzyıl Memlûk mushaf tezyinatıyla ilgili bilgi sahibi değiliz. Bununla birlikte 11. yüzyıldan itibaren Selçuklu sanatında görülen çok kollu yıldızlardan oluşan geometrik süslemenin 14. yüzyıl Memlûk, İlhanlı ve Anadolu beylikler dönemi kitap sanatlarına uzanmış olması erken devir Memlûk mushaf süslemeleri hakkında ipucu vermektedir. Günümüze ulaşan eserlere dayanarak 14. yüzyıl ile başlatılan Memlûk tezhip sanatının bu evresi belirgin karakteristik özellikler taşımaktadır. Bu dönemde tezhip sanatı çerçevesinde incelenen eserlerin çoğu Kur'ân'lardır. 14. yüzyılın başından itibaren Sandal lakabıyla bilinen müzehhip Ebubekir, Aydoğdu bin Abdullah el-Bedri ve Muhammed İbn Mubadir Memlûk sarayı için hazırlanan eserlerde çalışmışlardır. Bu dönemde serlevha ve zahriye sayfalarının merkezine ana kompozisyon olarak çok kollu yıldızlardan oluşan geometrik formlar; enli dış pervazlarınsa sarmal rumilerden oluşan süsleme uygulanmıştır.<sup>49</sup>

Kökleri 11. yüzyıla dayanan çok kollu yıldız motifinin merkeze alındığı ve buna iri rumilerin eşlik ettiği bitkisel bezeme programı Memlûk mushaflarında başlangıcından 14. yüzyılın ortalarına kadar devam ettiği söylenebilir. Bu dönem Memlûk tezhip sanatının klasik evresi olarak tanımlanabilir.

48 James, *Qur'ans of the Mamlûks*, 92. cat. 40.

49 Klasik Memlûk tezhip sanatının karakteristik özelliği olan çok kollu yıldızlardan oluşan geometrik formlar 11. yüzyıldan itibaren Selçuklu İran, Anadolu ve Irak coğrafyasında başta mimari olmak üzere ahşap, maden ve taş eserlerde karşımıza çıkmaktadır. Örnekler için Bkz. Gönül Öney, *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları: Architectural Decoration and Minor Arts in Seljuk Anatolia*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1988), 117,119,144,145.

Memlûk tezhip sanatındaki belirgin değişim Sultan Eşref Şaban için hazırlanan mushafları süsleyen müzehhip İbrahim Amidi ile başlamaktadır. Müzehhip Amidi, kimi eserlerinde çok kollu yıldızları tamamen terk ederek İslam tezhip sanatındaki değişimin öncülerinden biri olmuştur. Her ne kadar geometrik süsleme anlayışı 14. ve 15. yüzyıl boyunca Memlûklerde varlığını devam ettirmiş olsa da Zeren Tanındı'nın ifade ettiği üzere onun süsleme anlayışının titreşimleri önce Celayirli, sonra Timurlu, oradan da Osmanlı müzehhiplerine uzanacaktır. Bu dönemden itibaren serlevha ve zahriyelerde hem renk hem de motif skalasının zenginleştiği, ince işçiliğin ve yoğun süslemenin belirgin olduğu görülmektedir.<sup>50</sup>

Sultan Eşref Şaban dönemindeki bu değişim aslında şaşırtıcı değildir. Günümüze ulaşmış Kur'ân'ların çoğunun bu dönemde hazırlandığını, şecere gibi farklı tür sanatlı el yazmalarının denendiğini belirtmiştik. Müzehhipler bu dönemde klasik olan formlarda da birtakım değişiklikler yapmışlardır. James'in poligon adını verdiği bir grup eser serlevha ve zahriye tasarımları açısından erken Memlûk döneminden farklılaşmaktadır. Daha kontrollü bir görünüm için çok kollu yıldız formu dikdörtgen yerine kare içerisine alınmıştır. Kimi eserlerde çok kollu yıldız motiflerinin aralarına birbirini tekrar eden oval palmetler yerleştirilmiştir. Rumi motifinin yanı sıra nilüfer çiçeğinin süsleme motifi içerisinde yer aldığı görülmektedir.<sup>51</sup>

Memlûk tezhip sanatında klasik üslup 15. ve 16. yüzyıllarda da korunmuş fakat İbrahim el-Âmidî'nin çizgisiyle kaynaştırılarak devam etmiştir. 15. yüzyılda İran coğrafyasında Timurlu çağı başlamış ve bu çağda Timurlu sanatkarların süsleme anlayışı tezhip sanatında belirleyici olmuştur. Geometrik formlara dayanan tasarımların yanı sıra mushaflarda detaylı çalışılmış bitkisel bezeme programları görülmektedir.

## Sonuç

14. yüzyıl, mushaf sanatında dikkate değer bir gelişimin yaşandığı çağdır. 13. yüzyılda meydana gelen siyasal olaylar, sosyo-politik ortam ve bunlara bağlı olarak değişen sanat-patronaj ilişkisi bu değişimin temel aktörlerindedir. Moğol istilası esnasında Bağdat kütüphanelerinde bulunan binlerce cilt mushafın yok edilmesi, Memlûk saltanatının yükselişi ve İlhanlıların İslamiyet'i benimsemesi mushaf sanatına yön veren gelişmelerdir. 14. yüzyıl ile birlikte başta mushaflar olmak üzere el yazması eserlerin hazırlanması saray gözetiminde sistemli bir hal almıştır. Kahire ve Dımaşk gibi Memlûk kentleri büyük bir istinsah faaliyetine sahne olmuştur. Memlûk sultanları bu kentlerde kurdukları vakıflara, inşa ettikleri medrese, türbe ve hankâhlara Kur'ân bağışı yapmayı bir gelenek haline getirmiştir. Bu kurumların nitelikleri ve fonksiyonları mushafların biçimsel özelliklerini de çeşitlendirmiştir. Muhakkak ve reyhani hatla yazılmış büyük boy tek cilt veya cüzler halinde hazırlanmış mushaflar bu dönemde rağbet görmüştür. Her ne kadar büyük boy Kur'an yazım geleneği geçmiş yüzyıllarda başlamış olsa da Memlûk mushafları gerek yazı gerek süsleme açısından daha nitelikli ve kendine özgüdür.

50 Tanındı, "Başlangıcından Osmanlı'ya Tezhip Sanatı", 251.

51 James, *Qur'ans of the Mamlûks*, 185.



Altın mürekkebin kullanıldığı yazı programı, çok kollu yıldız ve uzantılarıyla oluşturulan geometrik formlu süslemeler Memlûk dönemi mushaf sanatının karakteristik özelliklerindedir.

Bugün dünyanın farklı kütüphanelerinde sayısını henüz kestiremediğimiz binlerce cilt Memlûk mushafı bulunmaktadır. Bunlardan nitelikli olan bir bölümü incelemeye konu olmuştur. Henüz incelenmemiş veya tespit edilmemiş mushaflar oldukça fazladır. Memlûk mushaf sanatında malzemenin bolluğu araştırmalar açısından bir avantajdır. Fakat mushafların dünyanın farklı yerlerine dağılmış olması, birçoğunun ketebe, mülkiyet kaydı veya sanatçı imzası gibi eserin sanat tarihi açısından değerlendirilmesini kolaylaştıracak kodikolojik bilgiler içermemesi veya günümüze ulaşmamış olması ise araştırmalar için dezavantajdır.

Memlûk mushaflarının yazı ve süsleme özellikleri araştırmalar açısından problemler alanlar içermektedir. Muhakkak ve reyhani hattın dönem içerisindeki evrimi ile Kahire, Dımaşk ve Bağdat gibi merkezlerde hazırlanan Kur’ân’lardaki yazılar arasındaki farklılıklar dikkate değer sorunlardandır. Baybars Kur’ân’ında hattatın bilinmeyen ve sadece kimi kaynaklarda adı geçen sülüs-i aş’ar hattını tercih etmesi ve bu yazı türünün özellikleri başlı başına irdelenmesi gereken bir konudur. Mushaf tezyinatıyla ilgili temel problem ise 267 yıllık Memlûk döneminde süsleme açısından bir sınıflandırmanın mümkün olup olmadığıdır. Memlûk mushaf tezyinatıyla ilgili yapılmış değerli çalışmalar bu konuda yeni çalışmalara yol göstermektedir. İlerde daha fazla eserin gün yüzüne çıkarılıp çalışılmasıyla henüz aydınlatılmamış dönemler daha belirgin hale gelecektir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Abou-Khatwa, Noha. “Calligraphers, Illuminators and Patrons: Mamluk Qur’ân Manuscripts from 1341–1412 AD in Light of the Collection of the National Library of Egypt”. University of Toronto, 2017.
- Anonim. *Kutsal Risalet Yazma Mushaf Sergisi Kataloğu*. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.
- Atıl, Esin. *Renaissance of Islam: Art of the Mamluks*. Smithsonian Institution Press, 1981.
- Ayğan, Abdurrahim. “Osmanlılarda Silsile Geleneği ve Resimli Hanedan Silsilenameleri”. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Behrens-Abouseif, Doris. *The Arts of the Mamluks in Egypt and Syria: Evolution and Impact*. Bonn: Bonn University Press, 2012.
- . *The Book in Mamluk Egypt and Syria*. Leiden: Brill, 2018.
- Brinner, William M. “The Struggle for Power in the Mamluk State: Some Reflections on the Transition from

- Bahri to Burji Rule.” İçinde *Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists, New Delhi, 4-10 January 1964*, 231-34. New Delhi, 1964.
- Çetin, Nihat M. “Aklâm-ı Sitte”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2:276-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- El-Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed. *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. Editör Muhammed Abdulkadir Ata. 8 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Farhad, Massumeh. *Kur'an Sanatı: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Hazineleri*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2016.
- Gladib, Almut Von. “Suriye, Filistin ve Mısır: Eyyubiler, Memlûkler ve Haçlılar/Bezeme Sanatları”. İçinde *İslam Sanatı ve Mimarisi*. editör Markus Hattstein ve Peter Delius. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2007.
- Hamzah, Khâlid. *Late Mamluk Patronage: Qansuh Al-Ghuri's Waqf and His Foundation in Cairo*. Universal-Publishers, 2009.
- James, David. *Qur'ans of the Mamluks*. London: Alexandria Press, 1988.
- Keleş, Bahattin. “Selçuklu Medreseleri ile Memlûk Medreselerine Genel Bir Bakış”. *Türk Dünyası Araştırmaları*. 190 (2011): 195-207.
- Kenney, Ellen V. *Power and Patronage on Display: Mamluk Art in the New Galleries at the Metropolitan Museum*. EB-Verlag, 2013.
- Lapidus, Ira M. “Mamluk Patronage and the Arts in Egypt: Concluding Remarks”. *Muqarnas* 2 (1984): 173-81. <https://doi.org/10.2307/1523064>.
- Luz, Nimrod. *10 Icons of Power and Religious Piety: The Politics of Mamlûk Patronage*. Brill, 2014. [https://doi.org/10.1163/9789004279667\\_012](https://doi.org/10.1163/9789004279667_012).
- . *The Mamluk City in the Middle East: History, Culture, and the Urban Landscape*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Öney, Gönül. *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları: Architectural Decoration and Minor Arts in Seljuk Anatolia*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1988.
- Petry, Carl F. “A Paradox of Patronage During the Later Mamluk Period”. *The Muslim World* 73. 3-4 (Ekim 1983): 182-207. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1983.tb03264.x>.
- Rettig, Simon. “Allah'ın Kelâmını Şekillendirmek: Kur'an'ın 1000 ve 1700 Arası Görsel Kodifikasyonları”. İçinde *Kur'an Sanatı: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Hazineleri*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *A'yanü'l-asr ve a'vanü'n-nasr*. Editör Ali Ebu Zeyd, Mahmud Salim Muhammed, Nebil Ebu Amse, ve Muhammed Mev'ud. 6 cilt. Dımaşk: Darü'l-Fikr, 1998.
- . *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Editör Ahmed el-Arnâvud. 29 cilt. Beyrut: Dar İhya et-Turas el-Arabî, 2000.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatı Tarihi: Ekoller ve Takipçileri*. 2 cilt. İstanbul: Kubbealtı Akademisi, 2019.
- Steenbergen, Jo Van. *Order Out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*. Leiden: Brill, 2006.
- Tanıncı, Zeren. “Başlangıcından Osmanlı'ya Tezhip Sanatı”. İçinde *Hat ve Tezhip Sanatı*. 243-83. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2015.
- . “Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde Ortaçağ İslam Ciltleri”. *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık*. 4 (1990): 102-49.
- . *Yazıda Ahenk ve Renk: Sadberk Hanım Müzesi Koleksiyonundan Sanatlı Kitaplar Belgeler ve Hüsn-i*

*Hatlar*. 2 cilt. İstanbul: Sadberk Hanım Müzesi, 2019.

- Uludağ, Süleyman. “İbn Haldun”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 19:538-43. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- The British Library. “Volume one of a seven-volume Qur’an commissioned by Rukn al-Dīn Baybars, later Sultan Baybars II”. Erişim 05 Ocak 2023. [https://access.bl.uk/item/viewer/ark:/81055/vdc\\_100056070006.0x000001](https://access.bl.uk/item/viewer/ark:/81055/vdc_100056070006.0x000001).
- Yiğit, İsmail. “el-Melikü'l-Eşref Şa‘bân”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29:66-67. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- . *İslam Tarihi: Memlûkler*. İstanbul: Kayıhan, 1991.
- . “Memlûkler”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29:90-97. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zeydan, Corci. *İslam Uygarlıkları Tarihi*. Çeviren Nejdet Gök. 2 cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- SSM, Sakıp Sabancı Müzesi. “Sultan II. Bayezid tuğralı vakfiye”. Erişim 04 Ekim 2022. <https://digitalssm.org/digital/collection/Kitapvehat/id/179812/rec/3>
- SSM, Sakıp Sabancı Müzesi. “Vakfiye”. Erişim 04 Ekim 2022. <https://digitalssm.org/digital/collection/Kitapvehat/id/103901/rec/4>
- The British Library. “Volume one of a seven-volume Qur’an commissioned by Rukn al-Dīn Baybars, later Sultan Baybars II”. Erişim 05 Ocak 2023. [https://access.bl.uk/item/viewer/ark:/81055/vdc\\_100056070006.0x000001](https://access.bl.uk/item/viewer/ark:/81055/vdc_100056070006.0x000001).

## Ekler



Ek 1: Abbasi dönemi (9. Yy) Kur'ân folyosu, Freer Gallery of Art, F. 1930.60.<sup>52</sup>



Ek 2: İlhanlı dönemi (1307-8) Kur'ân-ı Kerim, Türk ve İslam Eserleri Müzesi TİEM 538.<sup>53</sup>

52 Farhad, *Kur'an Sanatı*, 20.

53 Rettig, "Allah'ın Kelâmını Şekillendirmek: Kur'an'ın 1000 ve 1700 Arası Görsel Kodifikasyonları", 196.



Ek 3: Baybars Kur'ân'ından bir detay, İbn el-Vahîd, 1304-1306, BL, Add MS 22406, y. 17a.<sup>54</sup>



Ek 4: Baybars Kur'ân'ından bir detay, İbn el-Vahîd, 1304-1306, BL, Add MS 22406, y. 17a.<sup>55</sup>

54 “Volume one of a seven-volume Qur’an commissioned by Rukn al-Dīn Baybars, later Sultan Baybars II”, The British Library, erişim 05 Ocak 2023, [https://access.bl.uk/item/viewer/ark:/81055/vdc\\_100056070006.0x000001](https://access.bl.uk/item/viewer/ark:/81055/vdc_100056070006.0x000001).

55 “Volume one of a seven-volume Qur’an commissioned by Rukn al-Dīn Baybars, later Sultan Baybars II”.



Ek 5: Baybars Kur'ân'ından bir detay, İbn el-Vahid, 1304-1306, BL, Add MS 22406, y. 11b.<sup>56</sup>



Ek 6: Baybars Kur'ân'ından bir detay, İbn el-Vahid, 1304-1306, BL, Add MS 22406, y. 5a.<sup>57</sup>

56 "Volume one of a seven-volume Qur'an commissioned by Rukn al-Din Baybars, later Sultan Baybars II".

57 "Volume one of a seven-volume Qur'an commissioned by Rukn al-Din Baybars, later Sultan Baybars II".



## Dilbilimsel Tipoloji Ve Arapçanın Dünya Dilleri Arasındaki Yeri

### Linguistic Typology and Arabic's Place Among World Languages

Ahmet ŞEN<sup>1</sup> , Soner AKDAĞ<sup>2</sup> 



<sup>1</sup>Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye  
<sup>2</sup>Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye

ORCID: A.Ş. 0000-0003-4370-6962;  
S.A. 0000-0003-3403-5976

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Ahmet ŞEN ( Doç. Dr.),  
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye  
E-posta: ahsen5224@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 17.01.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
21.01.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
08.02.2023

**Kabul/Accepted:** 13.02.2023

**Atıf/Citation:** Sen, Ahmet ve Akdag, Soner.  
"Dilbilimsel Tipoloji Ve Arapçanın Dünya Dilleri Arasındaki Yeri". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 35-52.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1236297>

#### ÖZ

Dilbilimin önemli disiplinlerinden biri olan dilbilimsel tipoloji, dilleri birçok açıdan inceleyip sınıflandıran bir bilimdir. Dillerin daha çok yapısal özelliklerine odaklanan tipoloji, belirlediği bazı parametrelerle dilleri incelemek ve diller arasındaki farklılık ve benzerlikleri incelemektedir. Bu açıdan Arapça tipolojik araştırmalara konu olan yaşayan dillerden biridir.

Bu araştırmada önce dilbilimsel tipoloji genel hatlarıyla tanımlanmış, sonra da Arapçanın çeşitli açılardan dünya dilleri arasındaki yeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın son kısmında ise Arapçanın bazı önemli tipolojik özellikleri ele alınmış ve dâhil olduğu filumun Nostratik olması, içinde bulunduğu dil ailesinin Afro-Asyatik olması, bünyesinde yer aldığı dil grubunun Semitik olması, ana dili konuşurlarının nüfusu açısından dünyanın en büyük ilk 4 dili arasında yer alması v.b. gibi ulaşılan bulgular, sonuç bölümünde listelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Dilbilim, Tipoloji, Arapça, Semitik, Nostratik

#### ABSTRACT

As one of the most important disciplines of today, linguistic typology is a science that examines and classifies languages through many aspects. Typology focuses more on the structural features of languages and examines languages withing certain parameters to determine and reveal the differences and similarities between languages. In this respect, Arabic is one of the most important living languages and occurs here as the subject of typological research.

This research will define linguistic typology in general terms and then attempt to reveal Arabic's place among the world languages with regard to various aspects. The last part of the study will discuss some important typological features of Arabic and list the findings in the conclusion section. Some of the findings are that Arabic's phylum is included in the Nostratic languages, that Arabic's language family is Afro-Asiatic and language group is Semitic, and that Arabic is among the top 4 languages of the world in terms of the population of native speakers.

**Keywords:** Linguistics, Typology, Arabic, Semitic, Nostratic

## EXTENDED ABSTRACT

Typology classifies languages through many aspects, determines the ties between languages, reveals the similarities and divergences of languages with scientific methods, and thus sheds light on identifying languages' universal points. After presenting the typology in general terms, This study will discuss some situations that will determine the position of Arabic among the world languages. Lastly, the study will emphasize some of the prominent typical features of the Arabic language and thus reveal the typology of one of the most important and currently most spoken languages in general terms as well as its position among the world languages. The linguistic definition of typology is as follows: "Typology refers to the structural features of languages—without reference to their history; It is especially the study and classification of phonology, morphology and syntax patterns." Linguistic typology evolved in the 19<sup>th</sup> century from an attempt to classify the world's languages and identify the possible variations among them. The central concept in typology is classification. Languages can be classified according to various criteria, such as the number of speakers a language has, the formality of the situation in which a language is used, the area in which a language is spoken, or the genetic relationships a language may have. In other words, any parameter can be taken as a basis when classifying languages or revealing a language's typology. This parameter could be about many things such as the types of words (أجزاء الكلام), word order in sentences or phrases (ترتيب الكلمات), case (حالة إعرابية), subject (مسند إليه), and causative structure (صيغة التعدية). Typology can be about many things, and a typologist may examine any, several, or all of these parameters. Upon looking at Arabic, which is the subject under study here, it is the official language of 21 countries in the Middle East and North Africa, from Oman in the east to Mauritania in the west. This includes Israel, where Arabic is the second official language after Hebrew. Significant Arab minorities are also found, and therefore Arabic-speaking people are found in Iran, Turkey, Chad, and Nigeria, as well as in Western Europe and the Americas. Although the languages of which Arabic is a part are said to belong to the larger Hamito-Semitic family, the term "Afroasiatic" as suggested by Greenberg started being used for this family after Hami was shown to not be a valid language family. Lastly, Arabic can also be seen as a living language belonging to the Semitic language group, which is included in the Afroasiatic language family, which is also included in the Nostratic phylum. According to the most up-to-date information provided by Ethnologue in 2022, Arabic is the fourth most common language, with at least 50 million people speaking it as a first language and approximately 362 million people overall able to speak it. Modern Standard Arabic is the high literary form of Arabic that dates back to the literary language of pre-Islamic Arabia; it is learned in schools and is not the everyday language of any Arab population. It is universally used in official writing and speeches, professional meetings and conferences, radio and TV news, and other situations where the purpose is to communicate with Arabs from different dialect backgrounds. Modern Arabic dialects are composed of five main groups according to the traditional classification. These groups are:



1. Levantine (or Syro-Palestinian) dialects,
2. The Arabian Peninsula dialects,
3. Egyptian and Sudanese dialects,
4. Mesopotamian Arabic dialects,
5. North African dialects.

This five-fold classification actually constitutes the detail of the traditional binary classification of Maghreb-Mashriq, which is made by considering geography. Accordingly, while the first four items form the Mashriq group, the last item is in the Maghreb group.

Arabic is typical in many respects and can be easily distinguished from other languages. In terms of typology, the following can be said for Arabic. Arabic is a pretty typical language in regard to such grammar points as phonemes (صوت كلامي), gender (جنس), definite articles (أداة التعريف) and indefinite articles (أداة التنكير), and word order (نسق الكلمات). As a result of this examination, the study has reached 11 different findings: 1.) Arabic is included in the Nostratic phylum. 2.) Arabic belongs to the Afro-Asiatic the language family. 3.) Arabic belongs to the Semitic language group. 4.) Arabic is among the top 4 languages of the world in terms of the population of native speakers. 5.) Arabic is the official language in more than 20 countries. 6.) Because Arabic is also the language of the Qur'an, it is learned and used by many non-Arab Muslim nations. 7.) Arabic has a long and distinguished literary history with other Semitic languages, and many of its sister languages have left interesting and important written records for the history of civilization. 8.) Arabic has many more dialects than most of the languages spoken today. 9.) Arabic is a morphologically synthetic-inflected language. 10.) Arabic contains some phonetics and phonemes that are unlike other world languages in terms of phonetics and phonology. 11.) Arabic lastly shows very typical features in terms of some very important typological parameters.

## Giriş

İnsanın canlılar içerisinde en ayırt edici yönlerinden birini oluşturan dilin incelenmesi, hemen her çağda mühim bir iş olarak görülmüştür. Yazıyla takip edilebilen tarihin en eski dönemlerinden bu yana, ünlü bilgin ve filozoflar dil üzerinde düşünmüş ve bazıları zamanımıza da ulaşan çok değerli eserler kaleme almışlardır. Bugünse dil, bilimsel olarak çok ileri bir düzeyde ele alınabilmekte ve *dilbilim* (linguistics / علم اللغة) adı verilen çok özel bir alan, dili her yönüyle seçkin bir araştırma konusu yapabilmektedir.

Dilbilimsel araştırmaların zirveye ulaştığı günümüzde, yükselen ve her geçen gün bulgularıyla dilbilimin daha da gelişmesinin önünü açan tipoloji, dilleri birçok açıdan sınıflandırmakta, diller arasındaki bağları saptamakta, dillerin birbiriyle benzeşen ve birbirinden ayrılan yönlerini bilimsel metotlarla ortaya koymakta ve böylece dillerde evrensel noktaların tespitine ışık tutmaktadır. Bu yönüyle mezkûr disiplin, seçilecek herhangi bir dilin veya dillerin, diğer dünya dillerine göre yapısal olarak hangi konumda durduğunu bilimsel metotlarla gün yüzüne çıkarabilir.

Bu çalışmada, tipolojinin, genel hatlarıyla takdimi yapıldıktan sonra, Arapçanın dünya dilleri arasındaki konumunu belirleyecek bazı konular ele alınacak ve çalışmanın nihayetinde de Arap dilinin öne çıkan kimi tipik özellikleri üzerinde durulacaktır. Böylece zamanımızın konuşur sayısı en fazla olan dillerinden biri olan Arapçanın tipolojisi genel hatlarıyla ortaya konulmuş ve dünya dilleri arasındaki konumu da gösterilmiş olacaktır.

## 1. Dilbilimsel Tipoloji

*Tipoloji* (typology / أنماطية) teriminin hem dilbilim içinde hem de dışında bir dizi farklı kullanımı vardır. Terimin ortak tanımı, “taksonomi” (taxonomy / تصنيفية) veya “sınıflandırma” (classification / تصنيف) için yapılan tanımla hemen hemen aynıdır: *İncelenen olgunun tiplere, özellikle yapısal tiplere göre sınıflandırılması*. Bu, dilbilimin dışında, on dokuzuncu yüzyılda dilbilim kuramına ilham veren bir alan olan *biyolojideki* tanımdır.<sup>1</sup> Tipolojinin *dilbilim* alanına özgü tanımıysa şöyledir: “*Tipoloji, dillerin, —tarihlerine atıfta bulunmadan— yapısal özelliklerine; özellikle fonoloji, morfoloji ve sözdizim kalıplarına göre incelenmesi ve sınıflandırılmasıdır.*”<sup>2</sup> Yani bu disiplin, dilleri, yapıdaki benzerliklere göre sınıflandırmaya çalışır ve bunu yaparken de o dillerin tarihini veya aile ilişkilerini görmezden gelir.

Türkçede *tipoloji* terimine ek olarak aynı disiplini ifade etmede “tipbilimsel sınıflandırma”<sup>3</sup> terimi de kullanılmıştır. Arapçada ise *tipoloji* veya daha özel biçimiyle *dilbilimsel tipoloji*;

1 William Croft, *Typology and Universals*, (UK: Cambridge University Press, 2003), 1.

2 Bushra Farhood Khudheyier AlA'amiri ve Abdulkareem Fadhil Jameel, “Morphological Typology: A Comparative Study of Some Selected Languages”, *Câmi'atu Vâsi't Mecelletu Kulliyeti't-Terbiyye*, 37/1 (2019): 711.

3 Berke Vardar vd., *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Multilingual, 2002), 194.

gibi “*تصنيف لغوي*”<sup>9</sup> ve “*تصنيف لغوي نوعي*”<sup>8</sup>, “*لسانيات نمطية*”<sup>5</sup>, “*تصنيف اللغات*”<sup>6</sup>, “*نماذجية*”<sup>7</sup>, “*انماطية*” terimlerde karşılığını bulur.

Dilbilimsel tipoloji, on dokuzuncu yüzyılda dünya dillerini sınıflandırma ve aralarındaki olası varyasyonları belirleme girişiminden evrilmiştir. Tipolojideki mevcut uygulama esasen bu hedefleri korurken, modern tipoloji, kapsamı ve metodolojisi açısından klasik tipolojiden farklıdır. Modern tipolojide bütün bir dilin tipolojik karakterizasyonu yerine, belirli olgular veya özel yapılar incelenir; olası varyasyon üzerindeki kısıtlamalar, var olan ve olmayan türlerin dağılım modellerinden türetilen dolaylı evrenseller açısından ifade edilir.<sup>10</sup>

19. asırda *klasik tipoloji* (classical typology) için iki tür tipoloji yaklaşımından söz edilebilir. Bunlardan ilki, *Friedrich Schlegel* (1772–1829) ve *August Wilhelm Schlegel* (1767–1845) kardeşlerin *biçimbilime* (morphology / علم الصرف) dayanan ve dillerin genetik sınıflandırmasını amaçlayan yaklaşım; ikincisiyse, *Wilhelm von Humboldt* (1767–1835) ile başlayıp *Heymann Steinthal* (1823–1899) ve *Georg von der Gabelentz* (1840–1893) ile devam eden ve dilleri *biçimbilimsel* ve *sözdizimsel* ölçütlere göre sınıflandırıp dilsel çeşitliliğe vurgu yapan yaklaşımdır.<sup>11</sup>

20. yüzyılda *modern tipolojiye* (modern typology) gelince, *Roman Jakobson* (1896–1982) genellikle modern tipolojinin kurucu babası olarak kabul edilir.<sup>12</sup> Ancak dillerin karşılaştırılması ve diller arası genetik ilişkilerin saptanmasının genellikle biçimbilimsel düzlemde yapıldığı dikkate alındığında tipolojiyi bu sınırlardan çıkarıp onu *sözdizim* (syntax / علم النحو) merkezine kaydıran asıl kişinin *Joseph H. Greenberg* (1915–2001) olduğu ifade edilmelidir.

## 1.1. Tipolojik Parametreler

Tipolojide merkezi kavram *sınıflandırmadır*. Diller çeşitli kriterlere göre sınıflandırılabilir. Dilleri; sahip oldukları konuşmacıların sayısına, dillerin kullanımının zorunluluğa bağlı olarak yapılan biçimsel davranışlarına, konuşuldukları alana veya sahip oldukları genetik ilişkilerle

4 Ramzi Munir Baalbaki, *Dictionary of Linguistic Terms: English-Arabic*, (Lebanon: Dar el-İlm Lilmalayin, 1990), 288.

5 Abdelkader Fassi Fehri, *A Lexicon of Linguistic Terms: English-French-Arabic*, (Lebanon: Dar al Kitab al Jadid United Co., 2009), 343.

6 Hâfil İbrâhîm Hammâş, *Mu'cemu'l-Muştalahâti'l-Luğaviyye ve's-Şavtiyye: İnkilîzî-'Arabî*, (Bağdâd: Matba'atu'r-Raşîd, 1982), 246.

7 Tefîk 'Azîz 'Abdullâh el-Bezzâz, Huseyn 'Alî Aħmed ve Tâlâl Yahyâ İbrâhîm, *Mu'cemu Muştalahâti 'İlmi'l-Luğa: Faransî-İnkilîzî-'Arabî*, ('Ammân: Dâru Zehrân, 2010), 294.

8 Surûr el-Lihyânî, “Enmâtiyyetu Taşnîfi'r-Ru'ûsi'l-Fi'liyyeti'z-Zâhirati ve'r-Ru'ûsi'l-Fi'liyyeti'd-Dâmirati fi'd-Dersi'l-Lisâniyyi'l-'Arabî”, *el-Lisâniyyātu'l-'Arabîyye*, 9 (2019): 149.

9 Mahdi I. Kareem al-Utbi ve Sundus Muhsin al-Ubaidy, *The Guide: A Dictionary of Linguistic Terms, English-Arabic*, (London: Al-Hikma Publishing and Distribution, 2014), 179.

10 Masayoshi Shibatani, “Linguistic Typology”, *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, (Netherlands: Elsevier, 2015), 14: 208.

11 Shibatani, “Linguistic Typology”, 14: 208-209; Murat Özgen ve Özgün Koşaner, *Dünya Dillerinden Örneklerle Dilbilimsel Tipoloji*, (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 55.

12 Shibatani, “Linguistic Typology”, 14: 209.

göre gruplandırmayı seçebiliriz.<sup>13</sup> Yani dilleri sınıflandırırken veya bir dilin tipolojisini ortaya koyarken herhangi bir *değiştirgeni* (parameter / وسيط) —ki bu kavram, *dillerin birbirinden farklı olabileceği herhangi bir yolu ifade eder ve varyasyon değiştirgeninin (parameter of variation) kısaltılmış biçimidir*<sup>14</sup>— esas alabiliriz. Bu parametre veya değiştirgen; *kelime türleri* (parts of speech / أجزاء الكلام), cümle veya öbeklerde *söz sırası* (word order / ترتيب الكلمات), *durum* (case / حالة إعرابية), *özne* (subject / مسند إليه), *ettirgen yapı* (causative form / صيغة التعديّة) vs. gibi birçok konuda olabilir. Bir tipolog, bu değiştirgenlerden herhangi birini, birkaçını veya hepsini inceleme konusu yapabilir.

## 2. Arapça

“*Arapça, Arapların dilidir.*” gibi bir ifade, ilk bakışta makul görünebilir; ancak bugün “*Araplar kimdir?*” sorusuna cevap vermek, sanıldığı kadar kolay bir şey değildir. Zira günümüzde “Arap” genel ismiyle Arap Yarımadası, Irak, Suriye, Mısır, Sudan ve Kuzey Afrika’da yaşamakta olan halklar kastedilirse de İslam’dan önce bu isimle sadece Arap Yarımadası’nın yerlileri kastedilmekteydi. O dönemlerde Suriye ve Irak halkı Süryani, Keldânî, Nabatî, Yahudi veya Yunan oldukları gibi; Mısırlılar Kıbtî, Kuzey Afrikalılar Berberî, Sudanlılar ise Nûbî veya Zencî idiler. Bununla birlikte İslam fetihleri neticesinde sözü edilen coğrafyaları ele geçiren Müslüman Arapların dili, o yörelerin dillerine galip gelmiş ve bu halklar da zamanla Arap olarak adlandırılmaya başlamıştır.<sup>15</sup>

Geçmişte durum ne olursa olsun günümüz itibarıyla Arapça, doğuda Umman’dan batıda Moritanya’ya kadar Orta Doğu ve Kuzey Afrika’daki 21 ülkenin resmi dilidir. Buna Arapçanın İbraniceden sonra ikinci resmi dil olduğu İsrail de dâhildir. Ayrıca İran, Türkiye, Çad ve Nijerya’nın yanı sıra Batı Avrupa ve Amerika’da da önemli Arap azınlıklar, dolayısıyla da Arapça konuşan insanlar vardır.<sup>16</sup>

### 2.1. Köken

Diller sınıflandırılırken *dil ailesi* (language family / عائلة لغوية) gibi bir kavram ortaya atılmıştır. Bu kavram, genel olarak ortak kökene bağlı olduğu düşünülen ve bu noktada birçok açıdan rastlantılarla izah edilemeyecek benzerlikler ihtiva eden dil gruplarını ifade eder. İşte bu dil ailelerinden birisini isimlendirmek için yakın geçmişe kadar kullanılmaya devam eden *Hami-Sami* (Hamito-Semitic, Hamitosemitic, Semito-hamitic, Semito-Hamitic) terimi, “Sami” (Semitic) ve “Hami” (Hamitic) ifadelerinden oluşur. “Sami” adlandırması, *A. L. Schrezer*’e aittir

13 Viveka Velupillai, *An Introduction to Linguistic Typology*, (Amsterdam: John Benjamins, 2012), 19.

14 Edward Keith Brown ve James Edward Miller, *The Cambridge Dictionary of Linguistics*, (UK: Cambridge University Press, 2013), 329.

15 M. Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 37.

16 Stephan Procházka, “Arabic”, *Concise Encyclopedia of Languages of the World*, (London: Elsevier Ltd., 2009), 42.

ve bu adlandırma 1781’de yapılmıştır.<sup>17</sup> *Schlezer* bu tasarrufunu, Yaratılış 10: 21-31’de geçen ayetlere dayandırmıştır; çünkü sözü edilen diller, bu ayetlerde listelenen *Nuh*’un oğullarından *Sam*’ın soyundan gelen halklar arasında konuşulmaktadır.<sup>18</sup>

Arapçanın da aralarında yer aldığı bu dillerin, daha büyük bir *aile* olan “Hami-Sami” (Hamito-Semitic) dillerine mensup olduğu söylenirse de Hami’nin geçerli bir dil ailesi olmadığıın gösterilmesiyle bu aile için, *Greenberg*’in önerdiği “Afroasyatik” terimi kullanılmaya başlamıştır.<sup>19</sup> Yani tıpkı diğer Sami dillerinde olduğu gibi Arapça da *Afroasyatik* (Afro-Asiatic, Afroasiatic / الأفرو-آسيوية) dil ailesinin bir üyesidir.<sup>20</sup> Aynı dil ailesini ifade *Diakonoff* tarafından kullanılan terim “Afrasian”dır.<sup>21</sup> Az önce de ifade edildiği gibi Afroasyatik terimi, Hami-Sami teriminin yerini almıştır. Bunda Hami (Hamitic) ifadesinin referanstan yoksun olması etkili olmuştur. Zira “Hami” diller ve “Hami” halklar kavramı, hem dilbilimciler hem de fiziksel ve kültürel antropologlar tarafından güçlü bir şekilde reddedilmiştir.<sup>22</sup> Ayrıca bu dillerin oluşturduğu aile için Afroasyatik dışında önerilen “Erythraic” ve “Lisramic” gibi başka isimler de kabul görmemiştir.<sup>23</sup>

Afroasyatik diller, Kuzey Afrika, Afrika Boynuzu ve Güney Batı Asya’da yaşayan 250 milyondan fazla insan tarafından konuşulmaktadır. Afroasyatik dil ailesi 200’den fazla dil içerir, hatta bu sayının 372 olduğu da belirtilmiştir.<sup>24</sup> Soyu tükenmiş Sümer dili hariç, Afroasyatik, dünyadaki herhangi bir dil ailesinin en uzun belgelenmiş tarihine sahiptir. Mısır dili MÖ 3200 gibi erken bir tarihte kaydedilirken, Sami dillerinin belgeleri MÖ 2500’e kadar uzanır.<sup>25</sup>

Genel kabule göre Afroasyatik diller; Berber dilleri, Çad dilleri, Kuşitik diller, Mısırca, Omotik diller ve Sami dilleri olmak üzere altı kola ayrılır ki bunlardan Mısırca dört aşamalı (Eski-, Orta-, Yeni-Mısırca ve Kiptice) tek bir dil iken, diğer beş dal ailelerdir.<sup>26</sup> Bu altı kol “kardeş aileler” olarak kabul edilir. Ancak bu şubeleri daha büyük gruplara bağlamaya yönelik girişimler de vardır. Semitik ve Berberi nispeten yakından ilişkilidir ve her ikisi de bir şekilde Kuşitik ile bağlantılıdır.<sup>27</sup>

*Sami dilleri ailesi* (Semitic / أسرة اللغات السامية); en uzun süre bilinen, en çok araştırılan ve Arapça sayesinde dünyada en çok konuşulan dil ailelerinden biridir. Yine de Sami ailesinin uygun

17 Johann Gottfried Eichhorn, *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur Cilt: I*, (Leipzig: 1781), 161.

18 Edward Lipiński, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*, (Leuven: Peeters, 2001), 21.

19 Joseph Greenberg, *Languages of Africa*, (Bloomington: Indiana University Press, 1963), 42.

20 Muhammad al-Sharkawi, *History and Development of the Arabic Language*, (New York: Routledge, 2016), XVII.

21 Igor Mikhailovich Diakonoff, *Afrasian Languages*, (Moscow: Nauka, 1988).

22 Andrzej Zaborski, “Afro-Asiatic Languages”, *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, (Leiden: Brill, 2006), 1:35.

23 Andrzej Zaborski, “Afro-Asiatic Languages”, 35.

24 J. Crass, “Afroasiatic Languages”, *Concise Encyclopedia of Languages of the World*, (London: Elsevier Ltd., 2009), 12.

25 Crass, “Afroasiatic Languages”, 12.

26 Crass, “Afroasiatic Languages”, 12.

27 Crass, “Afroasiatic Languages”, 12.

alt gruplandırılmasıyla ilgili olarak, bilim insanları arasında bir fikir birliğine varılamamıştır ve muhtemelen asla da varılamayacaktır.<sup>28</sup> Arapça, İbranice, Aramice (Süryanice dâhil) ve Amharca, Semitik grubunun yaşayan dil üyeleridir; ancak Akkadca (Asurca ve Babilce), Kenanca ve Fenikece gibi soyu tükenmiş diller de Semitik'tir. Sami dil ailesinin uzun ve seçkin bir edebi tarihi vardır ve kardeş dillerinin birçoğu uygarlık tarihi için ilgi çekici ve önemli yazılı kayıtlar bırakmıştır.<sup>29</sup>

Sonuç olarak *Arapçanın*, *Nostratik* filumuna dâhil *Afroasyatik* dil ailesi içerisinde yer alan *Semitik* dil grubuna mensup yaşayan bir dil olduğunu ifade edebiliriz.

## 2.2. Coğrafya ve Arapçanın Yayılma Alanı

Daha önce belirttiğimiz gibi Arapça; Aramice, Etiyopyaca, Güney Arapçası, Süryanice ve İbranice gibi dilleri içeren Afroasyatik dil ailesinin Sami şubesine aittir. Bu gruptaki dillerin bir kısmı Orta Doğu, Arap Yarımadası ve Afrika'da konuşulmaktadır.<sup>30</sup>

Semitik dillerin yaşayan en yaygın dili olan Arapçaysa bugün Cezayir, Moritanya, Fas, Tunus, Libya, Mısır, Cibuti, Somali, Suudi Arabistan, Kuveyt, Katar, Bahreyn, Birleşik Arap Emirlikleri, Umman, Yemen, Sudan, Ürdün, Suriye, Irak, Lübnan ve Filistin'de yani 21 ülkede resmi dildir. Bununla birlikte resmi dil olmasa da konuşulduğu yerler de vardır. Türkiye'den İran'a, Afganistan'dan Nijerya, Nijer, Mali ve Çad'a kadar birçok coğrafyada Arapçanın diyalektleri hâlâ konuşulmaktadır. On dokuzuncu asrın sonundan bu yana Orta Doğu dışında, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde ve daha yakın zamanda Avrupa'da Arapça konuşan büyük topluluklar da olmuştur.<sup>31</sup>

## 2.3. Nüfus

Ethnologue tarafından 2022 yılında verilen güncel bilgilere göre Arapça, en az 50 milyon kişi tarafından birinci dil olarak konuşulan diller sıralamasında 4. olup yaklaşık 362 milyon kişi tarafından konuşulmaktadır ve aynı kaynakta, varyantlarıyla birlikte Arapça için gösterilen istatistiklerin tablolaştırılmış hâli aşağıda verilmiştir. Bununla birlikte farklı coğrafyalarda, Arapçayı ana dili veya ikinci dil olarak konuşanlara ait bilgilerin tabloda gösterilmediği, onlar da hesaba katılırsa Arapça konuşanların sayısının artacağı unutulmamalıdır. Mesela Türkiye'nin *Siirt* vilayetinde bulunan *Tillo* ilçesinde, 2003 yılı itibarıyla 1500 civarında Arapça konuşurun bulunduğu kaydedilmektedir.<sup>32</sup>

28 Aaron D. Rubin, "The Subgrouping of the Semitic Languages", *Language and Linguistics Compass*, 2/1 (2008): 79.

29 Karin C. Ryding, *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic*, (New York: Cambridge University Press, 2005), 1.

30 Joseph E. Aoun, Elabbas Benmamoun ve Lina Choueiri, *The Syntax of Arabic*, (US: Cambridge University Press, 2010), 1.

31 Konunun detayı için bk. Clive Holes, *Modern Arabic: Structures, Functions, and Varieties*, (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2004), 1-3.

32 Ablahad Lahdo, *The Arabic Dialect of Tillo in the Region of Siirt: South-eastern Turkey*, (Sweden: Uppsala University, 2009), 31.

**Tablo 1:** Ethnologue’a Göre Arapça Konuşurların Nüfusu

Sıra	Dil	Birincil Ülke	Konuşulan Ülke Sayısı	Konuşurlar (milyonlar)
4	Arapça	Suudi Arabiistan	90	362
	Arapça, Cezayir Konuşma	Cezayir	2	34.7
	Arapça, Çad Konuşma	Çad	4	1.99
	Arapça, Doğu Mısır Bedevi Konuşma	Mısır	4	2.43
	Arapça, Mısır Konuşma	Mısır	2	74.8
	Arapça, Körfez Konuşma	Kuveyt	10	10.7
	Arapça, Hadrami Konuşma	Yemen	1	5.11
	Arapça, Hicazi Konuşma	Suudi Arabiistan	3	10.8
	Arapça, Libya Konuşma	Libya	3	5.34
	Arapça, Mezopotamya Konuşma	Irak	4	19.1
	Arapça, Fas Konuşma	Fas	3	28.2
	Arapça, Necdî Konuşma	Suudi Arabiistan	4	18.2
	Arapça, Levantin Konuşma	Suriye	5	29.8
	Arapça, Kuzey Mezopotamya Konuşma	Irak	4	10.3
	Arapça, Umman Konuşma	Umman	5	2.88
	Arapça, Sa’idi Konuşma	Mısır	1	24.1
	Arapça, San’a Konuşma	Yemen	1	12.6
	Arapça, Güney Levantin Konuşma	Ürdün	3	12.7
	Arapça, Sudan Konuşma	Sudan	5	33.3
	Arapça, Ta’izzî-Adeni Konuşma	Yemen	3	11.8
Arapça, Tunus Konuşma	Tunus	2	11.7	

## 2.4. Arapçanın Diyalektleri

Arapça 21 ülkenin resmi dilidir. Bu ülkeler, batıda Moritanya’dan doğuda Irak’a kadar uzanan bir coğrafyada yer alır. Ayrıca Arapça, Türkiye’nin güneyindeki bazı bölgelerde ve Kuzey Kıbrıs’taki Maronit Hristiyan topluluğu tarafından konuşulurken güneyde de Afrika’nın Sahra altı bölgelerinde konuşulmaktadır. Daha doğuda, Afganistan’ın Belh bölgesinde; doğuda Horasan ve güneyde Huzistan dâhil olmak üzere İran’ın bazı bölgelerinde ve Özbekistan’da da Arapça konuşulan bölgeler bulunmaktadır.<sup>33</sup>

Doğuda Umman’dan batıda Moritanya’ya, kuzeyde Van Gölü’nden güneyde Çad Gölü’ne kadar konuşulmakta olan Modern Arap lehçeleri, geleneksel tasnife göre beş ana gruptan müteşekkildir. Bu gruplar şunlardır:<sup>34</sup>

33 Janet C. E. Watson, “Arabic Dialects”, *The Semitic Languages: An International Handbook*, ed. Stefan Weninger, (Germany: De Gruyter Mouton, 2011), 851.

34 Shabo Talay, “Arabic Dialects of Mesopotamia”, *The Semitic Languages: An International Handbook*, ed. Stefan Weninger, (Germany: De Gruyter Mouton, 2011), 909.



1. Levant (Levantine) veya Suriye-Filistin (Syro-Palestinian) lehçeleri,
2. Arap Yarımadası (The Arabian Peninsula) lehçeleri,
3. Mısır ve Sudan (Egyptian and Sudanese) lehçeleri,
4. Mezopotamya (Mesopotamia) Arap lehçeleri,
5. Kuzey Afrika (North-Africa) lehçeleri.

Bu 5'li tasnif, aslında coğrafya dikkate alınarak yapılan geleneksel 2'li tasnifin (Mağrib-Meşriğ)<sup>35</sup> detayını oluşturur. Buna göre ilk dört madde *Meşriğ* grubunu oluştururken, son madde *Mağrib* grubunda yer almaktadır. Tarihsel olarak Müslüman İspanya ve Sicilya'yı da içine alan Mağrib'in Arap lehçeleri, doğuda Meşriğ olarak adlandırılan lehçelerden çok farklıdır.<sup>36</sup>

Çok geniş bir coğrafyada hüküm süren ve oldukça değişik şekillerdeki bu lehçelerin konuşurları, genellikle birbirlerini anlayabilirler. Bununla birlikte coğrafya büyüdükçe birbirine uzak kalan lehçeler arasında, karşılıklı anlaşma problemlerinin de yaşanabileceğini ifade ederek bu başlığı sonlandırabiliriz.

## 2.5. Klasik ve Modern Standart Arapça

“Klasik Arapça” terimi, birbirinden biraz farklı en az iki anlamda kullanılır. Örneğin Arap dünyasında yazı dilini ve bazen de resmi konuşma için kullanılan dili belirtebilir. Arapçada bu, günümüzde sıklıkla *el-luğatu'l-fuṣḥā* “saf dil” olarak adlandırılmaktadır. Bu açıkça, “Klasik Arapça”nın “doğru” olduğu ve yerel lehçelerin bir şekilde onun yozlaşmış versiyonları olduğu şeklindeki geleneksel görüşle bağlantılı bir terimdir. Batılı “klasik” terimi bile benzer çağrışımlara sahiptir.<sup>37</sup> “Klasik Arapça”nın bir başka tanımıysa başlangıç noktasını, terimin daha açık bir şekilde normativist bir iması ile ele alır ve Klasik Arapça, 9 ve 10. yüzyıllarda Irak'taki Orta Çağ Arap gramercileri tarafından vazedilen kurallar bütünü olarak tanımlanır.<sup>38</sup> “Klasik Arapça”yı ifade etmekte ayrıca *el-'Arabiyyetu'l-fuṣḥā* ve *el-'Arabiyyetu'l-faṣīha*<sup>39</sup> veya sadece *'Arabiyye*<sup>40</sup> terimleri de kullanılmaktadır.

Klasik Arapça, bir şiir ve ilmi literatür dili olarak günümüze kadar devam etmiştir. On dokuzuncu ve yirincinci yüzyıllarda Batı medeniyetinin etkisi altında ortaya çıkan yeni aydınlar, “Klasik Arapça”yı canlandırmış ve böylece modern hayatın tüm konularına uygun, genellikle

35 Heikki Palva, “Dialects: Classification”, *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, (Leiden: Brill, 2006), 1: 605.

36 Konunun detayı için bk. Stephan Procházka, “Arabic Dialectology”, *The Cambridge Handbook of Arabic Linguistics*, ed. Karin Christina Ryding ve David Wilmsen, (UK: Cambridge University Press, 2021), 221.

37 Jan Retsö, “Classical Arabic”, *The Semitic Languages: An International Handbook*, ed. Stefan Weninger, (Germany: De Gruyter Mouton, 2011), 782.

38 Retsö, “Classical Arabic”, 782.

39 Alan S. Kaye, “Arabic”, *The Major Languages of South Asia, the Middle East and Africa*, ed. Bernard Comrie, (London: Routledge, 2001), 131.

40 Daniel Birnstiel, “Classical Arabic”, *The Semitic Languages*, ed. John Huehnergard ve Na'ama Pat-El, (New York: Routledge, 2019), 367.



“Modern Standart Arapça” olarak adlandırılan bir dil ortamı oluşturmuştur.<sup>41</sup> Bu anlamda sözü edilen dil için Batı’da “Çağdaş Klasik Arapça” (Contemporary Classical Arabic) terimi de kullanılmıştır.<sup>42</sup>

*Modern Standart Arapça*, *Klasik Arapça*dan yalnızca kelime ve üslup özelliklerinde farklıdır. Morfolojiye ve temel sözdizimsel yapılarla dokunulmadan kalmıştır, ancak klasik otoriteler tarafından sıkı bir şekilde düzenlenmeyen bölümlerde bazı yenilikler vardır. Genel olarak, *Modern Standart Arapça* homojen değildir; klasik modellere çok yakın bir üslupla yazan yazarlar (örneğin Şekīb Arslan ve Zekī Mubārek) olduğu gibi yeni üslup kalıpları yaratmaya çalışan yazarlar (örneğin Cubrān Ḥalīl Cubrān) da vardır. Buna, yerel lehçelerin etkisine ve Kuzey Afrika’da Fransızca veya Mısır, Ürdün ve diğer ülkelerde İngilizce gibi yabancı dillerin etkilerine bağlı olarak kelime dağarcığındaki bölgesel farklılıkları, dolayısıyla da *dehīl* ve *ta’rīb* gibi olguları da ekleyebiliriz.<sup>43</sup>

Yapısı, modern Arap ülkelerinde konuşulan tüm çeşitlerden önemli ölçüde farklı olan ‘Arabiyye/Klasik Arapça/Modern Standart Arapça’nın önemli bir özelliği de kimsenin ana dili olmamasıdır.<sup>44</sup> Nasıl isimlendirilirse isimlendirilsin standart olan bu dil, daha çok ulusal yayınların ve yazının dilidir. Bu yüzden Modern Standart Arapça, Batı dünyasında, bazen “Modern Edebi Arapça” (Modern Literary Arabic) şeklinde bazen de “Modern Yazın Arapçası” (Modern Written Arabic) biçiminde isimlendirilir.<sup>45</sup>

Bu kısma, şu ifadelerle son verebiliriz: Modern Standart Arapça, İslam öncesi Arabistan’ın edebi diline kadar uzanan Arapça’nın yüksek edebi biçimidir; okullarda öğrenilir ve herhangi bir Arap nüfusunun günlük dili değildir. Resmi yazı ve konuşmalarda, profesyonel toplantılarda ve konferanslarda, radyo ve TV haberlerinde ve amacın farklı lehçeleri konuşan Araplarla iletişim kurmak olduğu diğer durumlarda evrensel olarak kullanılır.<sup>46</sup>

### 3. Arapça’nın Bazı Tipik Özellikleri

Bütün özellikleriyle, diğer dünya dillerine benzeyen veya bu dillerden ayrışan hiçbir dil yoktur. Diller, bazı özellikleriyle kimi dillerle benzeşirken, kimi dillerden de farklılık gösterirler ama yine de her dil, bir diğer dilden genel hatları ve detayları itibarıyla ayrılır. Bu yüzden bir dili, diğer bir dilden kolayca ayırt edebiliriz. Hatta tek kelimesini bile anlamadığımız birçok dili, seslerini daha önce duymuşsak diğer dillerden ayırt edebiliriz.

Arapça da birçok açıdan tipik özellikler gösterir ve diğer dillerden kolayca ayırt edilebilir.

41 Wolfdiertich Fischer, “Classical Arabic”, *The Semitic Languages*, ed. Robert Hetzron, (New York: Routledge, 1997), 188.

42 Karin C. Ryding, “Modern Standard Arabic”, *The Semitic Languages: An International Handbook*, ed. Stefan Weninger, (Germany: De Gruyter Mouton, 2011), 845.

43 Bk. Fischer, “Classical Arabic”, 189.

44 Retsö, “Classical Arabic”, 783.

45 Kaye, “Arabic”, 130-131.

46 Ernest N. McCarus, “Modern Standard Arabic”, *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, (Leiden: Brill, 2006), 3: 238-239.

Tipoloji özelinde belirlenen bazı tipik ve spesifik konular açısından Arapça için şunları söyleyebiliriz:

1. Arapça, *sesçikleri* (phone / صوت كلامي) açısından tipik bir dildir. Bilhassa boğaz bölgesinde yerleşik çıkaklar, Arapça birçok sesçiğin kümelenmiş olduğu noktalaradır. Telaffuzu oldukça zor olan bu sesçikler [ʔ], [h], [ʕ], [ħ], [ʁ] ve [χ]dir. Dünya dillerinde bu seslerin aynı veya benzerine rastlamak güçtür. Ayrıca Arapçanın *dād dili* (لغة الضاد) olarak isimlendirilmesine sebep olan [d<sup>s</sup>], *peltek-dişsil* (interdental / بين أسناني) bir sesçik olan [ð<sup>s</sup>] ve *küçükdişsil* (uvular / لهوي) bir sesçik olan [q] da yine dünya dillerinde pek bulunmayan tipik sesçiklerdir.<sup>47</sup>
2. Arapça, morfolojik açıdan da tipik özellikler gösterir. Bir kere Arapça, yapısı bakımından *bişimli-bükümlü bir dil* (synthetic fusional language / لغة تأليفيّة-صاهرة) olarak kabul edilmektedir.<sup>48</sup> Bu açıdan, Türkçe gibi dünya dillerinin birçoğu ekler bakımından genellikle tek tip oluştururken Arapça kelimeler hem *önek* (prefix / سابقة) hem *sonek* (suffix / لاحقة) hem de *içek* (infix / داخلية) alabilmektedir. Örneğin “أذهب” ifadesindeki “أ” *önek* (geçişlilik anlamı katar), “علمون” ifadesindeki “ون” *sonek* (eril-çoğul anlamı verir), “افعلل” ifadesindeki “لـ” ise *içek* (dönüşlülük anlamı verir) olarak kullanılır.
3. Arapçanın tipik özelliklerinden birisi de *cinsiyet* (gender / جنس) kategorisidir. Arapçada biyolojik cinsleri tanımlayan sözcüklere ek olarak tüm kelimelerde erillik-dişillik durumu vardır. Dişilik durumu “ناظرة” örneğinde olduğu gibi “ة” ve benzeri bazı eklerle sağlanabileceği gibi, “شمس” örneğinde görüldüğü üzere herhangi bir yapı elemanı olmaksızın da gerçekleşebilir. Ayrıca cinsiyet kavramı, *adıl* (pronoun / ضمير) gibi kategorilerle eylem çekimlerinde de söz konusu olmaktadır.<sup>49</sup>
4. Arapça için bir diğer tipik özellik bu dilin *belirli tanımlık* (definite article / أداة التعريف) ve *belgisiz tanımlık* (indefinite article / أداة التكرير) gibi yapılarla sahip olmasıdır. Belirli tanımlık olarak Arapçada “الـ” öneki kullanılırken, belgisizlik durumu, kelime sonunda *nunlama* (nunation / تنوين) ile işaretlenmektedir. Buna göre örneğin “القلم” kelimesi belirli, “قلم” kelimesi ise belgisiz olmaktadır.<sup>50</sup>
5. Arapçada *durum* (case / حالة إعرابية) olgusu da oldukça tipiktir. İsim türündeki sözcüklerin cümle içerisindeki konumlarına göre son seslerinde meydana gelen değişiklikler –ki bu, çoğunlukla ünlü değişimi şeklinde gerçekleşmektedir– bu kelimelerde durum kategorisine işaret etmektedir. En eski Arap dili kaynaklarından itibaren bu olgu, *i ‘rāb*

47 Bütün bu seslerle ilgili detaylı bilgi için bk. Soner Akdağ, *Kur’ân Dilinin Fonetik Yapısı: Kiraat ve Dilbilim Çerçevesinde*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 79-134.

48 Abdelrazzaq Tahat, “Morphological Patterns of Personal Naming Practice: A Case Study of Non-Concatenative Arabic Language”, *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 10/6 (2020): 573.

49 Bu konuda müstakil bir eser olarak bk. Ebū Hātim Sehl Muḥammed es-Sicistānī, *el-Muzekker ve ‘l-Mu’ennes*, nşr. Hātim Şālīh eḍ-Dāmin, (Dimeşk: Dāru ‘l-Fikr, 1997).

50 Bk. Ebū Muḥammed Sa’id el-Mubārak b. ed-Dehḥān en-Naḥvī, *Kitābu ‘l-Fuṣūl fi ‘l-‘Arabiyye*, nşr. Fā’iz Fāris, (el-Urdun: Dāru ‘l-Emel, 1988), 48 vd.

(اعراب) şeklinde adlandırılmaktadır.<sup>51</sup> Bu bağlamda *i' rāb* kavramının usulünü oluşturan *raf* (رفع) cümlede genellikle *özneliği* (فاعلية), *naşb* (نصب) *tümleçliği* (مفعولية), *cerr* (جز) ise *tamlayanlığı* (إضافة) gösterecektir.<sup>52</sup> Örneğin “كتب كاتبٌ كتابًا بقلم” cümlesindeki “كاتبٌ” özne olduğu için *raf* durumunda, “كتابًا” nesne olduğu için *naşb* durumunda, “قلم” ise mecrūr olduğu için *cerr* durumundadır.

6. *Çoğul* (plural / جمع) konusu, Arapçanın tipik özelliklerinden biridir. Arapçada çoğulluk, birçok dilde olduğu gibi hem eylem çekiminde hem de sözcük bünyesinde varlık gösterebilir. Arapça çoğul kategorisinde hem düzenlilik hem de düzensizlik mümkün olabilmekte ama sözcüklerin çoğulları genellikle *düzensiz* (irregular or broken plurals / جمع التكمير) olmaktadır. Bu düzensizlik kelimenin veya köklerinin morfolojik bazı kalıplara girmesiyle gerçekleşmekte ve bir sözcüğün çoğulu, sözlüğe bakılmadan veya birinden duyulmadan bilinmemektedir. Ayrıca Arapçada düzenli çoğullar da cinsiyete göre farklı formlara girebilmektedir. Örnek vermek gerekirse “معلمٌ” eril sözcüğüyle “معلمةٌ” dişil sözcüğünün çoğulları düzenli olarak “معلمون” ve “معلمات” şekillerinde gelirken, “كتاب” ve “قلم” sözcüklerinin çoğulları düzensiz olmakta ve “فُعُل” ile “أفْعَال” kalıplarına girerek “كُتُب” ve “أقلام” şekillerini almaktadır.<sup>53</sup>
7. *Sözcük dizilişi* (word order / تسنق الكلمات) de sözdizimsel açıdan Arapçanın tipik bir özelliğidir. Cümle dizilişi açısından Arapça, genellikle YÖN (yüklem+özne+nesne) dizilişine sahiptir; bununla birlikte Arapçada ÖYN (özne+yüklem+nesne) dizilişi de bir alternatiftir.<sup>54</sup> Sözcük dizilişi sadece cümle düzlemi için geçerli değildir, sözcük öbeklerinde de diziliş önemli bir parametredir. Bu açıdan Arapçada ad ve önad öbeklerinin dizilişi de tipik bir konudur ve Türkçedekinin tam tersine bir formda gerçekleşmektedir: “مدير الشركة” (tamlanan+tamlayan), “المدير الجديد” (İsim+Sıfat).
8. Arapça *uyum* (agreement / مطابقة) da tipik özellikler gösterir. Bu olgu hem cümlelerin temel öğeleri arasındaki sayı ve cinsiyet uyumunu<sup>55</sup> hem de önad öbeklerinde önad ile nitelediği veya belirttiği ad arasındaki uyumu<sup>56</sup> ihtiva eder.
9. Arapçada *özne* (subject / مسند إليه) ögesinin durumu da oldukça tipiktir. Özellikle isim cümlelerinde özneler iç içe girerek katmerli bir yapı arz edebilmektedir. Arapça isim cümlelerinde *özne* (مبتدأ) unsurunun katmerlenmesi, bir çeşit “iç içe birleşik cümle” oluşturabilir, zira böyle bir cümlede her öznenin sonrası başka bir cümledir: “زيدٌ أبوه”

51 Bk. el-Halil b. Ahmed el-Ferāhīdī, *Kitābu 'l- 'Ayn Cilt: 7*, nşr. Mehdī el-Maḥzūmī ve dğr., (el- 'Irāk: Dāru 'r-Raşīd, 1981), 135.

52 Bk. Enes Erdim, *Arapça Söz Diziminde İsim ve Hükümleri*, (Ankara: İlähiyât, 2022), 25.

53 Bu konuda müstakil bir eser olarak bk. İmîl Bedî ' Ya 'kūb, *el-Mu 'cemu 'l-Mufaşşal fi 'l-Cumu '*, (Beyrūt: Dāru 'l-Kutubi 'l- 'İlmiyye, 2004).

54 Steve Hewitt, “Arabic: verb-subject-object or verb-given-new? Implications for word order typology”, *Conference on Communication and Information Structure in Spoken Arabic*, (Maryland: Center for Advanced Study of Language, 2006), 1.

55 Bu konuda detaylı bilgi için bk. Soner Akdağ, *Türkçeden Arapçaya Çeviri*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 81-85.

56 Bu konuda detaylı bilgi için bk. Soner Akdağ, *Türkçeden Arapçaya Çeviri*, 66-67.

’فكره ناضح’ (Zeyd’in babasının fikri olgundur / Zeyd’in babası olgun fikirlidir). Bu cümlede “زيد” birinci, “ابوه” ikinci, “فكره” ise üçüncü öznedir.

10. Arapçada *çatı* (voice / صيغة البناء) konusu da tipik özellikler arz eder. Eylemin *etken* (active / معلوم) ve *edilgen* (passive / مجهول) formlarına ilaveten eylem köklerinin bazı kalıplara aktarılmasıyla oluşturulan *işteşlik* (reciprocal / مشاركة) veya *dönüşlülük* (reflexiveness / مطاوعة) gibi şekillerle *dönüştürme eylemleri* (أفعال التصيير والتحويل) denilen kategoriler<sup>57</sup> sayesinde elde edilebilen *ettirgenlik* (causative / تعدية) gibi yapılar, Arapçada çatının özünü oluşturur. Ayrıca Modern Standart Arapçada “تم/يتم” eylemine bir masdarın eklenmesiyle *edilgen* yapılar oluşturulabildiği gibi<sup>58</sup> eylemlerden türetilen *etken ortaç* (active participle / اسم الفاعل) ve *edilgen ortaç* (passive participle / اسم المفعول) da çatı kurmakta kullanılabilir.

## SONUÇ

Arapçanın tipoloji bağlamında genel değerlendirmesinin yapıldığı bu çalışma bize Arapçanın;

1. dâhil olduğu filumun *Nostratik* olduğunu,
2. içinde bulunduğu dil ailesinin *Afro-Asyatik* olduğunu,
3. bünyesinde yer aldığı dil grubunun *Semitik* olduğunu,
4. ana dili konuşurlarının nüfusu açısından dünyanın en büyük ilk 4 dili arasında yer aldığını,
5. 20’den fazla ülkede *resmi dil* olarak kullanılmasının yanında başka birçok bölgede konuşurlarının olması dolayısıyla çok geniş bir coğrafyaya yayıldığını,
6. Kur’ân dili olması dolayısıyla Arap olmayan birçok Müslüman millet tarafından öğrenilip kullanıldığını,
7. diğer Sami dilleri ile birlikte uzun ve seçkin bir edebi tarihinin olmasının yanı sıra kardeş dillerinin birçoğunun uygarlık tarihi için ilgi çekici ve önemli yazılı kayıtlar bıraktığını,
8. günümüzde konuşulan dillerin birçoğuna göre çok daha fazla *diyalekte* sahip olduğunu,
9. morfolojik açıdan *bireşimli-bükümlü* bir dil olduğunu,
10. fonetik ve fonolojik açıdan dünya dillerinde benzeri “pek olmayan” bazı *sesçik* ve *sesbirimler* ihtiva ettiğini,
11. tipolojik açıdan çok önemli olan bazı parametreler açısından (cinsiyet, tanımlık, çoğul, durum, sözcük dizilişi, uyum, özne, çatı) tipik özellikler gösterdiğini ortaya koymuş bulunmaktadır.

57 Bk. Muḥammed Fāḍil es-Sāmerrā’ī, *en-Naḥvu l-‘Arabīyyu: Aḥkāmun ve Me‘ānin*, (Beyrūt: Dāru’bnu Ke şir, 2014), 338 vd.

58 Bk. Elsaid Badawi, Michael G. Carter ve Adrian Gully, *Modern Written Arabic: A Comprehensive Grammar*, (New York: Routledge, 2016), 486.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

**Finansal Destek:** Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The authors have no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The authors declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Akdağ, Soner. *Kur'an Dilinin Fonetik Yapısı: Kıraat ve Dilbilim Çerçevesinde*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Akdağ, Soner. *Türkçeden Arapçaya Çeviri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Amha, Azeb. "Omotic". *The Afroasiatic Languages*. ed. Zygmunt Frajzyngier ve Erin Shay. 423-504. London: Routledge, 2001.
- Aoun, Joseph E., Elabbas Benmamoun ve Lina Choueiri. *The Syntax of Arabic*. US: Cambridge University Press, 2010.
- Baalbaki, Ramzi Munir. *Dictionary of Linguistic Terms: English-Arabic*. Lebanon: Dar el-İlm Lilmalayin, 1990.
- Badawi, Elsaid, Michael G. Carter ve Adrian Gully. *Modern Written Arabic: A Comprehensive Grammar*. New York: Routledge, 2016.
- el-Bezzāz, Tevfik 'Aziz 'Abdullāh, Huseyn 'Alī Aḥmed ve Ṭalāl Yahyā İbrāhīm. *Mu'cemu Muşṭalaḥāti 'İlmi'l-Luġa: Faransī-İnclīzī-'Arabī*. 'Ammān: Dāru Zehrān, 2010.
- Birnstiel, Daniel. "Classical Arabic". *The Semitic Languages*. ed. John Huehnergard ve Na'ama Pat-El. 367-402. New York: Routledge, 2019.
- Bomhard, Allan R, John C. Kerns. *The Nostratic Macrofamily: A Study in Distant Linguistic Relationship*. New York: Mouton de Gruyter, 1994.
- Bomhard, Allan R. "Nostratic, Eurasiatic, and Indo-European". *Nostratic: Sifting The Evidence*. ed. Joseph C. Salmons ve Brian D. Joseph. 17-39. Amsterdam: John Benjamins B.V., 1998.
- Brown, Edward Keith ve James Edward Miller. *The Cambridge Dictionary of Linguistics*. UK: Cambridge University Press, 2013.
- Crass, J. "Afroasiatic Languages". *Concise Encyclopedia of Languages of the World*. ed. Keith Brown ve Sarah Ogilvie. 12-15. London: Elsevier Ltd., 2009.
- ed-Dānī, Ebū 'Amr 'Usmān b. Sāid. *et-Taḥdīd fi'l-İtkāni ve'r-Tecvīd*. nşr. Ğānim Ḳaddūrī el-Ḥamed. 'Ammān: Dāru 'Ammār, 2000.
- Diakonoff, Igor Mikhailovich. *Afrasian Languages*. Moscow: Nauka, 1988.
- Dickins, James. "Dialects of Egypt and Sudan". *The Semitic Languages: An International Handbook*. ed. Stefan Weninger. 935-953. Germany: De Gruyter Mouton, 2011.
- Eberhard, David M, Garry F. Simons ve Charles D. Fennig. *Ethnologue: Languages of Africa and Europe*. Texas: SIL International, 2022.
- Erdim, Enes. *Arapça Söz Diziminde İsim ve Hükümleri*. Ankara: İlahiyât, 2022.
- Fehri, Abdelkader Fassi. *A Lexicon of Linguistic Terms: English-French-Arabic*. Lebanon: Dar al Kitab al Jadid United Co., 2009.

- el-Ferāhīdī, el-Ḥalīl b. Aḥmed. *Kitābu'l-'Ayn*. nşr. Mehdī el-Maḥzūmī ve dğr. el-'İrāk: Dāru'r-Raşīd, 1981.
- Fischer, Wolfdietrich. "Classical Arabic". *The Semitic Languages*. ed. Robert Hetzron. 187-219. New York: Routledge, 1997.
- Frajzyngier, Zygmunt, Erin Shay. "Chadic". *The Afroasiatic Languages*. ed. Zygmunt Frajzyngier ve Erin Shay. 236-341. London: Routledge, 2001.
- Goldenberg, Gideon. *Semitic Languages: Features, Structures, Relations, Processes*. UK: Oxford University Press, 2013.
- Günaltay, M. Şemsettin. *İslām Öncesi Arap Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Ḥammāş, Ḥalīl İbrāhīm. *Mu'cemu'l-Muşṭalaḥāti'l-Luġaviyye ve 'ş-Şavtiyye: İnkilzī-'Arabī*. Bağdād: Maṭba'atu'r-Raşīd, 1982.
- Hetzron, Robert. "Afroasiatic Languages". *The Major Languages of South Asia, the Middle East and Africa*. ed. Bernard Comrie. 116-120. London: Routledge, 2001.
- Hewitt, Steve. "Arabic: verb-subject-object or verb-given-new? Implications for word order typology". *Conference on Communication and Information Structure in Spoken Arabic*. 1-22. Maryland: Center for Advanced Study of Language, 2006.
- Holes, Clive. "Introduction". *Arabic Historical Dialectology*. ed. Clive Holes. 1-28. US: Oxford University Press, 2018.
- İbn Durayd, Ebū Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen. *Cemheratu'l-Luġa*. nşr. Remzī Munīr Ba'lebekkī. Beyrūt: Dāru'l-'İlmi li'l-Melāyīn, 1987.
- Kaye, Alan S. "Arabic". *The Major Languages of South Asia, the Middle East and Africa*. ed. Bernard Comrie, 129-146. London: Routledge, 2001.
- Kocaman, Ahmet, Kāmīle İmer ve A. Sumru Özsoy. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Kossmann, Maarten. "Berber". *The Afroasiatic Languages*. ed. Zygmunt Frajzyngier ve Erin Shay. 18-101. London: Routledge, 2001.
- Koşaner, Özgün, Murat Özgen. *Dünya Dillerinden Örneklerle Dilbilimsel Tipoloji*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019.
- Lahdo, Ablahad. *The Arabic Dialect of Tillo in the Region of Siirt: (South-eastern Turkey)*. Sweden: Uppsala University, 2009.
- el-Liḥyānī, Surūr. "Enmāṭiyyetu Taşnīfi'r-Ru'ūsī'l-Fi'liyyeti'z-Zāhirati ve'r-Ru'ūsī'l-Fi'liyyeti'd-Ḍāmirati fi'd-Dersi'l-Lisāniyyi'l-'Arabī". *el-Lisāniyyātu'l-'Arabiyye*. 9 (2019): 149-181.
- Lipiński, Edward. *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*. Leuven: Peeters, 2001.
- Loprieno, Antonio, Matthias Müller. "Ancient Egyptian and Coptic". *The Afroasiatic Languages*. ed. Zygmunt Frajzyngier ve Erin Shay. 102-144. London: Routledge, 2001.
- McCarus, Ernest N. "Modern Standard Arabic". *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. 3: 238-262. Leiden: Brill, 2006.
- Mous, Maarten. "Cushitic". *The Afroasiatic Languages*. ed. Zygmunt Frajzyngier ve Erin Shay. 342-422. London: Routledge, 2001.
- Mubārak, Mubārak. *Mu'cemu'l-Muşṭalaḥāti'l-Elsuniyye: Faransī-İnkilzī-'Arabī*. Beyrūt: Dāru'l-Fikri'l-Lubnānī, 1995.



- en-Nahvī, Ebū Muḥammed Sa'īd el-Mubārak b. ed-Dehhān. *Kitābu'l-Fuṣūl fi'l-'Arabīyye*. nşr. Fā'iz Fāris. el-Urdun: Dāru'l-Emel, 1988.
- Naīm, Samia. "Dialects of the Levant". *The Semitic Languages: An International Handbook*. ed. Stefan Weninger. 920-935. Germany: De Gruyter Mouton, 2011.
- Palva, Heikki. "Dialects: Classification". *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. 1: 604-613. Leiden: Brill, 2006.
- Pereira, Christophe. "Arabic in the North African Region". *The Semitic Languages: An International Handbook*. ed. Stefan Weninger. 954-969. Germany: De Gruyter Mouton, 2011.
- Procházka, Stephan. "Arabic". *Concise Encyclopedia of Languages of the World*. 42-50. London: Elsevier Ltd., 2009.
- Procházka, Stephan. "Arabic Dialectology". *The Cambridge Handbook of Arabic Linguistics*. ed. Karin Christina Ryding ve David Wilmsen. 214-243. UK: Cambridge University Press, 2021.
- Retsö, Jan. "Classical Arabic". *The Semitic Languages: An International Handbook*. ed. Stefan Weninger. 782-810. Germany: De Gruyter Mouton, 2011.
- Rubin, Aaron D. "The Subgrouping of the Semitic Languages". *Language and Linguistics Compass*. 2/1 (2008): 79-102.
- Rubin, Aaron D. *A Brief Introduction to the Semitic Languages*. US: Gorgias Press, 2010.
- Ryding, Karin C. "Modern Standard Arabic". *The Semitic Languages: An International Handbook*. ed. Stefan Weninger. 844-850. Germany: De Gruyter Mouton, 2011.
- Ryding, Karin C. *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- es-Sāmerrā'ī, Muḥammed Fāḍil. *en-Nahvu'l-'Arabīyyu: Ahkāmun ve Me'ānin*. Beyrūt: Dāru'bnū Ke sīr, 2014.
- Al-Sharkawī, Muhammad. *History and Development of the Arabic Language*. New York: Routledge, 2016.
- Shibatani, Masayoshi. "Linguistic Typology". *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. 14: 208-214. Netherlands: Elsevier, 2015.
- es-Sicistānī, Ebū Ḥātīm Sehl Muḥammed. *el-Muḫekker ve'l-Mu'ennes*. nşr. Ḥātīm Şālīh eḍ-Ḍāmin. Dimeşk: Dāru'l-Fikr, 1997.
- Song, Jae Jung. *Linguistic Typology*. US: Oxford University Press, 2018.
- Şen Ahmet, Soner Akdağ. "Modern Standart Arapça ve Bazı Arap Diyalektlerinde Gelecek Zaman Formları". *Nüsha*. 21/52 (2021): 179-198.
- Tahat, Abdelrazzaq. "Morphological Patterns of Personal Naming Practice: A Case Study of Non-Concatenative Arabic Language". *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*. 10/6 (2020): 573-585.
- Talay, Shabo. "Arabic Dialects of Mesopotamia". *The Semitic Languages: An International Handbook*. ed. Stefan Weninger. 909-920. Germany: De Gruyter Mouton, 2011.
- al-Utbi, Mahdi I. Kareem ve Sundus Muhsin al-Ubaidy. *The Guide: A Dictionary of Linguistic Terms, English-Arabic*. London: Al-Hikma Publishing and Distribution, 2014.
- Vardar, Berke vd. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2002.
- Velupillai, Viveka. *An Introduction to Linguistic Typology*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2012.

- Watson, Janet C. E. "Arabic Dialects". *The Semitic Languages: An International Handbook*. ed. Stefan Weninger. 851-895. Germany: De Gruyter Mouton, 2011.
- Watson, Janet C. E. "Dialects of the Arabian Peninsula". *The Semitic Languages: An International Handbook*. ed. Stefan Weninger. 897-908. (Germany: De Gruyter Mouton, 2011), 897-908.
- Whaley, Lindsay J. *Introduction to Typology: The Unity and Diversity of Language*. US: Sage Publications Inc, 1997.
- Ya 'kūb, İmīl Bedī'. *el-Mu'cemu'l-Mufaşşal fi'l-Cumū'*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Zaborski, Andrzej. "Afro-Asiatic Languages". *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. 1: 35-40. Leiden: Brill, 2006.



# Ice Age: The Meltdown Animasyon Filmindeki İngilizce Deyimlerin Türkçe ve Arapça Altyazı Çevirilerinin İncelenmesi\*

## Analyzing the Turkish and Arabic Subtitle Translations of English Idioms in the Animated Movie *Ice Age: The Meltdown*

Arife ERAY<sup>1</sup> , Muammer SARIKAYA<sup>1</sup> 



\*Bu makalede Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde Prof. Dr. Muammer SARIKAYA yönetiminde Arife ERAY tarafından hazırlanmakta olan doktora tezinden kısmen yararlanılmıştır.

<sup>1</sup>Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Mütercim Tercümanlık Bölümü, Arapça Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ORCID: A.E. 0000-0002-6393-472X;  
M.S. 0000-0001-5291-3272

### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Arife Eray (Arş. Gör.),  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Mütercim Tercümanlık Bölümü, Arapça Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye  
E-posta: arife.eray@hbv.edu.tr

Başvuru/Submitted: 28.11.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:  
11.01.2023

Son Revizyon/Last Revision Received:  
21.01.2023

Kabul/Accepted: 10.02.2023

Atıf/Citation: Eray, Arife ve Sarıkaya, Muammer. "Ice Age: The Meltdown Animasyon Filmindeki İngilizce Deyimlerin Türkçe ve Arapça Altyazı Çevirilerinin İncelenmesi" *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 53-74. <https://doi.org/10.26650/jos.1210921>

### öz

Bir kültürün oluşumunda önemli bir rol oynayan deyimler aynı zamanda dilin vazgeçilmez bir parçasıdır. Genellikle gerçek anlamından farklı, kendine özgü anlamları olan bu söz öbekleri çeviri sürecinde çeşitli karmaşalara sebep olmaktadır. Her toplumun kendine ait anlamsal değerlerini taşıyan ve söz konusu coğrafyanın örf, adet, gelenek, görenek ve yaşam biçimlerini barındıran deyimlerin çeviri esnasında hedef dilde birebir karşılığı bulunmayabilir. Bundan dolayı çeviri sürecinde kaynak dilde ifade edilmek istenen anlama en yakın çeviri tercih edilmektedir. Her çeviri türünde olduğu gibi görsel-işitsel çeviri ürünlerinde de deyimler sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde toplumların birbirleriyle iletişiminde görsel-işitsel çevirinin önemi arttıkça çeviribilimcilerin bu alana olan ilgisi de aynı ölçüde artmaktadır. Bu da görsel-işitsel çevirinin iki temel türü olan dublaj ve altyazı çeviri çalışmalarını gündeme getirmektedir. Bu çalışmada 2006 yılında Blue Sky Studios tarafından üretilen *Ice Age* animasyon film serisinin ikinci filmi olan *Ice Age: The Meltdown (Buz Devri: Erime Başlıyor)* filminde kullanılan İngilizce deyimlerin türleri ve bu deyimlerin Türkçe ve Arapça altyazı çevirilerinde kullanılan çeviri stratejileri analiz edilmiştir. Verilerin analizinde Chitra Fernando'nun deyim tipolojisi, Henrik Gottlieb'in altyazı çeviri stratejileri ve Mona Baker'in deyim çeviri stratejileri kullanılmıştır. İncelemede söz konusu deyimlerin kaynak dil odaklı mı yoksa hedef dil odaklı mı oldukları değerlendirilmiştir. Bu bağlamda yapılan çevirilerin hedef dile yakın aktarımlar olduğu belirlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Görsel-İşitsel Çeviri, Alt Yazı, Deyim Çevirisi, Deyim Türleri, Animasyon Filmler

### ABSTRACT

Idioms play an important role in cultural formation and are also an indispensable part of a language. These phrases usually have different unique meanings and cause much confusion in the translation process. Idioms carry the semantic values of each society and contain the customs, traditions, and lifestyles of that geography; thus, they may not have a direct equivalent in the target language.

Therefore, the translation with the closest meaning to the desired expression in the source language is preferred in the translation process. As with every kind of translation, idioms are frequently observed in audio-visual translation products as well. Just as the importance of audio-visual translations has increased these days in the communications between different societies, so has the interest of translation scholars in this field also increased. This brings up dubbing and subtitle translation studies, which are the two basic types of audio-visual translation. This study analyzes the types of English idioms used in *Ice Age: The Meltdown*, produced by Blue Sky Studios in 2006 as the second in the series of animated *Ice Age* movies, and the translation strategies used for the Turkish and Arabic subtitle translations of the idioms encountered in this movie. The data analysis section of this study utilizes Chitra Fernando's idiom typology, Henrik Gottlieb's subtitle translation strategies, and Mona Baker's idiom translation strategies. Within this scope the analyses evaluate whether the idioms in question are source- or target language-oriented. In this context, the study has determined that the analyzed translations are closer to the target language.

**Keywords:** Audiovisual Translation, Subtitle, Idiom Translation, Idiom Types, Animation Movies

## EXTENDED ABSTRACT

Idioms are linguistic expressions that are frequently used in daily life. Thanks to idioms, much can be explained in a few words. Additionally, the characteristics of a language and the culture to which it belongs can be reflected through the use of idioms. Audiovisual translation is a concept used in media translation and includes many translation activities such as subtitles and dubbing. Audiovisual translation is defined as a general term for translation products consisting of a verbal dimension supported by media features. Translation scholars have become greatly inclined toward audiovisual translation studies recently. Thus, study of the area has become a common practice. Idioms are of course an indispensable part of these translation products. The idioms used during the dialogue in movies provide a good opportunity to get to know cultural items for individuals learning the native language in these movies. These individuals may learn information about idioms by reading and listening to both the dialogue in the source language and the translated text in the subtitle of the film. However, the idiom as used in the source language may not always have a literal equivalent in the target language. Therefore, the translation process prefers the translation closest to the meaning desired to be expressed in the source language. For subtitle translations, the translator has to focus as much on the importance of the written text as on the visual and auditory expressions. One of the main types of audiovisual translation is subtitle translation. Technical factors such as time and place limitations come to the fore in the subtitling process.

The *Ice Age* animated series of movies is loved and watched all over the world; the series has a humorous structure in general but also contains idiomatic expressions. This study analyzes the types of English idioms used in *Ice Age: The Meltdown*, the second movie in the *Ice Age* animated film series, and the translation strategies used for the Turkish and Arabic subtitle translations of these idioms. First, the study analyzes the obtained idioms according to Fernando's idiom

typology, then evaluates them in the context of the subtitle translation strategies put forward by Gottlieb as well as the idiom translation strategies of Mona Baker. Fernando divides idioms into three types: pure idioms, semi-idioms, and literal idioms. Meanwhile, Gottlieb's subtitle translation strategies can be listed as follows: expansion, paraphrase, transfer, transcription, dislocation, condensation, decimation, deletion, and resignation. Lastly, Mona Baker's idiom translation strategies involve using idioms with similar meaning and form, using idioms with similar meaning but dissimilar form, borrowing from the source language idiom, translation by paraphrase, translation by omitting a word play on the idiom, and translation by omitting the entire idiom.

Lily-livered is an English idiom meaning coward. Because the words included in the idiom are utilized outside of their literal meanings, it is known as a pure idiom. During this idiom's translation into Turkish as a subtitle, Mona Baker's strategy of using an idiom of similar meaning but dissimilar form is observed to have been used. In the Arabic translation, the meaning of the idiom was transferred to the target language using Gottlieb's expansion strategy and Mona Baker's translation by paraphrase strategy.

The English expression "give someone a hand" is an idiom that means to help someone. When the meanings of the words that make up the idiom are examined one by one, they are also seen to contain the real meaning. Therefore, this idiom is accepted as a semi-idiom. During the subtitle translation process, Gottlieb's expansion strategy and Mona Baker's translation by paraphrase strategy were seen to be used to translate the idiom into the target languages of Turkish and Arabic.

"As far as the eye can see" is a literal English idiom. The words that make up the idiom are used with their literal meanings. This idiom was omitted in the Turkish subtitle translation, while in the Arabic subtitle translation, the idiom was transferred to the target language using Mona Baker's translation by paraphrase strategy.

Idiom translations can be considered a difficult procedure for translators because they can encounter various difficulties while translating an idiom. For example, noticing the idiom in the text, the lack of an equivalent idiom in the target language, the use of idioms both literally and idiomatically, and limitations of time and space are difficulties translators can face. Therefore, translators are expected to be experts in both the source and target languages. This study examines the second movie of the Ice Age animated film series, *Ice Age: The Meltdown* and has identified 15 English idioms within its scope. Eight of these are semi-idioms, six are pure idioms, and one is a literal idiom. The study also examines both the Turkish and Arabic subtitle translations of the idioms and has seen Gottlieb's expansion strategy and Mona Baker's translation by paraphrase strategy to generally be the ones used for the translations. This indicates that the idioms do not have exact equivalents in the target languages. In addition, translating an idiom with an equivalent idiom is a process that requires long research. The translator's knowledge, skills, and reproducibility are very important when translating idioms. In this

context, the translations can be said to have mostly been target language-oriented. Because idioms have structures that are specific to a certain society and culture, a comprehensive study is required in the translation process.

## Giriş

Sosyo-kültürel bir varlık olan insanoğlu yaşadığı dünyayı daha iyi anlayabilmek için kendi yaşam biçiminden farklı olan ile iletişime geçme ihtiyacı duymaktadır.<sup>1</sup> Bu sebeple çeviri oldukça eski bir tarihe dayanmaktadır. Çeviri, Türk Dil Kurumu tarafından “bir dilden başka bir dile aktarma, çevirme, tercüme” şeklinde tanımlanmaktadır. Çeviri ile ilgili çeşitli tanımlar bulunmaktadır. Berke Vardar çeviriyi, “bütün çağlarda karşımıza çıkan bir etkinlik, çeşitli uygarlıklar arasında köprü kuran, değişik toplumlardan bireyleri birbirine yaklaştıran, her türden ekinsel değeri, içinde oluşturduğu tarihsel-toplumsal çevrenin dışına taşıyan, o çevreden olmayan kişilerin yararlanmasına sunan, uygarlıklar, ekinler arası bir iletişim, bildirişim aracı” olarak tanımlamaktadır<sup>2</sup>. Çeviri kuramcılarında Hans J. Vermeer ise çeviriyi “bir metindeki sözcük ve cümleleri başka bir dildeki eşdeğer sözcük ve cümlelere çevirme sürecinin sonucu” olarak tanımlamaktadır<sup>3</sup>. Çeviri, “dar anlamıyla bir yazın yapıtını şekil, anlam, ileti ve biçim düzeylerinde kaynak dilden amaç dile aktarma, geniş anlamıyla ise, bir kültür ürününü başka bir kültürün alımlamasına sunma, hatta bu ürünün amaç kültür dizgesi içinde bir yer edinmesine, o dizgedeki diğer eserlerle hesaplaşmasına zemin sağlamalıdır”<sup>4</sup>.

Çeviriyi, yazılı ve sözlü çeviri şeklinde iki ana başlığa ayırabilmekteyiz. Yazılı çeviri denildiğinde ilk akla gelen edebiyat çevirileridir. Edebiyat çevirilerinin dışında genellikle teknolojik ve bilimsel metinler için kullanılan teknik çeviriler, özel alan çevirileri, sosyal bilimler ve insan bilimleri çevirileri, ticari metin çevirileri ve görsel-işitsel metinlerin çevirileri yazılı çeviri alanına girmektedir. Yöntem ve çevirinin yapıldığı ortam dikkate alınarak sözlü çeviri iki gruba ayrılmaktadır. Sözlü çeviri yöntemleri arasında diyalog çevirisi, ardıl çeviri ve eş zamanlı çeviri yer almaktadır. Sözlü çevirinin gerçekleştiği ortamlar ise konferans çevirmenliği, toplum çevirmenliği, mahkeme çevirmenliği ve medya çevirmenliği olarak ifade edilmektedir<sup>5</sup>. Görsel-işitsel çeviri, görsel-işitsel eser ve ürünlerin içerdiği sözel bileşenlerin bir dilden başka bir dile aktarımını ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Görsel-işitsel çevirinin tarihi sessiz filmlere kadar dayanmaktadır. Sinema, televizyon ve çeşitli teknolojik araçlar aracılığıyla gösterilen film, dizi veya programların çevirisi için geliştirilen ve çeviri çalışmalarında önemli bir yeri olan çeviri türüdür. Jüngst, görsel işitsel çeviriyi hem görülebilen hem de duyulabilen parçaları olan medya biçimlerinin çevirisi şeklinde tanımlamaktadır (akt. Günay Köprülü)<sup>6</sup>.

Deyim, iki veya daha fazla kelimededen oluşan, anlamı, tek tek kelimelerin anlamlarından tahmin edilemeyen bir ifadedir.<sup>7</sup> Deyimler kültüre özgü yapılardır. Söz konusu dile mensup

1 Faruk Yücel, *Çevirinin Tarihi*, (İstanbul, Çeviribilim Yayınları, 2016), 11.

2 Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Ankara: TDK Yayınları, 492(1982), 18.

3 Hans J. Vermeer, *A Skopos Theory of Translation*, Heidelberg: Text Con Text Verlag, (1996).

4 Nedret Pınar Kuran, *Kültürlerarası İletişim Aracı Olarak Çeviri: Ingeborg Bachmann'ın Das dreißigste Jahr adlı Öyküsü'nün Türkçe ve İngilizce Çevirileri üzerinde bir Eleştiri Denemesi*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 1993), 1.

5 Şehnaz Tahir Gürçağlar, *Çevirinin ABC'si*. (İstanbul: Say Yayınları. 2016), 69-74.

6 Sevtap Günay Köprülü, “Görsel-İşitsel Çeviri”, *International Journal of Languages' Education and Teaching*, (2016), 162.

7 Mona Baker, *In other words: A coursebook on translation*, (Abingdon, Oxon: Routledge, 2011), 65.

toplumun yaşayış şekli, duygu, düşünce ve kültür yaşantısıyla şekillendiğinden anlaşılması ve aktarılması güçleşmektedir. Başka bir deyişle bu yapıların çoğu kendilerini özgün kılan, anlaşılmasını ve tercüme edilmesini zorlaştıran kültürel bağlamlara sahiptir.<sup>8</sup> Bu nedenle deyimlerin anlamlarını bulmak genellikle sıkıntılı bir süreç olmakta ve bir bireyin, anadili olmayan herhangi bir dildeki deyimleri anlaması zorlaşmaktadır. Bu tür deyimler kelimesi kelimesine çevrilmemektedir. Aynı anlamı ve aynı etkiyi okuyucuya/izleyiciye aktarabilmek için hedef dildeki eşdeğer kavramlarla çevrilmesi beklenmektedir. Michael Lewis'e göre, deyim, anlamının, deyimini oluşturan kelimelerin anlamlarından anlaşılmadığı genellikle değişmez bir ifadedir<sup>9</sup>. Lewis burada deyimlerin iki veya daha fazla kelimenin bir araya gelerek bir anlam oluşturduğuna ve tek tek kelimelerin farklı anlamlara sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Fernando tarafından önerilen deyim tipolojisi bu durumu daha anlaşılır hale getirmektedir. Kendisi deyimleri üç alt sınıfa ayırmıştır: Bunlar mecaz anlamlı deyimler, yarı mecaz anlamlı deyimler ve gerçek anlamlı deyimlerdir.

Deyimler dilbilgisi kurallarına aykırı bir şekilde oluşturulduğundan dolayı kelimesi kelimesine çevrilemez. Ayrıca deyim kullanımı kişiler tarafından da manipüle edilebilir. Böylece deyim anlamı durum ve zamana göre değiştirilebilir bir biçimde kullanılabilir. Bu karmaşık durumun içinden çıkabilmek, söz konusu deyim kaynak dilden hedef dile aktarabilmek için deyimlerin özellikleri ve çevirisi hakkında kapsamlı bir bilgi hazinesine sahip olmak gerekir.

Deyimlerin kullanım alanları oldukça geniştir. Yazılı eserler ve günlük konuşmaların yanı sıra görsel-işitsel ürünlerde kullanımlarına sıkça rastlanmaktadır. Günümüzde teknolojinin ilerlemesiyle görsel-işitsel ürünlere ve bu sebeple de görsel-işitsel çeviriye olan rağbet artmakta ve yaygın bir uygulama haline gelmektedir. Filmlerde diyaloglar sırasında kullanılan deyimler söz konusu yabancı dili öğrenen bireyler için de güzel bir fırsattır. Hem kaynak dildeki diyalogu hem de filmin altyazısındaki çeviri metnini okuyarak ve dinleyerek deyimler hakkında bilgi sahibi olabilirler. Bunun yanı sıra, filmlerin üretildiği toplumun kültürüne dair de bilgi edinilmesi mümkün olacaktır. Nitekim dil, insanlar arası iletişimi sağlamanın yanında kültürlerin aktarımında da önemli bir rol üstlenmektedir. Bir toplumun dilinin en değerli varlıklarından olan deyimler de ait olduğu topluma ve kültüre dair bilgi vermektedir.<sup>10</sup>

*Buz Devri* animasyon serisi genel olarak mizahi bir yapıya sahip olmakla birlikte içerisinde deyimsele ifadeleri de barındırmaktadır. Bu çalışmada elde edilen deyimler Fernando'nun deyim tipolojisine göre analiz edildikten sonra Gottlieb'in öne sürdüğü altyazı çeviri stratejileri ve Mona Baker'in deyim çeviri stratejileri bağlamında değerlendirilmiştir. Gottlieb'in altyazı çeviri stratejileri; izah (*expansion*), açıklama (*paraphrase*), aktarım (*transfer*), çeviri yazı

8 Montgomery Howwar, "Seeking the nature of idioms: A socio-cultural study in idiomatic English and Arabic meanings", *International Journal of Scientific and Research Publications*, (2013), 13.

9 Michael Lewis, *Implementing the lexical approach*, (Boston: Thomson, 2002), 37.

10 Nesibe Erkanan Çakır, "Çeviri ve Spor Açısından Çokkültürlülük", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi*, (2020): 149.

(*transcription*), kaydırma (*dislocation*), kısaltma (*condensation*), büyük ölçüde çıkarma (*decimation*), silme (*deletion*), terketme (*resignation*) şeklindedir. Mona Baker'in deyim çeviri stratejileri ise; Benzer Anlam ve Benzer Biçimle Çeviri, Benzer Anlam, Farklı Biçimle Çeviri, Kaynak Dil Deyimini Ödünç Alarak Çeviri, Açıklama Yoluyla Çeviri, Deyimdeki Kelime Oyununu Ortadan Kaldırarak Çeviri, Çıkarma Yoluyla Çeviri şeklindedir.

Çevirmenlerin, Fernando'nun deyim tipolojisi, Gottlieb'in altyazı çeviri stratejileri ve Mona Baker'in deyim çeviri stratejileri hususunda farkındalık edindikleri takdirde deyim çeviri sürecinde yaşadıkları zorlukların hafifleyebileceği düşünülmektedir.

## 1. Yöntem

### 1.1. Araştırmanın modeli

*Ice Age* animasyon film serisinin ikinci filmi olan *Ice Age: The Meltdown* (*Buz Devri: Erime Başlıyor*) filminde kullanılan İngilizce deyimlerin türleri ve bu deyimlerin Türkçe ve Arapça altyazı çevirilerinde kullanılan çeviri stratejilerinin incelendiği bu çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Çeviri, çeviri stratejileri, görsel işitsel çeviri, alt yazı çevirileri ve çeviri stratejileri, deyimler ve deyim stratejileri ile ilgili kuramsal ve teorik açıklamalarda bulunulmuş olan giriş bölümünde, karşılaştırmalı incelemeye rehber olacak bilgiler sunulmuştur. Daha sonra çalışmaya konu olan filmin Türkçe ve Arapça alt yazı çevirileri Fernando'nun deyim tipolojisi, Gottlieb'in altyazı çeviri stratejileri ve Mona Baker'in deyim çeviri stratejileri kullanılarak incelenmiştir.

### 1.2. Verilerin toplanması ve analizi

Çalışma nitel bir araştırma olduğundan ötürü, veriler betimsel analiz yoluyla sentezlenerek incelemeler elde edilmiş ve yorumlanmıştır. Araştırmanın verileri geçerliliği arttırmak amacıyla çalışılan araştırma problemine yönelik olarak doküman analizi yapılarak elde edilmiştir. İzlenen ve incelenen söz konusu film, bir uygulama aracılığıyla satın alınmış, orijinal bir veridir. Film içerisinde çalışmada incelenen deyimler ise doküman taranarak elde edilmiştir. Yapılan incelemeler sonucunda kullanılan çeviri stratejileriyle birlikte aktarımın kaynak odaklı mı yoksa hedef odaklı mı olduğu sorusuna yanıt aranmıştır.

### 1.3. Geçerlik ve Güvenirlik

Nitel araştırmalarda geçerlik, güvenilirlik ve güç analizi sayısal göstergelerle kanıtlanmaktadır. Ancak nitel araştırmalarda bunu kanıtlayacak sayısal veriler olmadığı için, nicel araştırmalarda kullanılan geçerlik ve güvenilirlik ifadelerinin yerine nitel araştırmalarda inanılabilirlik, sonuçların doğruluğu ve araştırmacının yetkinliği gibi ifadelerden bahsetmek daha doğru olur (Krefting, 1991)<sup>11</sup>. Bu bağlamda düşünülecek olursa araştırmanın inanılabilirliğini arttırmak amacıyla uzman görüşüne başvurulmuş, veriler, alanda çalışma yöntemini bilen bağımsız bir araştırmacı tarafından gözden geçirilmiştir.

11 Laura Krefting, "Rigor In Qualitative Research: The Assessment Of Trustworthiness", *The American Journal of Occupational Therapy*, (1991), 45 (3).

## 2. Görsel-İşitsel Çeviri

Görsel-İşitsel çeviri, altyazı ve dublaj dâhil olmak üzere birçok çeviri faaliyetlerini kapsayan, sinema ve televizyon sektöründeki ürünlerin çevirisinde kullanılan bir kavramdır. Medya özellikleriyle desteklenen sözel boyuttan oluşan çeviri ürünleri için genel bir terim olarak tanımlanmaktadır<sup>12</sup>. Görsel-İşitsel çeviri teknolojinin gelişmesiyle doğru orantılı bir yapıya sahip olduğundan dolayı çeşitlilik göstermektedir. Bu sebeple tanımı konusunda ortak tek bir tanım bulunmamaktadır. Kimi çeviribilimciler görsel-İşitsel çeviri hakkında birtakım tanımlamalar ortaya koymuştur. Örneğin, F. Chaume, görsel-İşitsel çeviriyi, görsel-İşitsel metinlerin diliçi ve dillerarası aktarımını içeren bir edim olarak ifade etmektedir<sup>13</sup>. Bir diğer çeviribilimci olan D. Chiaro ise, görsel-İşitsel çeviriyi bir görsel-İşitsel ürünündeki işitsel veya görsel öğelerin bir dilden diğer bir dile aktarımı olarak ifade etmektedir<sup>14</sup>.

Görsel-İşitsel çevirinin iki temel türü dublaj ve altyazıdır. Bu türlerin yanı sıra görsel-İşitsel çeviri kendi içerisinde çok çeşitli çeviri türlerine sahiptir. 2000’li yılların başında bu alanın alt türleri olarak on üç farklı çeviri türünden bahseden çeviribilimciler bulunmaktadır.<sup>15</sup> Dublaj çevirisi, bir görsel-İşitsel metindeki diyaloglardan oluşan işitselin bir çevirmen tarafından çevrilmesi ve çevrilen metnin seslendirme sanatçıları tarafından kaynak metnin görseliyle eşzamanlı olarak seslendirilmesidir.<sup>16</sup> Altyazı ise, film diyalogunun, orijinalin beyaz perde veya ekranda görülebilen sahnesine uygun olarak eşleşen, orijinal film senaryosunun kısaltılmış çevirisidir.<sup>17</sup> Jaskanen, görsel-İşitsel çeviri ile diğer çeviri türleri arasındaki farklara dikkat çekmektedir. Bu türler arasında teknik ve bağlamsal kısıtlamalar olduğunu vurgulamaktadır. Teknik kısıtlamalar, yer, zaman ve sunumu içeren altyazı formatını kapsamaktadır. Örneğin, her satırda sınırlı sayıda karakter bulunmak zorundadır. Normal şartlarda iki satır için otuz beş karakter uygun görülmektedir. Bağlamsal kısıtlamalar ise, sözel-duyumsal işlem, metinsellik ve mod değişikliği gibi tutarlılık konularını kapsamaktadır. Bir başka deyişle, ekranda film oynarken diyaloglar ve altyazı çevirileri birbirlerine her açıdan uyumlu bir şekilde ilerlemek zorundadır<sup>18</sup>. Bu çalışmanın odak noktası altyazı çevirisidir.

### 2.1. Altyazı

Görsel-İşitsel çevirinin temel türlerinden biri altyazı çevirisidir. Bunun yanı sıra dublaj, seslendirme ve eşzamanlı çeviri de görsel-İşitsel çeviri türlerindedir. Gottlieb altyazı

12 Indry Caesarria Dewi, “Audiovisual Translation of English Idioms in Harry Potter and The Deathly Hallows Movie: An Analysis of English to Indonesian Subtitle”, *Passage*, 4(1):(2016).

13 Frederic Chaume, “The turn of audiovisual translation: New audiences and new Technologies”, *Translation Spaces* 2, (2013), 105.

14 Delia Chiaro, «Audiovisual Translation», *The Encyclopedia of Applied Linguistics* içinde, Haz. C. A. Chapelle. (UK: Blackwell Publishing Ltd., 2013).

15 Aşşe Şirin Okyayuz ve Mümtaz Kaya, *Görsel-İşitsel Çeviri Eğitimi*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2017), 39.

16 Okyayuz, vd., *Görsel-İşitsel Çeviri Eğitimi*, 39.

17 Nesrin Erdoğan, “Altyazı ve Dublaj Çevirileriyle İlgili Yöntem ve Tekniklerin Çeviribilim Açısından İncelenmesi”, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 119.

18 Susanna Jaskanen, “On the inside track to Loserville, USA: Strategies used humorin translating humour in two Finnish versions of Reality Bites”, (Pro Gradudissertation, University of Helsinki, 1999).



kelimesini “filmsel ortam aracılığıyla sözlü mesajın farklı bir dilde, bir ya da iki satırlık yazılı metinler şeklinde ekrandaki özgün sözlü ileti ile senkronize edilerek oluşturulması” şeklinde tanımlamaktadır<sup>19</sup>. Gottlieb’e göre altyazı, Avrupa’ya sesli filmlerin geldiği 1929 yılından beri kullanılmaktadır<sup>20</sup>.

Altyazı çevirisinde çevirmen yazılı metne odaklandığı ölçüde görüntü ve işitsel ifadelere de aynı derecede önem vermek durumundadır. Altyazı sürecinde zaman ve yer sınırı gibi teknik faktörler ön plana çıkmaktadır Ying Zhang ve Junyan Liu altyazının, sözlü dilden yazılı metine bir geçiş süreci olduğunu ve izleyicilerine bilgi vermek veya aktarmak amacıyla altyazı donanımına büyük ölçüde bağımlı olduğunu belirtmektedir<sup>21</sup>. Altyazının ortaya çıkış sürecini Sponholz şu şekilde ifade etmektedir: “Altyazı, sessiz sinema döneminde oyuncuların diyaloglarını izleyiciye iletmek için kullanılan ara başlıklardan geliştirilmiştir”. Sponholz ayrıca metnin, karton üzerine basıldığını, filme alındığını ve film sekansları arasına yerleştirildiğini eklemiştir. Başka bir deyişle, Sponholz, altyazı çevirisinin basitçe diyalogların metinsel versiyonları olarak tanımlanabileceğini, ancak kendisinin teknik olarak bunu, özgün diyalogun kısaltılmış ve metnin satırlar halinde görüldüğü bir çeviri ürünü olarak tanımladığını açıklamaktadır<sup>22</sup>.

## 2.2. Altyazı Çeviri Stratejileri

Gottlieb, 1992 yılında kaleme aldığı “Subtitling - A New University Discipline” yazısında bir dizi/filmin altyazı sürecinde kullanılacak on adet çeviri stratejisi ortaya koymuştur. Bu stratejiler araştırmadaki deyimlerin analizinde kullanılmıştır. Gottlieb’in çeviri stratejileri şunlardır<sup>23</sup>:

İzah (*Expansion*): Bu strateji kaynak metnin, kültürel farklılıklar sebebiyle hedef dilde anlaşlamadığı ve bazı açıklamalara ihtiyaç duyulduğu durumlarda kullanılmaktadır. Örneğin, “I’ll get something on the wing” cümlesinde “on the wing” ifadesi birebir çevrildiğinde “kanat, kol, uçuş” gibi anlamları bulunmaktadır. Hedef kültürde doğrudan bir karşılığı bulunmadığı için izah stratejisi kullanılarak “ben yolda bir şeyler yerim” şeklinde çevrilebilmektedir<sup>24</sup>.

Açıklama (*Paraphrase*): Kaynak metinde kullanılan bazı ifadeler hedef dile aynı sözdizimsel biçimde çevrilemediğinde kullanılan bir stratejidir. Örneğin, “Who is number two?” (İki numara

19 Henrik Gottlieb, “Language-political implication of subtitling”, *Topics in Audiovisual Translation*, Haz. Pilar Orero, (Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2004), 86.

20 Henrik Gottlieb, *Subtitles, Translation & Idioms*, University of Copenhagen: Center for Translation Studies, English Department, (1997), 54-57.

21 Ying Zhang ve Junyan Liu, “Subtitle translation strategies as a reflection of technical limitations: a case study of Ang Lee’s films”, *Asian Social Science*, (2009).

22 Christine Sponholz, “Teaching Audiovisual Translation”, Theoretical Aspects, Market Requirements, University Training and Curriculum Development, Unpublished thesis, (2003), 10.

23 Henrik Gottlieb, Subtitling “A New University Discipline”, *Teaching Translation and Interpreting: Training, talent and experience*, Ed. Cay Dollerup ve Anne Loddegaard. (Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1992), 166.

24 Indry Caesaria Dewi, Audiovisual Translation of English Idioms in Harry Potter and The Deathly Hallows Movie: An Analysis of English to Indonesian Subtitle, *Passage*, (2016).

kim?) ifadesi “diğeri kim?” şeklinde aktarılmaktadır<sup>25</sup>.

**Aktarım (Transfer):** Bu strateji kaynak metin hedef metine tamamıyla birebir ve doğru bir şekilde çevrildiğinde kullanılmaktadır. Örneğin, “Hey, I don’t bite” ifadesi “Hey, ben ısırmam” şeklinde doğrudan çevrilmektedir<sup>26</sup>.

**Taklit (Imitation):** Bu stratejide genellikle insan ve yer isimleri aynı formları ile kullanılmaktadır. Örneğin, “He hurdles the Grand Canyon” cümlesi “O, Grand Canyon’u geçer” şeklinde aktarılmaktadır<sup>27</sup>.

**Çeviri yazı (Transcription):** Bu strateji kaynak metindeki ifadenin kaynak dil kullanıcıları tarafından da alışılmadık olduğu durumlarda kullanılmaktadır. Kaynak dil ve hedef dil dışında kullanılan bir dil veya anlamsız bir dil kullanımı bu durumu kapsamaktadır. Örneğin, “Bon voyage, Charles Muntz” ifadesi üçüncü bir dili Fransızca’yı barındırmaktadır ve aynı şekilde “Bon voyage, Charles Muntz” aktarılmaktadır<sup>28</sup>.

**Kaydırma (Dislocation):** Bir çizgi filmdeki absürt bir şarkı gibi kaynak metin içerisinde bazı özel efektler kullanıldığında bu strateji uygulanmaktadır. Bu durumda, efektin çevirisi içerikten daha önemlidir<sup>29</sup>.

**Özetleme, kısaltma (Condensation):** Bu strateji kaynak metnin anlamını ve üslup özelliklerini yeniden düzenlemek için kullanılır. Stratejinin amacı sözlü diyalogu yazılı metine aktarmak, bazı gereksiz fazlalıkları ortadan kaldırmak ve izleyici için bağdaşıklığı artırmaktır. Örneğin, “Oh, for God’s sake. We can’t keep an eye on this kid?” (Bu çocuğa göz kulak olamaz mıyız? Nerde o?)<sup>30</sup>.

**Büyük ölçüde çıkarma (Decimation):** Bu strateji söylem hızını korumak için bazı unsurların çıkarıldığı bir yöntemdir. Ancak potansiyel olarak önemli unsurlar da çıkarılabilmektedir. Bu durum ise bu stratejiyi kısaltma stratejisinden daha aşırı bir yöntem haline getirmektedir<sup>31</sup>. Örneğin, “You and me, we’re in a club now.” (Artık aynı kulüpteyiz.)

**Silme (Deletion):** Bu strateji kaynak metnin bölümlerinin tamamen ortadan kaldırılmasıdır. Örneğin, “Do you think you got what it takes? Well, do you?” (Sende o yetenekler var mı? Evet, var mı?)<sup>32</sup>

**Terketme (Resignation):** Bu strateji kaynak dili hedef dile çevirecek bir çözüm

25 Dewi, “Audiovisual Translation of English Idioms in Harry Potter and The Deathly Hallows Movie: An Analysis of English to Indonesian Subtitle”.

26 Dewi, “Audiovisual Translation of English Idioms in Harry Potter and The Deathly Hallows Movie: An Analysis of English to Indonesian Subtitle”.

27 Dewi, “Audiovisual Translation of English Idioms in Harry Potter and The Deathly Hallows Movie: An Analysis of English to Indonesian Subtitle”.

28 Dewi, “Audiovisual Translation of English Idioms in Harry Potter and The Deathly Hallows Movie: An Analysis of English to Indonesian Subtitle”.

29 Dewi, “Audiovisual Translation of English Idioms in Harry Potter and The Deathly Hallows Movie: An Analysis of English to Indonesian Subtitle”.

30 Dewi, “Audiovisual Translation of English Idioms in Harry Potter and The Deathly Hallows Movie: An Analysis of English to Indonesian Subtitle”.

31 Dewi, “Audiovisual Translation of English Idioms in Harry Potter and The Deathly Hallows Movie: An Analysis of English to Indonesian Subtitle”.

32 Dewi, “Audiovisual Translation of English Idioms in Harry Potter and The Deathly Hallows Movie: An Analysis of English to Indonesian Subtitle”.

bulunamadığında kullanılır. Bu şekilde anlam tamamen kaybolur. Başka bir deyişle kaynak metindeki mesajın hedef dile aktarılmasında kullanılacak uygun bir stratejinin bulunmamasıdır<sup>33</sup>.

### 3. Deyim

Deyimler, dili konuşan toplumun anlatımdaki gücünü ve başarısını, benzetmeye, nükteye olan eğilimini ortaya koyan önemli öğelerdir.<sup>34</sup> Deyim ile ilgili çeşitli tanımlar bulunmaktadır. Doğan Aksan bir diğer eserinde deyimini şu şekilde ifade etmektedir: “Deyim, genellikle bir durumu, karşılaşılan olayların özelliklerini, insan karakter ve davranışlarını, insanların çeşitli fiziksel ve ruhsal niteliklerini betimlemek üzere, birden çok sözcükle oluşturulur”<sup>35</sup>. Asım Aksoy ise şu şekilde tanımlar: Bir kavramı, bir durumu ya çekici bir anlatımla ya da özel bir yapı içinde belirten ve çoğunun gerçek anlamlarından ayrı bir anlamı bulunan kalıplaşmış sözcük topluluğuna ya da tümceye deyim denilmektedir.<sup>36</sup>

Arapçada ise deyim, ta’bîr (تعبير), terkîb (تركيب), mustaleh (مصطلح) ve mesel (مثل) kelimeleri ile karşılanmaktadır. Abdulcelil Bilgin’in ifade ettiği üzere, Arapçada Türkçe ve İngilizcedeki gibi müstakil bir deyim tanımı bulunmamaktadır<sup>37</sup>. “Mesel” sözcüğü, Arapçada hem deyimleri hem de atasözlerini içine alan genel bir terim olarak kullanılmaktadır. Meselin terim anlamıyla ilgili çeşitli tanımlar bulunmaktadır. İbn Reşîk el- Kayrevânî meselin kapsamlı tanımını yapmak yerine, temel özelliklerini şu şekilde özetlemektedir:<sup>38</sup> “Mesel, mesel olarak isimlendirilir; çünkü mesel insanın hafızasına benzer, insan onunla teselli bulur, öğüt verir, emreder ve yasaklar. Meselde üç özellik vardır: Lafzın kısalığı, anlamın doğruluğu ve benzetmenin güzelliği”. Çağdaş yazarlardan İmîl Nâsîf’e meseli: “İnsanların şekil ve içerik bakımından beğendiği için toplum arasında yayılan, sonrakilerin öncekilerden değişiklik yapmaksızın naklettiği, ilk söyleyeni bilinmese de ilk ortaya çıkışına sebep olan olaya benzer bir olay olduğunda tekrarlanan özlü sözdür” şeklinde tanımlamaktadır<sup>39</sup>. İslam Ansiklopedisinin “mesel” maddesinde meselin tanımı şu şekilde yapılmıştır: “Her meselin, ilkin hakkında söylendiği aslî haliyle (mevrîd) buna benzeyen ve daha sonra ortaya çıkan ikinci hali (madrib) vardır. Bu sebeple mesel “madribi mevrîdine benzeyen yaygın özdeyiş”<sup>40</sup>. Muammer Sarıkaya ise, modern Arap edebiyatında bağımsız bir mesel ilminin yer almadığını, bunun yerine mesellerden farklı olarak aforizma

33 Dewi, “Audiovisual Translation of English Idioms in Harry Potter and The Deathly Hallows Movie: An Analysis of English to Indonesian Subtitle”.

34 Doğan Aksan, *Türkçenin Sözcük Varlığı*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2015), 39.

35 Doğan Aksan, *Anadilimizin Söz Denizinde*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2002), 95.

36 Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 2 (Deyimler Sözlüğü)*, (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2017), 52.

37 Abdulcelil Bilgin, *Kur’an’daki Deyimler ve Zemahşeri’nin Keşşaf’ı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 50.

38 Ebu ‘Ali el-Hasan bin Reşîk el-Kayrevânî İbn Reşîk, *el-‘Umde fi Mehâsini’-ş-şî’r ve Âdâbihi*, (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1981), 170.

39 İmîl Nâsîf, *Erva’ mâ Kîle mine’l-Emsâl*, (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1994), 7.

40 İsmail Durmuş, «Mesel», *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25.01.2014. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesel#1> (erişildi: 11.01.2022).

türünde eserlerin yazıldığını belirtmektedir<sup>41</sup>. İnce dokunmuş hayaller, eşi benzeri bulunmayan benzetmeler, çeşitli mecaz anlamlar, söz ustalıkları deyimlerin yapı taşı niteliğindedir. Deyimler anonimdir. Söyleyeni bilinen az sayıda deyime rastlanılmaktadır.<sup>42</sup>

Ahmed Emin “Arap Edebiyatında Meseller” adlı çalışmasında mesel ve hikmet arasındaki ince çizgiden bahsetmektedir. Her meselin hikmet, her hikmetin de mesel olamayacağını vurgulamaktadır. Mesellerin kısa ve özlü, ibret içerme, iğneleyici ya da alaylı olma, yaygın veya folklorik olma gibi özelliklere sahip olduğunu belirtmektedir. Hikmette ise bu özelliklerin hepsinin aranmadığını açıklamaktadır. Örneğin, mesel için halka mal olma şartı bulunurken hikmet için bu şart gerekli değildir<sup>43</sup>

Genellikle, dillerin kendine özgü deyimleri bulunmaktadır. Her toplumda deyimler günlük hayatta önemli bir rol oynamaktadır. Televizyon, radyo, gazete, dergi gibi hemen hemen her ortamda deyimleri sıklıkla duymaktayız. İnsanlar, yeni bir kelime oluşturmak yerine hali hazırda var olan kelimeleri farklı şekilde kullanarak yeni bir anlamda bir araya getirmektedirler.

İngilizce kaynaklarda ise deyim kelimesi şöyle açıklanmaktadır: Merriam-Webster’s School Dictionary’de deyim “ayrı ayrı sözcüklerin anlamlarından anlaşılmayan, ancak bir bütün olarak öğrenilmesi gereken bir ifade” şeklinde tanımlanmaktadır<sup>44</sup>. Peter Newmark ise daha kapsamlı bir açıklama ortaya koyarak deyim kelimesinin üç anlamını birleştirmeye yönelik doğal bir eğilimin bulunduğu bahsetmektedir: Birincisi, anlamı, onu oluşturan kelimelerin anlamlarından tahmin edilemeyen bir kelime grubudur. İkincisi, deyim, bir dili anadili olarak konuşan kişiler için doğal bir dilsel kullanımdır. İnsanlar anadillerinde birbirleriyle konuşurken genellikle deyimleri kullanmaktadır. Üçüncüsü, deyim, sözcük dağarcığının ve insanların dilsel üslubunun ayırt edici bir özelliğidir<sup>45</sup>. Bu noktadan hareketle Baker, sözcük dağarcığı ile ilgili olarak bir kişinin yabancı dil deyimlerini aktif olarak kullanma yetkinliğinin anadil kullanıcıları ile eşdeğerde olmadığını ifade etmektedir<sup>46</sup>. Çünkü bir dili sonradan öğrenenler deyimlerin kelimelerini değerlendirme konusunda anadil konuşucularından farklı hassasiyetlere sahiptirler.

### 3.1. Deyim Türleri

Fernando “anlamsal bir sınıflandırmanın, anlamsal soyutlanma ve anlaşılma düzeyine bağlı” olduğunu belirterek deyimleri üç gruba ayırmaktadır<sup>47</sup>.

- 1- Mecaz anlamlı deyimler (pure idioms): Fernando mecaz anlamlı deyimleri “bir topluma uygun hale getirilmiş, mecaz anlamlı çok sözlü ifadeler” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>48</sup> Bu deyimler her zaman mecaz anlamlı deyimlerdir. Yapıları genellikle değişmezdir, kalıplaşmış donuk ifadelerdir. Bazı durumlarda ufak değişimler gösterebilir. Ayrıca

41 Muammer Sarıkaya, “Arap Göç Edebiyatında Aforizmalar”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmalar Dergisi*, (2004).

42 Erdinç Doğru, *Dilin Derin Devleti Deyimler*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 30.

43 Ahmed Emin, “Arap Edebiyatında Meseller”, çev. Zehra Özli, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2012), 219.

44 <https://www.merriam-webster.com/dictionary/idiom>

45 Peter Newmark, *A Text Book of Translation*, (London: Prentice Hall Inc, 1988), 28.

46 Baker, *In other words: A coursebook on translation*.

47 Chitra Fernando, *Idioms and idiomacity*, (New York: Oxford University Press, 1996), 35.

48 Fernando, *Idioms and idiomacity*, 36.

Fernando “deyimlerin geçirimsiz olduğunu” belirtmektedir.<sup>49</sup> Örneğin, “spill the beans” (ağzında bakla ıslanmamak) deyimini oluşturan kelimelere bakıldığında “fasulyeleri dökmek” ifadesinin deyim anlamıyla bir ilişkisi olmadığı açıkça görülmektedir<sup>50</sup>. Bu deyim anlam bağlamında bir ilişkiye sahipken kelimeler bazında bir ilişkiye sahip değildir. Kombinasyon yapıldığı esnada; “spill” sözcüğü “the beans” sözcükleriyle bir araya geldiğinde, deyim anlamı da ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle deyimleri oluşturan kelimelerin bir kısmı veya tamamı dil kullanıcıları tarafından anlaşılmazdır. Biçimsel olarak bu deyimler çok sözlü ifadelerdir. Kelimeler tek başlarına temel anlamlarını ifade ederler. Ancak diğer kelimeler ile bir arada kullanıldıklarında ortaya temel anlamlarıyla ilgili olmayan yeni bir anlam çıkmaktadır. Örneğin, “smell the rat” (kuşkulanmak) deyimini oluşturan kelimeler tek başlarına kendi temel anlamlarında kullanılmaktadır. “Smell” (koklamak), “rat” (ispiyoncu) anlamındadır. Ancak bir öbek halinde kullanıldığında “kuşkulanmak” anlamındadır.

- 2- Yarı mecaz anlamlı deyimler (semi-idioms): Bu tür deyimleri oluşturan kelimelerin biri veya daha fazlası kaynak dilin gerçek anlamını taşır ve aynı zamanda mecaz anlam da barındırır. Bu sebeple bu tür deyimler kısmen anlaşılmasız olarak kabul edilmektedir.<sup>51</sup> Örneğin, “foot the bill” deyimini (hesabı ödemek) anlamında yarı mecaz anlamlı bir deyimdir. Bir başka deyişle, bu deyimleri oluşturan kelimelerin bir kısmı doğrudan anlama işaret etmektedir. Örneğin, “catch one’s breath” (soluklanmak) deyimindeki “breath” (soluk) kelimesi deyim anlamını yansıtmaktadır<sup>52</sup>.
- 3- Gerçek anlamlı deyimler (literal idioms): Bu deyimleri oluşturan kelimeler genellikle doğrudan kendi anlamlarında kullanılır. Bununla birlikte küçük bir varyasyona da sahiptirler. Bu tür deyimler, özgün anlamlarından yola çıkılarak yorumlanabildiğinden dolayı şeffaf, anlaşılır kabul edilmektedir. “Of course” (tabii ki), “in any case” (her halükârda), “for certain” (kesinlikle) bu tür deyimlere örnektir.

### 3.2. Deyim Çeviri Stratejileri

Mona Baker “In other words: A coursebook on translation” isimli kitabında deyimlerin çevirisinde kullanılabilecek çeviri stratejilerini şu şekilde sıralamıştır<sup>53</sup>:

- 1- *Benzer Anlam ve Benzer Biçimle Çeviri*: Kaynak dildeki bir deyim hedef dilde hem anlamsal olarak hem de sözcüksel olarak benzer bir deyim şeklinde çevrilmesidir.
- 2- *Benzer Anlam, Farklı Biçimle Çeviri*: Kaynak dildeki bir deyim hedef dilde aynı

49 Fernando, *Idioms and idiomacity*, 32.

50 Cylas Desidarius Riantang, “Classification of Translation Strategies of Pure Idioms in The Translation of Pramoedya’s *Rumah Kaca* into *House of Glass* by Max Lane”, (Lisans tezi, Sanata Dharma Üniversitesi, 2010), 8.

51 Fernando, *Idioms and idiomacity*, 60.

52 Riantang, “Classification of Translation Strategies of Pure Idioms in The Translation of Pramoedya’s *Rumah Kaca* into *House of Glass* by Max Lane”, 9.

53 Baker, *In other words: A coursebook on translation*, 76-85.

- anlamda ancak farklı sözcüksel öğelerden oluşan bir deyim şeklinde kullanılmalıdır.
- 3- *Kaynak Dil Deyimini Ödünç Alarak Çeviri*: Kaynak dildeki deyim hedef dilde ödünç alınarak aynı biçimde kullanılmalıdır.
  - 4- *Açıklama Yoluyla Çeviri*: Kaynak ve hedef dil arasında bir eşleştirme yapılamadığı ve hedef dilde deyimsel bir ifade kullanılmadığı durumlarda açıklama stratejisi kullanılmaktadır.
  - 5- *Deyimdeki Kelime Oyununu Ortadan Kaldırarak Çeviri*: Bu stratejide kelime oyunu içeren deyim yalnızca gerçek anlamına odaklanarak kelime oyunu göz ardı edilerek çevirisi yapılmaktadır.
  - 6- *Çıkarma Yoluyla Çeviri*: Kaynak dildeki deyim hedef dilde bir karşılığı bulunamadığı ve açıklama yoluyla da çevrilemediği durumlarda hedef dilde tamamen çıkarılmasıdır.

### 5 Ice Age 2 Animasyon Filmindeki Deyimlerin Türkçe ve Arapça Altyazı Çevirilerinin İncelenmesi

*Ice Age (Buz Devri)*, Paleolitik buzul çağında hayatta kalan bir grup memelinin maceralarını anlatan Amerikan film serisidir. Serinin ikinci filmi olan *Ice Age: The Meltdown (Buz Devri 2: Erime Başlıyor)* 2006 yılında Blue Sky Studios tarafından yapılmıştır. *Ice Age: The Meltdown (Buz Devri 2: Erime Başlıyor)* filmi serinin ikinci filmidir. Film karakterlerinden mamut Manfred henüz kendi türünden biriyle karşılaşmadığından dolayı kendisini dünyadaki son mamut olarak görmektedir. Bu durumu kabullenmeye başlarken kendisinin mamut olduğuna inanmayan Ellie ile tanışır. Ellie, kardeşleri olduğuna inandığı keseli sıçan Eddie ve Crash ile birlikte ilk filmdeki karakterlere (tembel hayvan Sid ve kaplan Diego) katılır ve su baskınından kaçış serüvenleri başlar. Film içerisinde tespit edilen deyimler ve altyazı çevirilerine yönelik inceleme aşağıda sunulmuştur. Söz konusu bu ifadeler, deyim oldukları genel kabul görmüş ve sözlüklerde yer alan ifadeler olup, İngilizce deyimlerin anlamları Cambridge Dictionary'nin online web sitesinden alınmıştır. <https://dictionary.cambridge.org/>

#### Örnek 1:

Dakika: 04:54

İngilizce (Kaynak dil)	Türkçe (Hedef dil)	Arapça (Hedef dil)	Geri Çeviri
Wanna give a sloth a hand?	Tembel hayvana yardım eder misiniz?	أتودان مساعدة الكسلان؟	Miskine yardım etmek ister misiniz?

İngilizcede “give someone a hand” ifadesi “birine yardım etmek” anlamına gelen bir deyimdir. Deyimi oluşturan kelimelerin anlamları birebir incelendiğinde mecaz anlamın yanında içerisinde gerçek anlamı da barındırdığı görülmektedir. “El vermek” şeklindeki birebir çeviri “yardım etmek” anlamını kapsamaktadır. Bundan dolayı bu deyim Fernando'nun deyim tipolojisi bağlamında yarı mecaz anlamlı bir deyim olarak kabul edilmektedir.

Deyimin hedef diller olan Türkçe ve Arapçaya çevirisinde Gottlieb'in izah stratejisi, Mona Baker'ın açıklama yoluyla çeviri stratejisi kullanılmıştır.

**Örnek 2:**

Dakika: 08:43

İngilizce (Kaynak dil)	Türkçe (Hedef dil)	Arapça (Hedef dil)	Geri Çeviri
Buddy, not to <b>cast aspersions on</b> your survival instincts or nothing, but haven't mammoths pretty much gone extinct?	Hayatta kalma içgüdülerine hakaret etmek istemem ama mamutların soyu tükenmedi mi?	لا أريد الانتقاص من غرائز البقاء لديك، لكن ألم تفرض حيوانات الماموث؟	Senin hayatta kalma içgüdülerini hafife almak istemiyorum, ama mamutların soyu tükenmedi mi?

“Cast aspersions on” deyimini “hakkında kötü ve olumsuz konuşmak” anlamında kullanılmaktadır. Deyimi oluşturan “aspersions” (hakaret, iftira, suçlama) kelimesi gerçek anlamı yansıttığından dolayı Fernando’nun deyim tipolojisi bağlamında yarı mecaz anlamlı bir deyim olarak kabul edilmektedir.

Türkçeye yapılan çeviride Gottlieb’in izah stratejisi, Mona Baker’ın açılım yoluyla çeviri stratejisi kullanılarak deyim anlamı verilmiştir. Arapça çevirisinde ise “الانتقاص” (azaltma, kısıtlama, hafife alma) ifadesi kullanılarak izah stratejisi ve açılım yoluyla çeviri stratejisi kullanılmıştır.

**Örnek 3:**

Dakika: 09:06

İngilizce (Kaynak dil)	Türkçe (Hedef dil)	Arapça (Hedef dil)	Geri Çeviri
Don't <b>pay any attention</b> to him	Onu dikkate alma.	لا تكثر به	Onu önemseme.

“Pay attention” (dikkate almak) deyimini oluşturan kelimeler gerçek anlamı yansıttığından dolayı Fernando’nun deyim tipolojisi bağlamında yarı mecaz anlamlı bir deyim olarak kabul edilmektedir. Türkçede “dikkate almak” ifadesi aynı anlama sahip bir deyim olduğundan dolayı Mona Baker’ın benzer anlam, farklı biçimle çeviri stratejisiyle hedef dile çevrilmiştir. Arapça altyazı çevirisinde (اكثر) (ilgi duymak, önemsemek) fiili kullanılarak Gottlieb’in izah stratejisi, Mona Baker’ın açılım yoluyla çeviri stratejisiyle deyim hedef dile aktarılmıştır.

**Örnek 4:**

Dakika: 09:31

İngilizce (Kaynak dil)	Türkçe (Hedef dil)	Arapça (Hedef dil)	Geri Çeviri
Sid, don't <b>move a muscle</b>	Sid, kıpırdama.	سيد، لا تحرك ساكناً	Sid, sakın bir şeyi hareket ettirme.

“Move a muscle” (kılını kıpırdatmak) anlamındaki İngilizce deyim gerçek anlamı içerisinde barındırdığından dolayı Fernando’nun deyim tipolojisi bağlamında yarı mecaz anlamlı bir deyimdir. Her iki hedef dilde de Mona Baker’ın önerdiği benzer anlam, farklı biçimle çeviri



stratejisi kullanılmıştır. Türkçedeki “kılım kıpırdatmak” deyiminden yola çıkarak “kıpırdama” şeklinde bir çeviri yapılmıştır.

#### Örnek 5:

Dakika: 11:52

İngilizce (Kaynak dil)	Türkçe (Hedef dil)	Arapça (Hedef dil)	Geri Çeviri
All right, <b>it's your funeral.</b>	Tamam, cenaze sizin.	حسنا، إنها جنازتك.	Tamam, senin cenazen.

“It's your funeral” (sen bilirsin -sonuçlarına sen katlanırsın-) anlamında Fernando'nun deyim tipolojisi bağlamında mecaz anlamlı bir deyimdir. Deyimi oluşturan kelimeler gerçek anlamlarının dışında kullanılmıştır. Deyim, Türkçe ve Arapça altyazı çevirilerinde Gottlieb'in aktarım stratejisi ve Mona Baker'in kaynak dil deyimini ödünç alarak çeviri stratejisi kullanılarak doğrudan çevrilmiştir. Ancak deyim anlamı hedef dillere doğru bir şekilde aktarılamamıştır.

#### Örnek 6:

Dakika 14:48

İngilizce (Kaynak dil)	Türkçe (Hedef dil)	Arapça (Hedef dil)	Geri Çeviri
Overtuned glyptodont in the far right lane. Traffic backed up <b>as far as the eye can see.</b>	Sağ şeritte bir glyptodont var. Trafik çok yoğun.	حيوان الغلايتودونت في الحارة اليمنى القصى، وأزمة السير خائفة وعلى امتداد البصر	En sağ şeritte bir glyptodont var. Gözün görebildiği kadar boğucu bir trafik var.

“As far as the eye can see” (gözün görebildiği kadar) anlamında Fernando'nun deyim tipolojisi bağlamında gerçek anlamlı bir deyimdir. Deyimi oluşturan kelimeler gerçek anlamlarıyla kullanılmıştır. Türkçe altyazı çevirisinde deyim çıkarılmıştır. Arapça altyazı çevirisinde Mona Baker'in açıklama yoluyla çeviri stratejisi kullanılarak “على امتداد البصر” (gözün görebildiği kadar) ifadesiyle deyim hedef dile aktarılmıştır.

#### Örnek 7:

Dakika 19:31

İngilizce (Kaynak dil)	Türkçe (Hedef dil)	Arapça (Hedef dil)	Geri Çeviri
But Manny, <b>look at the bright side</b> , you have us.	Manny, olaya iyi yönden bak, biz varız.	ماني، انظر إلى الجانب المشرق، نحن معك	Manny, parlak tarafa bak, biz sizinleyiz.

“Look at the bright side” (iyi tarafından bakmak) anlamındaki İngilizce deyim gerçek anlamı içerisinde barındırdığından dolayı Fernando'nun deyim tipolojisi bağlamında yarı mecaz anlamlı bir deyimdir. Deyim, Türkçe altyazı çevirisinde Mona Baker'in açıklama yoluyla çeviri stratejisi kullanılırken Arapça altyazı çevirisinde Gottlieb'in aktarım stratejisi kullanılmıştır. Söz konusu deyim anlamı her iki hedef dile doğru aktarılmıştır.

**Örnek 8:**

Dakika 29:47

İngilizce (Kaynak dil)	Türkçe (Hedef dil)	Arapça (Hedef dil)	Geri Çeviri
Cry me a river, blubber-tooth tiger.	Mızızlanma, ödle kaplan	دعك من العبوس أيها الثمر وامرح	Somurtmayı bırak ey Kaplan ve eğlen.

“Cry me a river” (istediğin kadar ağla) anlamında İngilizce bir deyimdir. Deyimi oluşturan sözcükler deyim gerçeği anlamını içerisinde barındırdığı için Fernando’nun deyim tipolojisi bağlamında yarı mecaz anlamlı bir deyimdir. Deyimin Türkçe altyazı çevirisinde Gottlieb’in izah stratejisi, Mona Baker’in açıklama yoluyla çeviri stratejisi kullanılarak deyim anlamı hedef dile aktarılmıştır. Arapça altyazı çevirisinde “دعك من” (bir şey yapmayı kes) anlamında kullanılan bir ifadedir. “العبوس” (asıklık suratlı, somurtkan, huysuz) anlamlarında bir kelimedir. Deyim Arapçaya Gottlieb’in izah stratejisi, Mona Baker’in açıklama yoluyla çeviri stratejisi kullanılarak aktarılmıştır.

**Örnek 9:**

Dakika 32:39

İngilizce (Kaynak dil)	Türkçe (Hedef dil)	Arapça (Hedef dil)	Geri Çeviri
- Yeah, we’re spineless. - Lily-livered	-Evet, biz ödleğiz. -Gölgemizden korkarız.	- أجل، نحن جبناء - مذعورون	-Evet, bizler korkağız. - Korkağız.

“Lily-livered” (tavşan yürekli) anlamında İngilizce bir deyimdir. Deyimi oluşturan kelimeler gerçeği anlamlarının dışında kullanıldığından dolayı Fernando’nun deyim tipolojisi bağlamında mecaz anlamlı bir deyimdir. Deyimin Türkçeye çevirisinde Mona Baker’in benzer anlam, farklı biçimle çeviri stratejisi kullanılmıştır. Türkçedeki “kendi gölgesinden korkmak” deyimini göz önünde bulundurularak çeviri yapılmıştır. Arapça çevirisinde ise “مذعور” (korkmuş) kelimesi tercih edilerek Gottlieb’in izah stratejisi, Mona Baker’in açıklama yoluyla çeviri stratejisi kullanılarak deyim anlamı hedef dile aktarılmıştır.

**Örnek 10- 11:**

Dakika 35:18

İngilizce (Kaynak dil)	Türkçe (Hedef dil)	Arapça (Hedef dil)	Geri Çeviri
He’s never gonna let up on you. It’ll be easier on all of us if you just go with it.	Seni asla dinlemez. Onu rahat bırakırsan hepimiz için daha iyi olacak.	لن يكف عنك أبداً، خير لنا أن تتكيف مع الأمر	Senden asla elini çekmez/ ilgisini kesmez, bizim için iyi olan olaya adapte olmak.

“Let up on somebody” (birinin üzerine fazla düşmemek) anlamındaki deyim oluşturan sözcükler gerçeği anlamlarının dışında kullanıldığından dolayı Fernando’nun deyim tipolojisi bağlamında mecaz anlamlı bir deyimdir. Deyimin Türkçe çevirisinde Gottlieb’in izah stratejisi, Mona Baker’in açıklama yoluyla çeviri stratejisi kullanılarak deyim anlamı hedef dile

aktarılmıştır. Arapça çevirisinde “كفَّ عن” (uzak durmak, bırakmak, ilgiyi kesmek) fiili ile “üstüne düşmek” anlamı kast edilmektedir. Bu şekilde söz konusu anlam, hedef dil olan Arapçaya yanlış aktarılmıştır.

“Go with it” (kendini veya bir şeyi olayların akışına bırakmak) anlamında Fernando’nun deyim tipolojisi bağlamında mecaz anlamlı bir deyimdir. Deyimin Türkçe çevirisinde “onu rahat bırakmak”, Arapça çevirisinde “تكيف مع” (olaya adapte olmak) ifadeleri kullanılarak Mona Baker’in açıklama yoluyla çeviri stratejisi tercih edilmiş ve deyim anlamı hedef dillere aktarılmıştır.

### Örnek 12:

Dakika 47:18

İngilizce (Kaynak dil)	Türkçe (Hedef dil)	Arapça (Hedef dil)	Geri Çeviri
<b>Making friends</b> everywhere you go. Just making friends	Her gittiğin yerde arkadaş kazanıyorsun. Sana bayılıyorlar.	تکسب أصدقاء أينما تذهب	Nereye gidersen git arkadaşlar kazanıyorsun.

“Make friends” (arkadaşlık kurmak, dost kazanmak) deyimini içerisinde gerçek anlamını da barındırdığından dolayı Fernando’nun deyim tipolojisi bağlamında yarı mecaz anlamlı İngilizce bir deyimdir. Türkçe ve Arapça altyazı çevirilerinde Gottlieb’in aktarım stratejisi ve Mona Baker’in benzer anlam, benzer biçimle çeviri stratejisi kullanılarak deyim birebir hedef dillere aktarılmıştır.

### Örnek 13:

Dakika 49:29

İngilizce (Kaynak dil)	Türkçe (Hedef dil)	Arapça (Hedef dil)	Geri Çeviri
There are other lives at stake here.	Burada hayatımız tehlikede.	هناك أرواح على المحك الآن	Şu an canlar mihenk taşında.

“At stake” (sözcüksü/ mevzubahis) anlamında İngilizce bir deyimdir. Deyimi oluşturan sözcükler gerçek anlamlarının dışında kullanıldığından dolayı Fernando’nun deyim tipolojisi bağlamında mecaz anlamlı bir deyimdir. Türkçe altyazı çevirisinde Gottlieb’in izah stratejisi, Mona Baker’in açıklama yoluyla çeviri stratejisi kullanılmıştır. Arapça altyazı çevirisinde ise Mona Baker’in benzer anlam, farklı biçimle çeviri stratejisi kullanılarak deyim hedef dile aktarılmıştır. “أرواح” (canlar), “المحك” (mihenk taşı) anlamlarında kullanılan kelimelerdir. Arapça çevirisinde şu an ruhların mihenk taşında yani tehlikede olduğu belirtilmek istenilmiştir.

### Örnek 14:

Dakika 59:54

İngilizce (Kaynak dil)	Türkçe (Hedef dil)	Arapça (Hedef dil)	Geri Çeviri
If we go through this, we get <b>blown to bits</b>	Bu yoldan gidersek paramparça olacağız.	إذا فعلنا ذلك فسنمزق إرباً	Eğer bunu yaparsak paramparça olacağız.

“Blow something to bits” (bir şeyi paramparça etmek) anlamında ve Fernando’nun deyim tipolojisi bağlamında yarı mecaz anlamlı bir deyimdir. Türkçe ve Arapça altyazı çevirilerinde Gottlieb’in izah stratejisi ve Mona Baker’ın açıklama yoluyla çeviri stratejisi kullanılmıştır.

### Örnek 15:

Dakika 1:15:41

İngilizce (Kaynak dil)	Türkçe (Hedef dil)	Arapça (Hedef dil)	Geri Çeviri
I'll keep in touch	Sizi ararım.	سأبقى على اتصال	İletişimde kalacağız.

“Keep in touch” (iletişim halinde olmak) anlamında İngilizce bir deyimdir. Deyimi oluşturan kelimeler gerçek anlamlarının dışında kullanıldığından dolayı Fernando’nun deyim tipolojisi bağlamında mecaz anlamlı bir deyimdir. Deyimin Türkçe altyazı çevirisinde Gottlieb’in izah stratejisi, Mona Baker’ın açıklama yoluyla çeviri stratejisi kullanılmıştır. Arapça altyazı çevirisinde Gottlieb’in aktarım stratejisi, Mona Baker’ın benzer anlam, benzer biçimle çeviri stratejisi kullanılmıştır. Arapçada “أبقى على الاتصال” (iletişimde kalmak) yaygın kullanılan bir ifadedir. Her iki hedef dilde deyim anlamı doğru bir şekilde aktarılmıştır.

### Sonuç

Çeviri sürecinde deyimler çevirmenler için zorlu bir süreç olarak kabul edilebilir. Çünkü çevirmen, deyimleri çevirirken çeşitli zorluklarla karşılaşmaktadır. Örneğin, metin içerisinde deyim fark etmek, söz konusu deyim hedef dilde karşılığının olmaması, deyim aynı anda hem gerçek anlamda hem de deyimsel anlamda kullanılması, bunun yanı sıra zaman ve mekân kısıtlamalarının bulunması çevirmenin karşılaştığı zorluklardandır. Bu nedenle çevirmenin hem kaynak dil hem de hedef dil bağlamında uzman olması beklenmektedir. Deyimlerin çevirisinde Mona Baker’ın öne sürdüğü benzer anlam ve benzer biçimle çeviri, benzer anlam, farklı biçimle çeviri, kaynak dil deyimini ödünç alarak çeviri, açıklama yoluyla çeviri, deyimdeki kelime oyununu ortadan kaldırarak çeviri, çıkarma yoluyla çeviri stratejileri süreci kolaylaştıran stratejiler olarak tanımlanabilir.

Altyazı, bir film, dizi, TV programı vb. türlerin yazılı versiyonudur ve genellikle ekranın alt kısmında görülmektedir. Çevirmen, altyazı çevirisini oluştururken zaman ve mekân kısıtlamalarını göz önünde bulundurmak zorundadır. Bu bağlamda kaynak metni en iyi şekilde analiz edebilmeli, gereken yerlerde ekleme, çıkarma, özetleme yaparak dil yeteneklerini en üst seviyede kullanarak bilgiyi, izleyiciye en kaliteli şekilde aktarabilmelidir.

Bu çalışmada *Ice Age (Buz Devri)* animasyon film serisinin ikinci filmi olan *Ice Age: The Meltdown (Buz Devri: Erime Başlıyor)* incelenmiştir. İnceleme sonucunda on beş İngilizce deyim tespit edilmiştir. Bunların sekiz tanesi yarı mecaz anlamlı, altı tanesi mecaz anlamlı ve bir tanesi de gerçek anlamlı deyimdir. Deyimlerin hem Türkçe hem de Arapça altyazı çevirileri incelenmiş yapılan çevirilerde genellikle Gottlieb’in izah stratejisinin ve Mona Baker’ın

açıklama yoluyla çeviri stratejisinin kullanıldığı görülmüştür. Bu durum deyimlerin hedef dilde birebir karşılığının bulunmadığına işaret etmektedir. Bunun yanı sıra deyim deyimle çevirmek uzun araştırma gerektiren bir süreçtir. Deyimlerin çevirisinde çevirmenin bilgisi, yeteneği ve yeniden üretim kabiliyeti oldukça önemlidir.

Bu çalışmada incelenen on beş deyim çevirisinde, kültürlerin ortak olduğu konularda benzer anlam, benzer biçimle çeviri veya benzer anlam, farklı biçimle çeviri stratejilerine başvurulmuştur. Ancak “it’s your funeral” (sen bilirsin -sonuçlarına sen katlanırsın-) mecaz anlamlı deyim çevirisinde kullanılan aktarım ve kaynak dildeki deyim ödünç alma stratejileri deyim anlamını hedef dile aktarmada başarılı olamamıştır. Bu durumdan da anlaşıldığı üzere deyim çevirisinde genellikle deyim anlamının çevrildiği, ortak değerler söz konusu olduğunda ise hedef dillere özgü deyimlerin çeviride kullanıldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra çevirmenin yanlış anlamasından kaynaklanan hatalar da bulunmaktadır. Örneğin, film içerisinde “let up on somebody” deyimini (birinin üzerine fazla düşmemek) anlamında kullanılmıştır. Ancak çevirmen bu deyim “ilgisini kesmemek, elini çekmemek” yani “üstüne düşmek” anlamlarına gelen لن يكف عنك أبداً ifadesini kullanarak hedef dile hatalı bir şekilde aktarmıştır. Bu bağlamda yapılan çevirilerin çoğunlukla hedef odaklı olduğu söylenebilir. Deyimler bir topluma ve kültüre özgü yapılar olduğundan dolayı çeviri sürecinde kapsamlı bir çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The authors have no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The authors declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynakça/References

- Ahmed Emin. “Arap Edebiyatında Meseller”. çev. Zehra Özli, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2(2012), 219-223.
- Aksan, Doğan. *Anadilimizin Söz Denizinde*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2002.
- Aksan, Doğan. *Türkçenin Sözcük Varlığı*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2015.
- Aksoy, Ömer Asım. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 2 (Deyimler Sözlüğü)*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2017.
- Baker, Mona. *In other words: A coursebook on translation*. Abingdon, Oxon: Routledge, 2011.
- Bilgin, Abdulcelil. *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşaf'ı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Chaume, Frederic. «The turn of audiovisual translation: New audiences and new Technologies.» *Translation Spaces* 2. 2013: 105-123.
- Chiaro, Delia. «Audiovisual Translation.» *The Encyclopedia of Applied Linguistics* içinde. yazar C. A. Chapelle, 1050-1060. UK: Blackwell Publishing Ltd., 2013.

- Dewi, Indry Caesarria. «Audiovisual Translation of English Idioms in Harry Potter and The Deathly Hallows Movie: An Analysis of English To Indonesian Subtitle.» *Passage*. 2016: 56-69.
- Doğru, Erdiñ. *Dilin Derin Devleti Deyimler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Durmuş, İsmail. «Mesel.» *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25.01.2014. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesel#1> (erişildi: 11.01.2022).
- Erdoğan, Nesrin. «Altyazı ve Dublaj Çevirileriyle İlgili Yöntem ve Tekniklerin Çeviribilim Açısından İncelenmesi.» Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Erkalan Çakır, Nesibe. «Çeviri ve Spor Açısından Çokkültürlülük.» *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi*. 2020: 149-170.
- Fernando, Chitra. *Idioms and idiomacity*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Gottlieb, Henrik. «Language-political implication of subtitling.» *Topics in Audiovisual Translation* içinde. yazar Pılar Orero. 83-100. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2004.
- Gottlieb, Henrik. «Subtitling- “A New University Discipline”.» *Teaching Translation and Interpreting: Training, talent and experience* içinde. yazar Cay Dollerup ve Anne Loddegaard. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1992.
- Günay Köprülü, Sevtap. «Görsel-İşitsel Çeviri.» *International Journal of Languages 'Education and Teaching*. 2016: 160-170.
- Gürçağlar, Şehnaz Tahir. *Çevirinin ABC'si*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Howwar, Montgomery. «Seeking the nature of idioms: A socio-cultural study in idiomatic English and Arabic meanings.» *International Journal of Scientific and Research Publications*. 2013: 13.
- İbn Reşik, Ebu 'Ali el-Hasan bin Reşik el-Kayrevânî. *el-'Umde fi Mehâsini 'ş-şî'r ve Âdâbihi*. Beyrut: Dâru'l-Cil., 1981.
- Jaskanen, Susanna. «On the inside track to Loserville, USA: Strategies used humorin translating humour in two Finnish versions of Reality Bites. » Pro Gradudissertation, University of Helsinki, (1999).
- Krefting, Laura. «Rigor İn Qualitative Research: The Assessment Of Trustworthiness.» *The American Journal of Occupational Therapy*. 1991: 214-222.
- Kuran, Nedret Pınar. *Kültürlerarası İletişim Aracı Olarak Çeviri: Ingeborg Bachmann'ın Das dreißigste Jahr adlı Öyküsü'nün Türkçe ve İngilizce Çevirileri üzerinde bir Eleştiri Denemesi*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 1993.
- Lewis, Michael. *Implementing the lexical approach*. Boston: Thomson, 2002.
- Merriam-Webster. *Idiom*. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/idiom> (erişildi: 10 02, 2022).
- Nâsîf, İmil. *Erva' mâ Kîle mine'l-Emsâl*. Beyrut: Dâru'l-Cil., 1994.
- Newmark, Peter. *A Text Book of Translation*. London: Prentice Hall Inc., 1988.
- Okyayuz, Ayşe Şirin ve Mümtaz Kaya. *Görsel-İşitsel Çeviri Eğitimi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2017.
- Riantang, Cylas Desidarius. «Classification of Translation Strategies of Pure Idioms in The Translation of Pramoedya's *Rumah Kaca* into *House of Glass* by Max Lane». (Lisans tezi, Sanata Dharma Üniversitesi, 2010).
- Sarıkaya, Muammer. «Arap Göç Edebiyatında Aforizmalar.» *Nüsha Şarkiyat Araştırmalar Dergisi*. 2004: 7-24.
- Sponholz, Christine. «Teaching Audiovisual Translation Theoretical Aspects, Market Requirements, University Training and Curriculum Development.» Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 2003.

Türk Dil Kurumu. *Deyim*. <https://sozluk.gov.tr/> (erişildi: 10.15.2022).

Vardar, Berke. *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*. Ankara: TDK Yayınları, 1982.

Vermeer, Hans J. *A Skopos Theory of Translation*. Heidelberg: Text Con Text Verlag, 1996.

Yücel, Faruk. *Çevirinin Tarihi*. İstanbul: Çeviribilim Yayınları, 2016.

Zhang, Ying, ve Junyan Liu. «Subtitle translation strategies as a reflection of technical limitations: a case study of Ang Lee's films.» *Asian Social Science*. 2009: 113-118.



## Düşman Yaratma Aracı Olarak Tarih Yazımı: Haçlı Kaynaklarında Kutsal Şehir Algısı ve Kudüs

### Historiography as a Means of Creating Enemy: The Perception of the Holy City and Jerusalem in Crusader Sources

Ayşe ÇEKİÇ<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Mardin, Türkiye

ORCID: A.Ç. 0000-0003-4214-1584

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Ayşe Çekiç (Dr. Öğr. Üyesi),  
Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Mardin, Türkiye  
E-posta: aysecekcik@artuklu.edu.tr/  
aaysecekcik@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 28.12.2022  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:** 27.02.2023  
**Son Revizyon/Last Revision Received:** 05.03.2023  
**Kabul/Accepted:** 06.03.2023

**Atıf/Citation:** Cekiç, Ayşe. "Düşman Yaratma Aracı Olarak Tarih Yazımı: Haçlı Kaynaklarında Kutsal Şehir Algısı ve Kudüs." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 75-94.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1225310>

#### ÖZ

Haçlı Seferlerini domine eden en önemli sebep "Kutsal Kudüs" şehrinin putperest addedilen Müslümanların elinden kurtarılma arzudur. Bu arzu Haçlıları Kudüs'e hac vazifesi adına götürme düşüncesinin yanında "Kudüs bizimdir kurtarmalıyız" algısının oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Bu yaklaşımın kasıtlı bir düşman yaratma girişimi olmasından kaynaklı oluşturulan tarih yazımı, Kudüs üzerinden işlendiğinde ise hem Kudüs'ü kurtarmaya hem de Kudüs algısının Haçlı muhayyilesinde içselleştirilmesine hizmet etmiştir. Makalede, Haçlı kroniklerinde Kudüs'ün kutsallığı düşüncesinin nasıl ve ne şekilde işlendiği üzerinde durulmuştur. Bu düşüncenin "öteki" yani düşman Müslüman yaratmadaki gayesi Haçlı kaynaklarından hareketle ortaya konulmakla birlikte, bunun tarihi bir malzeme olarak kullanımının faydalarına değinilmiştir. Kudüs'ün kutsallaştırılmasında Haçlı Seferleri esnasında tarih yazımının araçsallığı da bu minvalde değerlendirilmiştir. Makalede nedensellik ve araçsallık yöntemleri birlikte kullanılmıştır. Bu çerçevede neden Haçlı kaynaklarında Kudüs algısının işlendiği ve tarih yazımına araçsal bir vaziyette nasıl hizmet ettiği aşikâr kılınmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Haçlılar, Kudüs, Kudüs Algısı, Müslümanlar, Tarih Yazıcılığı

#### ABSTRACT

The most important reason dominating the Crusades is the desire to save the city of "Holy Jerusalem" from the hands of the Muslims, who are considered pagan. This desire laid the groundwork for the perception of "Jerusalem is ours, we must save it", as well as the idea of taking the Crusaders to Jerusalem on behalf of pilgrimage. When the historiography, which was created due to the intentional attempt to create an enemy of this approach, was processed through Jerusalem, it served both to save Jerusalem and to internalize the perception of Jerusalem in the imagination of the Crusaders. The article focuses on how and in what way the idea of the sanctity of Jerusalem was handled in the Crusader chronicles. While the purpose of this idea in creating the "other", that is, the enemy Muslim, is put forward from the sources of the Crusaders, the benefits of using it as a historical material are mentioned. In the sanctification of Jerusalem, the instrumentality of historiography during the Crusades was evaluated in this way. In the article, causality and instrumentality methods are

used together. In this context, it has been tried to make it clear why the perception of Jerusalem was processed in the Crusader sources and how it served as an instrumental to historiography..

**Keywords:** Crusaders, Jerusalem, Perceptions of Jerusalem, Muslims, Historiography

## EXTENDED ABSTRACT

Besides being a *de facto* expedition, the Crusades also involved an intellectual process. The expeditions had started with the call of Pope Urban II in 1096 and continued until the end of the 13<sup>th</sup> century. Although the Crusades are known to have been an extension of the problems experienced in Europe, these expeditions should be emphasized to have also had an intellectual infrastructure. After the Great Schism in 1054, the Catholic Christian world strengthened its hand against the Eastern Orthodox world with the Crusades. Although the Crusades started with the reasoning that Catholics were helping their Christian co-religionists in the East, it also covered a process that dominated the Orthodox world.

The reasons for the catalytic driving force of the Crusades were religious. The city of Jerusalem, where Jesus had been born and preached Christianity, was depicted as the city of God that had to be saved during the Crusades. Jerusalem is identified with Jesus, and the fact that Jerusalem was in the hands of Muslims had been explained through the fact that Jesus lived a life of captivity and was subjected to persecution. Here, underlining Muslims as pagan, heretical, and godless oppressors provided a justification for the liberation of Jerusalem. According to the Crusader point of view, once Jerusalem was liberated from the hands of the sinful and cruel Muslims, the will of Jesus and God would be fulfilled. In this way, taking Jerusalem away from the Muslims would please God in a way. The portrayal of Muslims as enemies with regard to being the ones from whom Jerusalem was to be taken constituted a justification for the taking of Jerusalem. Thus, the identity of the enemy was formed through Jerusalem.

In the *Cronicles of the Crusades*, it is also emphasized that Jerusalem was exposed to the mockery of the Muslims and defiled. This is the point on which Crusader historiography is particularly focused. From this point of view, after Jerusalem was taken from the Muslims who'd been described as enemies, this hostility was continued through historiography and transformed into a mentality that would serve to create enemies in the long run. In a way, the *Chronicles of the Crusades* instrumentalized historiography by writing down the enemies of Jerusalem. On this occasion, the Muslims were also portrayed as their intense enemy during the Crusade. This paper focuses on the place of Jerusalem in Crusader thought and from whom Jerusalem should be saved. In the historiography of the Crusades, the depiction of Muslims in the form of aggressors who'd polluted Jerusalem and hurt the holy ones manifested itself to the instrumental benefit of the Crusader historiography as needed.

## Giriş

Haçlı seferleri bir yönüyle Batı Avrupa'nın içinde bulunduğu yoksunluktan kurtulma çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Feodal Avrupa'nın toprak yoksunluğu, ürün kıtlığı ve artan nüfusu doyuramama gibi sorunlar Batı'nın Doğu'ya taşmasına sebep olmuştur.<sup>1</sup> Bu taşma tabiri özellikle vurgulanmalıdır ki Haçlı seferleri insanlık tarihi çerçevesinden ele alındığında, taşmanın taşkınlık mesabesinde sürekli “seferler” silsilesine-Haçlı Seferleri-tekabül ettiği görülebilir.

Siyasi anlamda Batı Roma'nın çöküşü (476) Avrupa'da büyük bir iktidar krizinin yaşanmasına sebebiyet vermiştir.<sup>2</sup> Sonrasında Frank Krallığı'nın (Şarلمان) Roma'nın mirası üzerine şekillenmesi Hristiyanlık üzerinden formatlandığında<sup>3</sup> bu teşekkülün sonraki yüzyılları etkileyen bir çıktısının olması da kaçınılmaz olacaktı ki Haçlı seferleri bu sürecin bir ürünüdür. Zira Haçlı fikriyatının oluşması, bu fikriyatın hangi düşünce zemininde neşvünema bulduğuyla açıklanabilir. Haçlılık denilen olgusal kimliğin oluşumu, bir bakıma Hristiyanlığın siyasallaşması üzerinden anlaşılabilir. Hz. İsa'nın yaşarken iddia etmediği<sup>4</sup> bu siyasal kimliğin Haçlılık adına oluşum evresi irdelenirken bu iki yönlü yapılmalıdır: Bunun ilki bahse konu siyasal kimliğin Batı Avrupa'yı kapsayan iç dinamiklerinin olmasıdır ki bu oldukça önemli bir veçhesidir. İkincisi ise bu kimliğin inşasında ötekini/düşmanı resmetme ve sonrasında cilalama girişimidir ki bu da ilki kadar önemli ve Haçlı siyasal kimliğinin seferler boyunca teşekkülü ve sonraki yüzyıllara-bunun günümüz uzantıları da mevcuttur-uzanımının görülmesini sağlayan veçhesidir.

Haçlı siyasal kimliği kavramını, çalışmada özellikle vurgulamak gerekiyor. Zira Hristiyanlığın Avrupa'yı şekillendiren aroması ve bunun Haçlılığa evrimi Roma geleneğinin bir uzantısı olarak düşünülmelidir. Roma vaktiyle nasıl bir imparatorluk olarak yükselmişse-bu yükselişin Hristiyanlık öncesi saiklerini de göz ardı etmeden-ve dünyaya hükmetmişse, Hristiyanlığın Roma içerisinde özümsemesiyle bu hükümranlık çerçevesinde “Romalılaşan bir Hristiyanlık” ortaya çıkmıştır. Bu “Romalılaşan Hristiyanlık”-her halükarda bu durum Roma için de çok sancılı ve uzun bir sürece tekabül etmektedir- kavramı da oldukça önemli bir kavramdır. Zira bu kavramın dinamiği Batı Avrupa'nın güçlüyken yayılmasına hizmet eden bir argümanı içerisinde barındırırken, imparatorluk oranında güçlü olmadığı dönemlerde de bütünleştirici bir tutkal edasıyla “Haçlılık” diye bir olgusallık geliştirerek, yayılım siyaseti gütmelerine hizmet etmiştir. Buradaki olgusal kimliğin tanımını Hristiyanlığın dışında kalan manevi düşkünlerin dünyasıyla (Hristiyan dünyanın dışındakiler) bütünlediğimizde: “*Dünya tarihi, ilahi ve dünyevi devlet arasındaki yani İsa'nın dünyasıyla şeytanın dünyası arasındaki*

- 1 Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru, (İstanbul: Say, 2014), 27-30; Aydın Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri* (İstanbul: Yeditepe, 2016), 49-50; Ayşe Çekiç, *Kudüs'ün Gölgesinde Eyyübî - Haçlı İlişkileri 1171 - 1250 (Savaş, Diplomasi ve Barış)*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 18-19.
- 2 Edward Gibbon, *Roma İmparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, çev. Asım Baltacıgil, (İstanbul: İndie, 2019), 3: 402-403; Henri Pirenne, *Hz. Muhammed ve Charlemagne*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: İmge Yayınları, 2006), 32-33.
- 3 Pirenne, *Hz. Muhammed ve Charlemagne*, 271-72; Christopher Dawson, *Batı'nın Oluşumu*, çev. Dinç Tayanç, (İstanbul: Dergah, İstanbul), 243-44.
- 4 *İncil*, (İstanbul: Yeni Yaşam, 2016), 10.

*muazzam mücadeleye*<sup>5</sup> evrilmektedir. Bu perspektiften Haçlılık dediğimiz olgusallık o şeytanın dünyasını bertaraf edip İsa'nın dünyasını kurgulamayı amaçlamaktadır. Bu temel çıkış noktasıyla birlikte Haçlılığın üzerinde durduğu pek çok konu vardır: Doğu'daki dindaşlara yardım, kutsal mezarı kurtarmak, Doğu'nun zenginliklerini ele geçirmek vb.<sup>6</sup> Burada özellikle Kudüs'ü Müslümanlardan (putperestlerden) kurtarmak<sup>7</sup> Haçlı düşüncesinin Kudüs üzerinden anlaşılmasına imkân verici birçok veriyi içermektedir. Çalışmada Kudüs'ün ve Kudüs'ün kurtarılmasının öneminin kaynaklardaki yansımalarının merkez alınarak tayin edilmesinin iki sebebi vardır. Bunun ilki Kudüs'ün kurtarılması üzerinden gerçekleştirilen Haçlı seferlerinin, Haçlı kimliğinin oluşmasına büyük katkı sunmasıdır. Yani şehrin ele geçirilme arzusunun Haçlılığın “ontolojik” temellerini yükselten sütunlara dönüşmesidir. İkincisi ise bu sütunların-Kudüs'ü kurtarma söylemleri-Haçlı tarih yazımında şehir üzerinden teşekkül edilen bir tarih tasavvuruna dönüşümüdür. Bu sayede Haçlılar hem Kudüs'ün kurtarılması bağlamında bir iç dinamik yakalarlarken, hem de şehrin Hristiyan kutsallığı üzerinden tarihselleştirilmesi-Haçlı tarih yazımı-vasıtasıyla düşmanın kim olduğunu göstermiş olmaktadırlar. Burada göstermek tabirini “düşman yaratmak” ile değiştirdiğimizde tarih yazımının araçsallığını görmekteyiz ki bu da bizi şu sonuca götürmektedir: Haçlılar Kutsal şehir Kudüs üzerine inşa ettikleri bir kimlikle hem kendilerini yaşadıkları çağda parlatmışlar hem de uzun vadeli olarak düşünüldüğünde düşmanı icat etmişlerdir.

Makale iki ana bölümden oluşmaktadır: ilk bölümde Haçlıların neden Kudüs'ü kurtarmaları gerekliliğinin “Haçlılık kimliğiyle” ilintileri-kimliğin oluşumu ve kemikleşmesi-tespit edilmeye çalışılacaktır, burada nedensellik yöntemi kullanılacaktır. İkinci bölümde ise Kudüs üzerinden geliştirilen kimliğin tarih yazımında ve düşman yaratmadaki gerekliliği üzerinde durulacaktır ki bu kısımda ise araçsallık yöntemi kullanılacaktır. Sonuç itibarıyla de tarih yazımının araçsallaştırılması çerçevesinde düşman yaratmanın Kudüs'ü kurtarma fikriyatı üzerinden işe yarayıcı bir argümanitesinin olduğu aşikâr kılınmaya çalışılacaktır.

## 1. Haçlılar: Neden Kudüs'ü Kurtarmalıyız?

Haçlı seferlerini incelerken iki yönlü bir yol takip edilmesinin uygun olduğu ifade edilebilir. Bunun ilki Haçlı seferlerinin oluşum evresinde Batı Avrupa'nın içinde bulunduğu durumun nedenselliği ve bu nedenselliğin Kudüs üzerinden gelişim seyrinin sebeplerinin anlaşılmasıdır.

- 5 Eric Voegelin, *Siyasi Dinler*, çev. Sezai Zeybekoğlu, (İstanbul: Küre, 2021), 35.; ayrıca bkz. Augustinus, *Tanrı Devleti (Seçmeler)*, çev. Öncel Sencerman, (Ankara: Bilgesu, 2021), 85-87.
- 6 Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, (Ankara: TTK, 2008), 1: 84-85; Bar Hebraeus Gregory Abu'l Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, (Ankara: TTK, 1999), 2: 339; Willermus Tyrensis, *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği-Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına Kadar-*, çev. Ergin Ayan, (İstanbul: Ötüken, 2016), 42-46; Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi “Kutsal Toprakları Kurtarmak”*, çev. İlcan Bihter Barlas, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2009), 46; Dan Jones, *Haçlılar: Kutsal Topraklar Uğruna Yapılmış Savaşların Kanlı Yazılmış Öyküsü*, çev. Melisa Miller, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2020), 90-93.
- 7 Jones, *Haçlılar*, 91; Peter Tudebodus, *Bir Tamğin Kaleminden Birinci Haçlı Seferi Kudüs'e Yolculuk*, çev. Süleyman Genç, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2019), 57-59; David Nicolle, *Birinci Haçlı Seferi 1096-99*, çev. L. Ece Sakar, (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2013), 8.

İkinci olarak ise Haçlıların Kudüs üzerinden bir düşünce geliştirerek Kudüs'e yürümelerinin Doğu'dan yani Kudüs'ten kaynaklı nedenlerinin anlaşılmasıdır. Bu minvalde Kudüs'ün Haçlı seferlerini tetikleyen yönü kendi mevcudiyetinden mühlhem miydi? Ya da Haçlılığı icat eden Batı Avrupa aklı, Kudüs'ün, seferi tetikleyen bir yanının mı olduğunu düşünüyordu? Sorusuna cevap verilmesi gerekmektedir. Burada Kudüs'ün bir şehir değil de insan (Hz. İsa) olduğu varsayıldığında: Kudüs yerine Hz. İsa'nın varlığını yerleştirdiğimizde, hayattayken sefer çağrısı yapmayan bir peygamberin ölümünden yüzyıllar sonra sefer çağrısı yaptığı fikriyatıyla karşı karşıya kalırız. Bu bağlamda Kudüs'ün kurtarılmasının Hz. İsa'nın kurtuluşu olarak tasavvur edilmesi<sup>8</sup> Haçlılığın anakronik bir şekilde Hz. İsa'ya da teşmil edilmesi demektir. Bir bakıma Hz. İsa'nın da Haçlı safında yer alıyor olması kendini onun ümmeti sayan Batı dünyasının, merhum peygamberini savaş meydanına sürüklemesidir. Bu durum da Hz. İsa'nın Haçlılık fikriyatıyla tarihsellik içerisinde değişimine yönelik kasti bir tercihi içerisinde barındırmaktadır. Bu noktada Alman siyaset bilimci Voegelin'e kulak vermemiz yerinde olacağına benzemektedir: “*Ekklesia'nın (kilise) gücü, bu dünyada İsa'dan havarilere, onlardan da el verilerek haleflerine geçti, ta ki egemenler-havarilere değil doğrudan Tanrı'nın vahyettiğine tabi olarak-Hristiyanlığı kabul edinceye kadar. Hristiyan hükümdarlar Ekklesia'nın gücünün sahibidir ve onların aracılığıyla, bu dünyadaki Tanrı hâkimiyetini onlara tabi olan Ekklesia üzerinden yeniden sağlayacaktır*”.<sup>9</sup> Buradan hareketle Papalığın yani Kilisenin Kudüs'ü ve Hz. İsa'yı Tanrı'nın vahyettiği üzere kurtarma arzusu üzerinden şekillenen Haçlı Seferleri Batı Avrupa'nın birtakım sorunlarını da çözüme kavuşturacak bir arzuya tekabül etmekteydi. Haçlı aklı Kudüs'ün, Haçlı seferlerini tetikleyen bir yanının olduğunu düşünmekteydi. Yani Kudüs'ün Batı Hristiyanlarını bir şekilde çağırıcı yanının olduğuna inanılmaktaydı. Burada Kudüs'ün “çağırıcı” olma durumunun *de facto*'luğu Haçlıların icadı bir görüntü arz etse de külli Haçlı aklındaki yansıması, Kudüs'ün yardım çağrısı şeklinde tezahür etmiştir.

Batı Avrupa dünyası Haçlı Seferlerinden önce yetersiz toprak ve buna mukabil ürün azlığı gibi ekonomik ve siyasi sorunlarla karşı kaşıya kalmıştı. Bir soylunun hükmedeceği toprağın olmayışı ve tabiiyetindeki sıradan insanların açlıkla yüz yüze gelmiş olması Haçlı seferlerinin maddi açıdan sebepleri arasında zikredilebilir.<sup>10</sup> Kilisenin etkin rolüyle, insanların dinî yaşayışlarını ve dünyevî tasavvurlarını kilisenin hegemonyası altında geçirmek zorunda kalışları ise-ki dönem itibariyle bu duruma yeterince karşı çıkış da yoktur-kilisenin halkları yönlendirici yönünü anlaşılır kılmaktadır.<sup>11</sup> Kıta Avrupa'sını temsil eden Katolik kilisesi 1054 yılında büyük

8 A. Onur Çalışır, ed., *Denizası Ülkeden Havadisler: Haçlıların Mektupları (1097-1252)*, (İstanbul: Kutlu, 2018), 25-26.: Burada hac yolculuğu esnasında çekilen sıkıntılara “*efendimiz Mesih için katlandık*”, “*Mesih için ölmeye*” hazırlandık gibi ifadeler göstermektedir ki Kudüs yolculuğu bir yönüyle Mesih'i kurtarmak, onun arzusu uğrunda savaşmak adına yapılmıştır. Bu yönüyle bakıldığında Kudüs'ün inançsızlardan kurtuluşu İsa'nın da kurtuluşunu sağlayan bir düşünceyi ihata etmektedir.; Mike Paine, *Haçlı Seferleri*, çev. Cumhuriyet Atay, (İstanbul: Kalkedon, 2011), 25.

9 Voegelin, *Siyasi Dinler*, 45.

10 Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997), 1-2.

11 Claude Cahen, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, çev. Mustafa Daş, (İstanbul: Yeditepe, 2016), 83-85.

kopuşla Doğu Roma'dan (Bizans) ayrılınca her iki kilise de kendilerini evrensel ve yegâne kilise olarak görmeye başlamışlardır.<sup>12</sup> Kiliseler arası bu ayrılığın akabinde Doğu'da yükselişe geçen Türk akınları ve Anadolu'da Bizans'ın hakimiyet alanının zayıflaması üzerine Doğu'daki dindaşlarına yardım adı altında Katolik kilisesinin harekete geçmesi, Haçlı Seferlerinin temel nedenleri arasında zikredilmektedir.<sup>13</sup> Haçlı seferlerinin oluşum everesinde Avrupalı halkları ve siyasilere derinden etkileyen Cluny tarikatının etkisi de büyük önemi haizdir.<sup>14</sup> Bu gelişim neticesinde düzenlenen Haçlı Seferlerinin-ki 1096'dan 1291 Akka'nın düşüşüne değin-odak noktası ise Kudüs'ü kurtarmak üzerinden kutsal topraklara ulaşma vurgusu şeklinde cereyan etmiştir.<sup>15</sup> Bu vurgu Kudüs'ün kurtarılmasının gerekçelerini açıklarken Kudüs'ün ve doğal olarak da Haçlıların düşmanlarını turnusol kâğıdı gibi aşikâr kılmıştır. Bu çerçevede Batı Hristiyanlığı-Katolik-Avrupa'nın kendi iç dinamikleri ve yoksunluğunu giderme çabasıyla, Doğu'da Hristiyan dünyanın Müslüman Türkler karşısında gerilemesine çare bulma amacını birleştirerek Haçlılık kimliğini inşa etmişlerdir. Bu kimliğin inşasında ve sürdürülür bir söylem olmasında Kudüs müstesna bir yere sahiptir. Bu noktada kaynaklardan hareketle Kudüs'ün kurtarılma gerekçelerinin irdelenmesi yerinde bir yaklaşım olacaktır.

Haçlılar için Kudüs neden kurtarılmalıdır? Sorusu I. Haçlı seferinin en önemli tanığı Fulcherius'a göre Papa Urbanus'un Kudüs'e yürüyüş öncesinde yaptığı hac çağrısında şu meyanda anlatılmaktadır: *"Tanrı sizlere cesaret verip, tıpkı İsa'nın müjdecileri gibi sizin de zamanla uzaklarda yaşayan Hristiyanlara yardım edip bir an önce topraklarımızdaki bu adi yarışa son vermenizi sağlamak için defalarca sizleri, tüm sınıflara mensup insanları, şövalyeleri ve yaya askerleri, fakir ve zenginleri sevk etmiştir. Burada bulunanlara sesleniyorum; aramızda bulunmayanlara ve ayrıca Hristiyan askerlerine de bunu ilan ediyorum. Oraya gidecek herkes için söylüyorum ister ovada yürüyün ister denizi geçin ister kafirlerle dövüşün zincirlenmiş hayatınız sona erdiğinde günahlarınız af olacak! Tanrı'nun bana verdiği yetkiyle bunu giden herkese bahsediyorum. Eğer bu yarış iyice adileşir, yozlaşır ve şeytana esir olursa görkemli adıyla İsa'nın ve büyük Tanrı'nın dininin bahşedildiği insanlar yenilir ve bu gerçekten büyük bir rezalet olur! Kendini Hristiyan sayanlar eğer onlara yardım etmezseniz İsa'nın bizzat kendisini karşınızda bulursunuz ve şiddetli tepkisiyle karşılaşsınız!"*<sup>16</sup> Fulcherius'un anlatısına göre Papa, Doğu'daki din kardeşleri olan Hristiyanlara yardım edip iki kilise arasındaki adi yarışa da bu vesileyle son vermek istiyor. Yukarıda bahsedilen büyük ayrılışının (1054) akabinde Papalık, Haçlı seferleriyle Kudüs'e hacıları sevk etmek; bunu yaparken de temelde dindaşlarına yardım etmek ve kilise savaşlarından Katolik kilisesinin muzaffer çıkmasını arzulamaktadır. Ayrıca Kudüs'ün Müslümanlardan alınacağı gerçeğini de göz önünde bulundurduğumuzda Kudüs alınırken savaşılması gerekli güruhun da altı çizilmektedir. Bu anlatıyı yine Fulcherius'un şu

12 Ye.-G. Agibalova-Donskoy, *Ortaçağ Tarihi*, çev. Çağdaş Sümer, (İstanbul: Yordam, 2017), 91.

13 Paine, *Haçlı Seferleri*, 24.

14 Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, I:70.

15 Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, I:84-85.

16 Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 51.



sözleriyle birleştirdiğimizde daha sarih bir durum ortaya çıkmaktadır: “*Tüm Hristiyanlar için düzenin kaynağı olan Roma kilisesi, düzensizlikler yüzünden tedirgin iken tüm dünyanın düzensiz ve rahatsız olması şaşırtıcı değildi*”.<sup>17</sup> Bu durum Katolik dünyanın Ortodoks dünyaya Kudüs’ü kurtarmak üzerinden yardıma giderken kendisini düzenin kaynağı olarak nizam-ı alemi tesis edici bir mevkiye gördüğünü göstermektedir. Ayrıca Kudüs’ü kurtarmaya gidecekler arasında haydutların ve suçluların da olması Kudüs’ün kurtarılması üzerinden Avrupa kıtasının yolsuz insanlardan temizlenmesini de amaçlayan bir gerçeklik barındırmaktadır: “*Uzun süreden beri haydut olanların şimdi İsa’nın askerleri olmasına izin verin. Bir zamanlar kardeşleriyle savaşanların şimdi barbarlara karşı olan bu savaşa yasal olarak katılmalarına izin verin*”.<sup>18</sup> Papalığın Kudüs’e düzenlenecek yolculuğa haydut tabir edilen kimselerin de katılımını onaylaması hem toplum içerisinde suçlu addedilen bu insanların aklanmasını içermekte hem de Avrupa’nın topluma karışamayacak nitelikteki suçlularından arınmasını hedeflemektedir. Ayrıca barbarlara karşı ifadesi de Kudüs üzerinden düşmanı ifade etmeye yarayan bir tabirdir.

Papa Urbanus’un Clermont konsilinde vaaz ettiği bir noktayı Tudebodus şu şekilde dillendirmektedir: “*İsa uğruna muazzam acılar çekmemiz gerekiyor; muhakkak bu talihsizlikler, yoksulluklar, eziyetler, yokluk, hastalık, çıplaklık, açlık, susuzluk ve başka çileler demek. İsa havarilerine şöyle hatırlatmıştı: benim için muazzam çile çekmeli ve insanların huzurunda beni tasdik etmekten hicap duymamalısınız, zira sizlere bilgelik vereceğim ve sonunda büyük mükâfatlara erişeceksiniz*”.<sup>19</sup> Burada kutsal hac yolculuğu ve Kudüs’e yürüyüş esnasında çekilen sıkıntıların, Hz. İsa’nın garantörlüğünde karşılık bulacağını ifade eden Papa, Hz. İsa’nın dediği gibi “bilgelik ve büyük mükâfatlara erişim için” Kudüs’e yürünmesinin elzemliğine işaret etmektedir. Bir yönüyle Kudüs’e yürüyüş ve Kudüs’ü Hz. İsa’nın tasdiki için ele geçirme girişimi dünyada bilgelik kapsamında iktidar ve hem dünyada hem de ahirette büyük mükâfatlara erişimin eşığı olarak değerlendirilmektedir.

Haçlıların Kudüs’e yürüyüşünü biraz daha geniş perspektiften ele alan Willermus’a göre ise Kudüs, Müslümanların tasallutu altındayken tabiri caizse bir “*hasta adam*” gibiydi.<sup>20</sup> Şehrin bu hasta adamlığından ve de Mısır ve Suriye’deki iktidar yoksunluğundan faydalanan vahşi Türkler/Türkmen (Türkoman) Doğu memleketlerini tabiiyetlerine alarak Kudüs’ün çevresindeki bütün şehirleri fethetmişlerdi. Bu baskınlıkla Hristiyanları türlü zulümlere ve işkencelere maruz bırakmışlardı.<sup>21</sup> Selçuklu Türklerinin bölgedeki faaliyetlerini bu şekilde kurgulayan Willermus, devamında şunları aktarmaktadır: “*Bu tehlikeli zamanda Grekler ve Latinler kutsal yerlere hacca gitmek isterlerdi. Artık bir düşman ülke içinden, bin bir ölüm tehlikesi altında seyahat ettiklerinden, kapıdaki nöbetçilere haraç olarak para ödmeden şehre girmeleri reddedilirdi. Fakat seyahati sırasında her şeyini kaybetmiş ve sağlam bacaklarıyla hedeflerine ulaşamamış*

17 Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 55.

18 Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 51.

19 Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 58.

20 Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs’ün Zaptına*, 29.

21 Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs’ün Zaptına*, 35-37.



olan fakirler, kendilerinden talep edilen haracı nereden bulacaklardı? Orada şehrin önlerinde çıplak ve aç binlercesi bulunuyordu. Yaşayan ölümler gibi olan vatandaşların dayanılmaz acıları vardı. Çünkü yapabildikleri kadar yaşayanları beslemeye çalışıyorlar, ölenleri gömmek istiyorlar ve zaten kendilerini korumak için yaptıkları da güçlerini tüketiyordu. Ancak giriş ücretini ödeyip de şehre girebilenler, halkta büyük endişe yaratıyordu. Çünkü onları misafir etmekten korkuyorlardı, zira kutsal yerleri ziyaret ederken, ihtiyatsızca giderken üzerlerine tükürülüyor, dövülüyor ve hatta sonunda gizlice boğularak öldürülüyorlardı”.<sup>22</sup> Bu pasajdan anlaşılmaktadır ki gerçekleşen Haçlı seferinin ve Kudüs’e yürüyüşün önemli bir nedeni de Hristiyan hacıların hac farizalarını rahatlıkla yerine getirememeleridir. Hacılardan haraç alınması ve bu haraç sayesinde kutsal şehre girmeyi başarabilenlerin de türlü hakaretlere maruz kalmaları Haçlıların Kudüs’e yürümeleri ve Kudüs’ü kurtarmak istemeleri için iyi bir gerekçedir. Burada hacıları haraca bağlayan Müslümanlarla karşılaşmak için sefere çıkılmasının elzem olduğunu da gördüğümüzde bu yönüyle Kudüs’teki hacıların selameti, oradaki düşmanın bertaraf edilmesiyle ilintili gözükmektedir. Willermus yukarıdaki anlatının devamında “şimdi Tanrı’nın ümmeti dört yüz doksan yıl böyle bir esarete sabırla katlandıktan sonra ağlama, sızlama ve dualarla Mesih’e yöneldi ve belalardan koruması için ona yalvardı. Çünkü onlar derin sefalet uçurumuna düşmüş olduklarından rahmet ve rahman sahibi Tanrı’dan bu uçurumdan çekip çıkarılmalarını istiyorlardı”.<sup>23</sup> Willermus, Haçlı muhayyilesini okurken Kudüs’te yaşanan zorlu hac farizasının üzerine Hristiyan ümmetin Mesih’e yönelerek düştükleri bu acziyet halinden onun ihsanıyla kurtulmayı umduklarını belirtmektedir. Bu umma durumun gerçekleşmesi için ise Hristiyanların aklını başına alarak Kudüs’e yürümelerinin ve orayı ele geçirmelerinin altını çizmektedir.

Willermus’un anlatısına göre, Peter Eremit-meşhur Haçlı vaazcısı Aziz Peter-Kudüs’e yaptığı hac yolculuğu sonrasında müşahede ettikleri üzerine bir gün rüyasında İsa Mesih’i görür ve kendisine şöyle dendiğini iletir: “Peter acele et ve sana verilen görevi yılmadan yerine getir çünkü ben seninle olacağım zira kutsal mekânın temizlenmesi ve bizimkilere yardım edilmesi zamanı gelmiştir”. Bu rüyanın üzerine Peter, Roma’ya giderek Papa Urbanus’a tecrübelerini anlatır ve Kudüs Hristiyanlarının yazdığı mektubu Papalığa arz eder.<sup>24</sup> Willermus’un tarih tasavvuruna göre Kudüs ve Hz. İsa, Aziz Peter üzerinden Papalığın yardıma yetişmesini istemiştir. Burada Kudüs’ün, Hz. İsa’nın söylemi üzerinden kurtuluşa ereceğinin vaktinin geldiği kurgusu, şehrin Haçlı tasavvurunda Hz. İsa’yla özdeşleştiğini göstermektedir. Ayrıca anlatıda vurgulanan Bizans’ın yardım edemeyecek durumda olduğu da<sup>25</sup> hesaba katıldığında bu anlatının Fulcherius’ta geçen anlatıyla örtüştüğünü söyleyebiliriz. Yani Fulcherius da Willermus da aynı düşünülmektedir; dinin kutsalı olan şehri kurtaracak olan ve Hristiyanlığın mümessili olan yer Batı Roma kilisesidir. Bu tarih tasavvuru Haçlı fikriyatının ürünü olduğundan Fulcherius’tan Willermus’a değin gelişerek devam etmiştir.

22 Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs’ün Zaptına*, 42.

23 Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs’ün Zaptına*, 43.

24 Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs’ün Zaptına*, 43-46.

25 Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs’ün Zaptına*, 45.

Raimundus'un I. Haçlı seferini kaleme aldığı eserinde dile getirdiği nokta da önceki zikredilen örneklerle örtüşmektedir: “*Bu Tanrı'nın ordusunun O'nun müşfik nezaketiyle tüm putperestlere karşı muzaffer oluşunun hikâyesidir*”<sup>26</sup> şeklinde başlayıp devam eden ve kroniğin ilerleyen sayfalarında “*Tanrı adına savaş açın ve prenslerin savaş planlarına göre ister gündüz savaş açın ister gece, zira Tanrı'nın eli sizinle olacaktır*”<sup>27</sup> derken Raimundus'un üzerinde durduğu nokta Kudüs'e yürüyüşün tüm putperestlere karşı bir yürüyüş olduğu gerçeğiyle birlikte, bu yürüyüşte Tanrı'nın Haçlıların safında yer aldığı da ifade edilmektedir. Bu ifade IV. Haçlı seferinin Alman keşişi Gunther von Pairis'in dizelerinden de okunduğunda aynı hedeflerin seferler ilerledikçe devam ettiğini ve Tanrı'nın Kudüs'ü kurtarmak için<sup>28</sup> Haçlıların yanında olduğu düşüncesinin pekiştiğini söyleyebiliriz: “*Ey Mesih sen ki bu seferin nedeni, lideri ve yolu sensin; sen ki imanın ta kendisinin imanlı insanlara imanlı sözler verirsin*”.<sup>29</sup> Buradan hareketle Kudüs'ü kurtarmak üzere çıkılan seferler bizzat Mesih'in yol göstericiliğiyle yapılmakla birlikte seferin nedeninin Mesih olarak ifade edilmesi, Kudüs'ün Hz. İsa'yla özdeşleştirildiğinin göstergesidir. Kudüs'ün ele geçirilmesi Hz. İsa'nın ruhunun da özgürleşmesi demektir. Batı Avrupa'nın Kudüs'ü kurtarma amacıyla ümmet bilincini Hz. İsa'nın tarihselleştirilmesi üzerinden işlemesi Süleyman Nazif'in 1924'te Hz. İsa'ya açık mektup yazısıyla mukabelede bulunmasına varana dek<sup>30</sup> yeni bir Hz. İsa formunun oluşumuna hizmet etmiştir diyebiliriz. Çünkü Hz. İsa yaşarken iddia etmediği şeyleri, Haçlı seferleri esnasında Papalığın ve Avrupa kıtasının harekete geçmesi adına Haçlıların dilinden kullanmıştır/kullandırılmıştır. Bu tarih tasavvuru üzerinden inşa edilen Haçlılık kimliği sayesinde yeni bir Hz. İsa ile karşılaşırız ki bu durum da bizi şu sonuca götürür: Haçlı seferleri Kudüs'ü kurtarma üzerinden Hz. İsa'yı da yeniden dizayn etmiştir. Bu inşa üzerinden ise Müslüman “düşman” tasvir edilerek, aşikâr kılınmıştır: “*11. Yüzyılın ilerlemesiyle birlikte mistik düşünceler yayıldı ve esas olarak yeni ilahiler biçimine bürünen sözde Kudüs edebiyatına rağbet arttı. Bu beraberinde Kudüs'ün anlamında bir değişimi getirdi. Kentin yeryüzündeki cenneti oluşturmak üzere gökyüzünden inmesi artık beklenemezdi. Hristiyanlık geleneği İsa'yı acı çeken bir insan olarak düşünmekten rahatsızdı ve onda ilahi gücün ifadesini görmekten yanaydı. Oysa 11. Yüzyılda birdenbire İsa'yı can çekişir ya da ölü halde buluruz; üzerinde kirli bir peştamal vardır. Artık üzerinde durulan yön İsa'nın hüznü içe dönük ıstırabıdır*”.<sup>31</sup> Bu Haçlı fikriyatı Watson'un da ifade ettiği üzere Kudüs üzerinden “*İsa'nın şahsında Tanrı'nın zaferinin canlandırılmasına tanık olma*” arzusunu taşımaktadır.<sup>32</sup> Bu durum Haçlı seferlerinin oluşumunun kendi iç dinamiklerinin

26 Raimundus Aquilers, *Haçlılar Kudüs'te Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi*, çev. Süleyman Genç, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2019), 49-50.

27 Raimundus Aquilers, *Haçlılar Kudüs'te Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi*, 111.

28 Gunther Von Pairis, *Konstantinopolis'in Zaptı (Bir Keşişin Kaleminden IV. Haçlı Seferi)*, çev. Kutsi Aybars Çetinalp (İstanbul: Kronik, 2022), 29.

29 Gunther Von Pairis, *Konstantinopolis'in Zaptı*, 40.

30 Süleyman Nazif, *Hz. İsa'ya Açık Mektup*, ed. Emir Hüseyin Yiğit, (İstanbul: Büyüyenay, 2016), 8-9.; Nazif, eserinde Osmanlı'nın dağılıp sürecini tahlil eder ve Batı'nın emperyal arzularını Hz. İsa'ya şikâyet eder.

31 Peter Watson, *Fikirler Tarihi: Ateşten Freud'a*, çev. heyet, (İstanbul: YKY, 2020), 477.

32 Watson, *Fikirler Tarihi: Ateşten Freud'a*, 477.

üzerine Kudüs'ün mevcudiyetinin Hz. İsa'yla özdeşleştirilmesi üzerinden geliştirilen kurguyla bütüncül kılındığını göstermektedir. Sadece şu ayrımın görülmesi gerekmektedir ki Hz. İsa seferlerin hazırlığına hizmet ederken bazen üzgün bir peygamber olarak ümmetini harekete geçirmekte; bazense Aziz Peter'in anlattığı gibi dirayetli bir peygamber olarak ümmetine yol göstermektedir. Her halükârda Kudüs'ün içselleştirilmesi noktasında, Hz. İsa'nın şehrin kurtuluşu adına tarihselleştirilmesi Haçlılık olgusunun/kimliğinin Kudüs üzerinden yükselmesine zemin teşkil etmiştir.

Haçlılar Kudüs'ü kurtarıırken Kudüs'ün putperest milletlerce zulme maruz kaldığı, oradaki Hristiyanların sıkıntıya düştüğü, Doğu Roma'nın Türkler karşısında gerilediği ve hacıların hac farizalarını yerine getiremedikleri-ki bu anlatıldığı gibi değildir sadece Fâtımî Halifesi Hâkim Biemrillâh döneminde onun şahsından kaynaklı bazı zorluklar yaşanmıştır; ancak bu zorlukları sadece Hristiyanlar değil Müslümanlar da tecrübe etmek durumunda kalmıştır<sup>33</sup>-üzerinden bir söylem geliştirmişlerdir.<sup>34</sup> Bunu yaparken de Kudüs'ün kurtarılmasının Mesih'in emri ve onayı doğrultusunda gerçekleştiğini/gerçekleşeceğini dillendirmişlerdir. Böylece Haçlı muhayyilesinde Kudüs'ün kurtarılması Hz. İsa'nın da kurtarılmasıyla eş değer bir konumda tutulmuştur. Kudüs kurtarılrken Avrupa'nın içinde yer alan suçluların kıta dışına sürülüp bir nevi ortadan kaldırılması din adına yapılmıştır. Bu suçlu Hristiyanların (haydut) kurtuluşa ereceği vaadinin de verilmiş olmasından kaynaklı katılımcı Haçlıların da manevi tatmin-kârlık duyması sağlanmıştır. Ayrıca neden Kudüs'ü kurtarmalısınız sorusu karşısında Tanrı'nın, Haçlılara dünya ve ahiret saadeti bahşetmesi de Haçlıların Doğu'daki zenginliklere ulaşma arzusunu Kudüs'ün kurtarılması üzerinden perdeler bir söylem olarak belirmiştir. Kudüs'ün kimden alınacağı sorusu karşısında, Müslümanlardan alınması adına oluşturulan tasavvur ise Müslümanların Kudüs'ü kurtarmak üzerinden düşman ilan edilmelerine hizmet etmiştir.

Sonuç itibarıyla de Haçlı muhayyilesinin Kutsal şehir Kudüs'ü kurtarmak adına oluşturduğu algı iki yönlü bir hizmeti içinde barındırmaktadır ki bunun ilki şehrin Haçlılarca alınmasının nedensel altyapısına sunduğu hizmettir. İkincisi ise düşman yaratma aracı olarak bu algının kullanılmasıdır.

## 2. Haçlı Tarih Yazımında Kutsal Şehrin Düşmanları: Kudüs'ü Kimden Kurtarmalısınız?

Kudüs'ün neden kurtarılması gerektiği üzerine Haçlı tarih yazıcılarının malumatları çerçevesinden bakıldığında, Kutsal şehrin düşmanları anlatılarının da değerlendirilmesi

33 Cüneyt-Devrim Kanat-Burçak, *Sorularla Haçlı Seferleri*, (İstanbul: Yeditepe, 2015), 36-37. Hâkim Biemrillâh 996-1021 yılları arasında Fâtımî halifeliği yapmıştır. Kaynakların ifadesine göre sert mizaçlı, merhametsiz ve davranışlarında tutarsız birisidir. Bir dönem Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi sahibilere sövülmesini emretmiştir. Bir defasında da Yahudiler ve Hristiyanların zünnar kuşanmalarını, Müslümanlarla aynı gemiye binmelerini ve Müslüman hizmetçi bulundurmalarını yasaklamıştır. Yine bir dönem yasakları arasına kadınların sokağa çıkmasını, Nil nehrinde kayıkla gezinmeyi de eklemiştir. Devrinde pek çok devlet adamı katledilmiştir. Görüldüğü üzere yasaklar ve verilen emirler sadece gayri müslim tebaayı değil Müslüman tebaayı da rahatsız etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Mustafa Öz, "Hâkim-Biemrillâh", içinde *DİA* (TDV, 1992), 199-201.

34 Çekiç, *Kudüs'ün Gölgesinde*, 17-20.

zaruri gözükmektedir. Çünkü Haçlı tarih yazımının araçsallığı iki yönlü bir amacı içerisinde barındırmaktadır: Bunun ilki Haçlılar neden Kudüs'ü kurtarmalı? Bunun açıklaması ve iknasının gerçekleştirilmesi; ikincisi ise Kudüs'e zarar veren düşmanların ortaya çıkarılması. Haçlı tarih yazımı çerçevesinde kutsal şehrin düşmanlarını aşikâr kılmak, seferlerin amacının icrasına da bir yönüyle işaret etmektedir. Bu başlıkta önceki başlığın tamamlayıcısı olarak “Kudüs'ü kimden kurtarmalıyız?” Sorusunun cevabı Haçlı kaynakları üzerinden cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

Kudüs ve Doğu'daki dindaşların yardımına gitmek genel manada düşmanı tasvir eden bir süreçtir. Bu süreçte düşmanın kim olduğunu tepeden aşağıya (gökyüzünden yeryüzüne) tarif eden slogan “*Tanrı böyle istiyor/Deus Volt*”<sup>35</sup> sözüdür. Tanrı'nın isteğinin ne olduğu yönündeki sorgulama aynı zamanda Tanrı'nın düşmanlarının kimliğini saptamaya yarayıcı bir anahtardır da. Bu anahtardan yola çıkarak Haçlıların “*sapkınların kalesine*”<sup>36</sup>, “*kafir topluluğa*”<sup>37</sup> “*Hristiyanların ve Tanrı'nın düşmanı Türkler'e*”<sup>38</sup>, “*habis Türkler'e*”<sup>39</sup>, “*kafir Tanrı düşmanlarına*”<sup>40</sup> karşı gerçekleştirdikleri sefer, düşmanın Tanrı'nın isteği doğrultusunda savaşılmaması gereken güruh olduğuna ve yine esasen de onların Tanrı'ya düşman bir çizgide bulduklarına işaret etmektedir. I. Haçlı Seferinde Antakya kuşatmasını anlatan Tudebodus, “*İsa Mesih'e yakarıp Kutsal kabre ulvi yolculuğumuzun güvencesini içimizde hissederek düşmana karşı yekvücut bir hat halinde ilerledik... Tanrı'nın ve bizlerin düşmanı olan Türkler afallamış bir halde inme inmişçesine öylece kalakaldılar*”<sup>41</sup> derken, Türkler'i yani Müslümanları bir üçlemeyle Tanrı'nın, kendilerinin ve kutsal şehrin düşmanı olarak gördüklerini ifade etmektedir. Bu algılarını el-Bâre'yi ele geçirdikleri zaman da açığa vurduklarını görmekteyiz: “*Tanrı'nın isteğiyle kısa süre içinde şehri zapt edip bulabildiği kadın-erkek, avam-havas tüm sarazenleri öldürdü. Raymond orada yönetimini tesis ettikten sonra el-Bâre'yi Hristiyan itikadına döndürdü ve vakit kaybetmeden şehri Tanrı'nın himayesine döndürecek, burasını şeytanın evi olmaktan kurtarıp tek Tanrı'ya teslim edecek ve azizlerin vaazlarını safyüreklerin hizmetine sunacak*”.<sup>42</sup> Burada, sıradan bir Müslüman şehrinin ele geçirilmesi ve Hristiyan inancına döndürülmesi üzerinden kurgulan anlatıda, el-Bâre'nin şeytanın evi olmaktan çıkarılacağı işlenmektedir. Şeytan tabiri Müslümanlara yöneltilen kastî bir tabirdir ve Tanrı'yla Hristiyanların ortak düşmanı şeklinde anlatılmıştır. Bir yönüyle Kudüs'e yapılan sefer esnasında sadece Kudüs'teki düşmanlar hedef alınmamış, yol boyunca tüm Müslümanlar düşman ve kutsal şehrin kirleticisi olarak içselleştirilmiştir. Bu varsayım “*Tanrı'nın ve kutsal Hristiyanlığın düşmanı olan ve Antakya'yı ellerinde bulunduran Türkler*”<sup>43</sup> pasajıyla birleştirildiğinde işaret edilen nokta

35 Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 69.

36 Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 70.

37 Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 70-71.

38 Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 80.

39 Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 100.

40 Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 136.

41 Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 106.

42 Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 150-51.

43 Ergin Ayan, *Anonim Haçlı Tarihi*, (İstanbul: Selenge, 2013), 87.

daha da anlaşılır olmaktadır.

Haçlı tarih yazımı kutsal şehrin düşmanlarına karşı verilen bu mücadelenin iki farklı safhasına işaret etmektedir: Bunun ilki, Kudüs Haçlılar tarafından ele geçirilene dek olan süreci kapsamaktadır; ikincisi ise Kudüs'ün Selahaddin Eyyübî tarafından alınışından sonraki sürece tekabül etmektedir. Bu ayrımın yapılmasının temel mantığı kutsal şehrin düşmanları olarak görülen Müslümanlara bakışın, şehrin alınması öncesinde ve sonrasında nasıl işlendiğini kavramak içindir. Bu noktanın örnekler üzerinden incelenmesi önem arz etmektedir ki buna binaen ilk örneği Blois ve Chartres kontu Stephan'ın eşi Adele'ye yazdığı mektuptan alıntılayabiliriz.

Stephan Antakya'dan Mart 1098'de yazdığı mektubunda dile getirdiği: *“Canım şundan kesinlikle emin olabilirsin ki; sana memnuniyet vermesi için gönderdiğim haberci, benden Antakya önlerinde güvenli, sağ salim ve Tanrı'nın lütfuyla azami refah içerisinde ayrıldı. O vakitlerde O'nun muazzam cesaret bahşettiği Mesih'in ordusuyla beraber efendimiz İsa'nın evine olan yürüyüşümüzü 23 haftadır sürdürüyorduk. Kesin olarak bil ki sevgilim; senden ayrıldığımda aşkın bana vermiş olduğundan iki katı kadar altın, gümüş ve diğer her çeşit zenginlik elde ettim...İznik'i ele geçirdikten sonra kalleş Türklerle büyük bir savaş yaptığımızı ve Tanrı'nın yardımıyla onları yendiğimizi şüphesiz duymuşsundur. Sonra tüm Roma ülkesini ve ondan sonra Kapadokya'yı Tanrı için fethettik...aşağılık Türkleri sürekli takip ederek onları büyük nehir Fırat'a kadar Ermenistan'ın ortasına sürdük”*<sup>44</sup> sözleri oldukça önemli mesajlar içermektedir. Stephan'a göre bu yolculuk İsa'nın evine Tanrı izniyle yapılan bir yolculuk olmanın yanında aşağılık Türkleri ve onların ülkelerini de ele geçirmenin gerekli olduğu bir yolculuktur. Ayrıca eşi Adele'ye olan aşkını, Doğu'da Tanrı'nın ve Hristiyanlığın düşmanları olarak addedilen insanlarla yaptığı mücadele ve elde ettiği servetle kıyaslayan Stephan'ın, her çeşit *“zenginlik elde ettim”* sözünden-Adele'nin bir kadın hissiyatıyla buradan çıkaracağı anlamı dışarıda bıraktığımızda-Avrupa'daki ailesine verdiği mesaj oldukça nettir: Yani Stephan'ın yazdıkları Tanrı'nın ihsanıyla aşağılık Türkleri mağlup edip Kudüs'e ilerlerken Doğu'nun zenginliklerine de sahip olduklarını göstermektedir. Bu konuyla ilintili olarak bir diğer örneği Kudüs'ün zaptından sonra Eylül 1099'da Lazkiye'den Roma'ya Papa II. Pascalis'e yazılan mektuptan okuduğumuzda konu daha da anlaşılır olacaktır: *“Babillilerin ordularının Askalan'da olduğunu öğrendiğimizde, teçhizatlarımızı ve hastaları Kudüs'te bir garnizon ile bırakarak onlarla karşılaşmak üzere gittik. Ordumuz düşmanı gördüğünde, dizlerinin üstünde, diğer sıkıntılarımızda Hristiyan inancını güçlendiren O'nu, savaşta Sarazenlerin ve şeytanın gücünü kırabilmesi ve Mesih'in Kilisesinin krallığını denizden denize tüm dünyaya uzaması için Tanrı'nın yardımını istedik. Gecikme olmadı; yardım için ağladığımızda Tanrı (yardımını) sundu ve bizi muhteşem cesaretle donattı ki bizi düşmana saldırırken gören birisi, tıpkı susuzluklarını akarsuda gidermek için acele eden bir geyik sürüsü zannederdi”*.<sup>45</sup> Bu pasajda

44 Çalışır, *Denizaşırı Ülkeden Havadisler*, 23-24.

45 Çalışır, *Denizaşırı Ülkeden Havadisler*, 29-31; Malcolm-Keith Barber-Bate, *Letters From the East (Crusaders, Pilgrims and Settlers in the 12th-13th Centruise* (UK: Ashgate, t.y.), 33-35.

Mesih'in Krallığının yeryüzünde ikamesi adına yegâne düşman Sarazenlerin (şeytan/Müslüman) gücünün kırılması noktasında Tanrı'nın yardımının ulaştığı aktarılmaktadır. Buradan hareketle Tanrı'nın ve kutsal şehrinin karşısındaki düşman olarak Müslümanların tasviri Kudüs'ün ele geçirilişi esnasında yapılan katliamlara da bir yönüyle dayanak teşkil etmiştir.

Kudüs'ün Haçlılarca zaptı esnasında şehir halkına yapılan muamele Haçlı zihniyetine göre düşmanın kutsal mekânı kirletmelerinden kaynaklı hiçbir surette yaşama haklarının olmadığına işaret etmektedir. Hatta yapılan katliamın boyutu insan havsahasının kaldıramayacağı ölçüde olmakla birlikte Haçlı tarih yazımı düşmanı resmederken yapılanları nakletmekten imtina etmemiştir. Fulcherius, *“Haçlılar Kudüs'e girdikten sonra Süleyman Tapınağı'nın çatısından atlayarak kaçmaya çalışan Müslümanların çoğu oklarla vurularak öldürülmüştü. Bu tapınakta yaklaşık on bin Müslüman'ın boynu vuruldu. Burada olsaydınız ayak bilekleriniz katledilenlerin kanlarıyla lekelenebilirdi. Müslümanların hepsi kadın çocuk demeden katledildi”*<sup>46</sup> demektedir. Anlatının devamında *“bu büyük katliamdan sonra Haçlılar evlere girip buldukları her şey el koydular. Zengin veya fakir olsun tüm Haçlılar girdikleri eve sahip olacak ve binanın içinde buldukları her şey de onların olacaktı. Bu şekilde birçok fakir insan zenginleşmişti”*<sup>47</sup> denilmektedir. Burada Haçlılar düşman olarak gördükleri Müslümanların hiçbir yaşam hakkının olmadığına hükmetmişlerdir. Zira Orta Çağlar da dahi bir savaş hukukunun olduğunu düşündüğümüzde, Haçlıların bu katliam ve gaspta hiçbir sınır tanımadıklarını ve “düşmanın” Tanrı'nın da düşmanı olduğu varsayımından hareketle yapılan her şeye “müstahak” olduklarına inandıklarını söyleyebiliriz. Fulcherius'un zaferin kutlanışını anlattığı tumturaklı üslubuna bakıldığında, Haçlı fikriyatının düşman algısı daha da netleşmektedir: *“Ne kadar da arzu edilen bir gün. Tüm zamanların en unutulmaz anı... Tanrı'nın insanı yarattığı bu yeri uzun zamandır onu lekeleyen kafirlerden kurtarıp temizlemeyi arzu ediyorlardı. Gerçekten unutulmaz zamanlar, çünkü buradaki tüm yerler kutsal İsa'mızın Tanrısı tarafından yapıldı, tüm dünyaya tanıtıldı, gerçek inananların hatıralarında canlanıp, hatırlandı”*.<sup>48</sup> Kudüs'ün alınarak kâfirlerden temizlenmesi Kudüs'ün kutsallığı üzerinden hem Haçlı galibiyetini hem de düşman addedilen Müslümanları tasvir etmektedir.

Kudüs'te düşman olarak görülen Müslümanlara yapılan muamele Willermus'un bakış açısıyla şöyle ifade edilmektedir: *“Bu batıl inançlarıyla Rabbin kutsallarını kirletenlerin ve müminleri mahrum bırakanların günahlarının kefareti ölümleri ve kanlarıyla temizlemeleri için, Tanrı'nın adaleti idi... Ve sadece parçalanmış cesetler ve kesilmiş kafalar kötü bir manzara teşkil etmiyor, baştan ayağa kana bulanmış galiplerin görüntüsü de ürpertiyordu. Tapınağın etrafında on bin Müslüman katledilmiş olmalıdır, şehrin orasında burasında öldürülüp, sokaklarda, meydanlarda bulunan cesetler hesaba katılmamıştır, çünkü bunların sayısı da daha az değildir. Ordu şehirde dağıldı ve dar sokaklarda gizlenmiş olanları bulup sığır gibi kestiler. Diğerleri birleşip evlere girip, ana, baba, çocuk ne varsa dışarı çıkarıp ya kılıçlarla*

46 Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 104.

47 Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 105.

48 Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 106.



*öldürüp ya da çatılardan atarak boyunlarını kırdılar*".<sup>49</sup> Bu tasavvura göre düşman olarak Müslümanlar, batıl inançlı ve Rabbin kutsalını kirleten kişiler olduklarından ötürü ölümü ve her türlü muameleyi hak etmişlerdir. Ayrıca pasajda dikkat çeken bir nokta da galiplerin görüntülerinin ürpertiği yorumudur. Bu muhtemelen Müslümanlara yapılan muamele sonrası insani hasletlerini yitiren Haçlıların durumuna işaret etmektedir. Ayrıca Haçlı tarih yazımında sığır gibi kesildiler ifadesi de düşman olarak resmedilen Müslümanların hayvandan bir farklarının olmadığı yönündeki görüşlerine delildir.

Kudüs'ün ve Müslüman topraklarının karşı karşıya kaldığı, Batı Hristiyanlığı üzerinden şekillenen bu düşmanlık durumu, Kudüs Haçlıların elinde olduğu süre boyunca da devam ettirilmiştir. Nitekim II. Haçlı seferinin sebebi olarak Urfa'nın İmadeddin Zengî tarafından fethi(1144)<sup>50</sup>, Avrupa'da Urfa'nın değil de tüm doğu ülkelerinin ve Kudüs'ün kaybı şeklinde lanse edilerek yeni bir Haçlı seferi propagandası yapılmıştır.<sup>51</sup> Öyle ki bu durum bir romantizm de oluşturmuş olmalı ki II. Haçlı seferinin kronikçisi Deulli Odo da, Haçlıların başarısızlığı üzerine söylenen "*Fransa'nın çiçekleri Damascus'ta (Dımaşk) meyve veremedi soldu*"<sup>52</sup> sözlerinin sarf edilmesine neden olmuştur. Zira bu sefer esasında Dımaşk'a-Suriye-Filistin bölgesine-değil Urfa'ya yapılmalıydı. Ancak I. Haçlı seferinde yer edinen kutsal şehir algısı II. Haçlı seferinde de bu şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Kudüs'ün Selahaddin Eyyübî tarafından fethi (1187) Haçlıların Kutsal şehrin düşmanları olarak düşündükleri Müslümanları daha da aşikâr bir şekilde resmetmelerine dayanak oluşturmuştur. Kudüs'ün kaybının hemen akabinde Tapınak şövalyeleri tarikatı kumandanı Terricius'un İngiltere Kralı II. Henry'e, 1188 yılının başında yazdığı mektupta dile getirdiği şey Selahaddin'in Kudüs'e girdiğinde kutsal Haçın alaşağı edildiği vurgusudur: "*Selahaddin Kudüs'e ele geçirildiğinde haçın Tanrımızın tapınağından indirilmesini emretti ve halka açık olarak iki gün boyunca şehrin etrafında taşıttı ve sopalarla vurdurttu. Bundan sonra Tanrımızın tapınağının içinden dışına, yukarisından aşağısına kadar gül suyuyla yıkanmasını buyurdu ve yasalarını (ezan) müthiş alkışlar arasından dört ayrı yerde ilan ettirdi*".<sup>53</sup> Burada Haçın aşağılandığı ve sopalarla vurdurulduğu nokta-i nazarı, Müslümanların Selahaddin üzerinden saldırganlığına işaret etmektedir. Bu bakış açısını Bizans-Eyyübî müttefikliği üzerinden daha geniş bir perspektifle ele alan son Kudüs Haçlı kralı Guy'ün karısı Sbylla'nın, Alman İmparatoru Frederick Barbarossa'ya yazdığı mektup üzerinden değerlendirdiğimizde de karşımıza aşağılanan Hristiyanlık ile Hz. İsa'ya karşı kazanılan bir galibiyet resmi çizilmektedir: "*Senin en naçiz hizmetçin olan ben, siz ekselanslarına ve yüce hazrete tüm kentin kederini ve mukaddes Hristiyanların utancını anlatmaya mecburum. Zira Tanrı'nın kilisesine eziyet eden*

49 Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 363; Ziya Polat, "Kudüs Katliamı Bağlamında Haçlı Seferlerinin Sebepleri", *Milel ve Nihal*, 16/1 (2019): 184-185.

50 Ziya Polat, *Umut İradesi: İmadeddin Zengi*, (İstanbul: Hiperlink, 2019), 191.

51 Willermus Tyrensis, *Haçlılar Türkler Karşısında Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği III (1143-1184)*, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2019), 41.

52 Deuilli Odo, *II. Haçlı Seferi (VII. Louis'in Doğu'ya Seyehati)*, çev. Caner Togaç, (İstanbul: Kronik, 2021), 131.

53 Çalışır, *Deniz aşırı Ülkeden Havadisler*, 53.

*Konstantinopol imparatoru (İsaakios Angelos), kutsal ismi kandıran ve yok eden Selahaddin ile Efendimiz İsa Mesih'in adına karşı bir komploya katıldı".<sup>54</sup> Burada Sbylla'nın, Bizans ile müttefik olan Selahaddin'i, Kutsal ismi yok ederek İsa Mesih'e karşı bir komplo kurduğu gerekçesiyle değerlendirmesi, Kudüs'ün kaybıyla birlikte Hz. İsa'nın ruhen ve bedenen incindiği fikriyatının derinleşmesine katkı sunmuştur. Bunu destekler mahiyette bir başka veriyi İngiltere kralı I. Richard'ın kaleminden, Clairvaux Manastırı başrahibine yazdığı mektup üzerinden incelediğimizde de görmekteyiz: "Her zaman canlı olan Tanrı'nın şehri, kutsal kent Kudüs'ün kederli ve kül halinde kaybedilmesine hayıflandıktan sonra yeryüzü paniğe kapıldı ve titredi. Çünkü cennetin Kralı ayağı üzerinde durduğu kendi toprağını kaybetti. Ancak Tanrı'nın lütfü, Apostolik Papalıktan ve siz farkında olan hazretleri gibi haça yapılan incitici şeylerin intikamını almak için birbirleriyle rekabet edip, alınlarına ve sırtlarına haçın işaretini takıp ilerleyen Mesih'in çarmıhının dostlarından tüm dünyaya yayılır. Ölümü nedeniyle değerli kanının kutsal kıldığı ve çarmıhının düşmanlarının bugüne kadar ahlaksızca kirlettiği yerleri, haçın işaretini üstlenerek savunmak amacıyla...kendimizi Tanrı'nın hizmetine sunduğumuz görevi üstlenip ayrıldık".<sup>55</sup> Burada Tanrı'nın (İsa'nın) şehri Kudüs'ün kaybı Cennetin Krallığı'nın kaybı olarak anlatılmaktadır.<sup>56</sup> Ayrıca Haça yapılan incitici muamele Kudüs'ün kederli haline sebebiyet vermiş olma durumu üzerinden ele alındığında bunun müsebbibi Müslümanların, düşman safında-burada Tanrı'nın, Peygamberi Hz. İsa'nın ve kutsal şehri Kudüs'ün düşmanıdır-olduğu şeklinde işlenmesi, tarih yazımı vasıtasıyla Kudüs üzerinden şekillendirilmiştir. Kudüs'ün Müslümanların eline geçmesi Hz. İsa'nın şahsının incinip, yenildiği düşüncesini derinleştirmiştir. Bu minvalde İbn Şeddad ve İbnü'l-Esîr'de ilginç bir rivayet zikredilmektedir: Haçlılar Kudüs'ü kaybettikten sonra Hristiyan dünyayı şevke ve galeyana getirmek için bir levha üzerine tasvir edilen Hz. Muhammed'in Hz. İsa'yı dövdüğü ve Müslüman bir süvarinin kutsal mezarı kirlettiği yönündeki anlatı oldukça önemli mesajlar içermektedir. Bu anlatının gerçeklik payı yani levhanın gerçekten olup olmadığı bir kenara bırakıldığında dahi Hz. Muhammed'in Hz. İsa'yı dövüp yaraladığı, sonra da öldürdüğü şeklinde dillendirilen bu nokta<sup>57</sup>, Haçlı aklının kutsal şehir Kudüs'ü Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in karşı karşıya gelip uğrunda savaştıkları bir mecraya dönüştürdüğünün ürünü/çıkıtısı olarak düşünülmelidir.<sup>58</sup> Bu noktada karşımıza bir husus daha çıkmaktadır. Kudüs düşman ve Müslüman olarak addedilen halklardan kan dökülerek ve bu dökülen kanların kendilerini arındırdığına inanılarak ele geçirilmiştir. Yani yeniden ele geçirilecekse bu ilkinde olduğu gibi*

54 Çalışır, *Denizaşırı Ülkeden Havadisler*, 55-56.

55 Çalışır, *Denizaşırı Ülkeden Havadisler*, 63-64.

56 Augustinus, *Tanrı Devleti (Seçmeler)*, 175-76. Augustinus'un da Haçlılara bir yönüyle kaynaklık ettiğini görmekteyiz. Ona göre Kudüs Yeni Dünya'yı ve Cennet'i temsil etmektedir.

57 Bahaadin İbn Şeddad, *Selahaddin-i Eyyubi*, çev. M. Selim Bilge, (Diyarbakır: Lis yayımları, 2015), 203-204; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târih Tercümesi*, çev. Heyet, c. 9 (İstanbul: Ocak, 2016), 541.

58 Bernard Lewis, *Çatışan Kültürler*, çev. Nurettin Elhüseyni, (İstanbul: Profil, 2021), 37-38. Orta Çağ Batı aleminde yaygın olan bir hikâyeye göre Hz. Muhammed Papalık seçiminde saf dışı bırakılan bir kardinaldir, devamında kaçarak Arabistan'a gelir İslamiyet'i icat eder. Böylece Hz. İsa'ya rakip bir Peygamber olur.



kanla ele geçirilmeliydi. Selahaddin Kudüs'ü fethettikten sonra (1187) gerçekleştirilen tüm Haçlı seferleri, bu düşünce üzerinden Kudüs'ü yeniden kurtarmak adına icra edilmiş ve bu durum Haçlı kaynaklarına sirayet etmiştir.<sup>59</sup> Bilhassa Bizans'ın (Doğu Roma) yağmalandığı IV. Haçlı seferinin ana kaynağında dahi Kudüs'ün kurtarılarak İsa'nın uğradığı hakaretin def edilmesi üzerinde durulması, konunun Kudüs bağlamında Müslümanları düşman ilan etmeye yarayan bir tarih anlatısına dönüştürüldüğünü izah etmektedir. IV. Haçlı seferinin katalizör vaazcısı Foulques de Neuilly'nin Fransa'da yaptığı coşkulu konuşmalar neticesinde etrafında topladığı ekiple Venedik dukasına giderek dile getirdikleri arzuları şu şekildedir: “*Bizi sana Tanrı izin verirse İsa'nın utancının intikamını almak ve Kudüs'ü yeniden fethetmek için Haç giyen Fransa'nın yüksek baronları gönderdi... Sizden Tanrı aşkına denizaşırı toprağa ve İsa'nın utancına acımanızı ve kendilerinin emrine ulaşım ve savaş gemileri verilmesi için çalışmanızı rica ediyorlar*”.<sup>60</sup> Bu bağlamda IV. Haçlı seferinin Venedik'ten yardım isteme gerekçesi üç maddeyle açıklanabilir:

1. Denizaşırı toprağa yani Kudüs'e acımak,
2. İsa'nın utancına acımak,
3. Kudüs'ü yeniden ele geçirmek.

Buradan hareketle Haçlı tarih yazımının Kudüs'ün kaybı sonrasında dile getirdikleri Hz. İsa'nın yenilgisi ve utancı meselesinin sistematik anlamda Müslümanları hedefe koyan bir durum içerdiği söylenebilir. Bu konuda VI. Haçlı seferinde yaşanan gelişmeler neticesinde Kudüs'ün Melik Kâmil ve İmparator II. Friedrich arasında gerçekleştirilen kansız paylaşımı (1229), Papalık ve Batı Hristiyanları için kıymeti haiz olmamıştır. Çünkü II. Friedrich Kudüs'ü kanla almadığından eski atalarının yolundan gitmemiş ve Hz. İsa'nın öcünü almamıştır. Bu noktada ise Kudüs'ü gerçek manada ele geçirmiş sayılmadığından ve kutsal kilisede yapılan törene hiçbir dini otorite temsilcisi katılmadığından, imparator Kudüs krallık tacını kendisi giymek zorunda kalmıştır. Onun bu davranışında Müslümanlara karşı bir zarar vermemesinden ve kendisinin Müslümanlara karşı savaş yerine diplomasi yolunu tutmasından ötürü makbul sayılmayarak, Kudüs'ü gerçek manada ele geçirmediğine hükmedilmiştir.<sup>61</sup> Buna mukabil Melik Kâmil ve II. Friedrich'in yaptığı anlaşmayı ortadan kaldıran 1244 Gazze savaşı<sup>62</sup> ve Kudüs'ün yeniden Müslüman hâkimiyetine tamamıyla girişi yine alışıldık düşman anlatısı üzerinden işlenmiştir: “*Günahkâr ellerini efendimizin Diriliş Kabri'ne sürdüler ve türlü türlü şekillerde onu kirlittiler... Mesih'in çarmıha gerildiği Calvary tepesini ve tüm şehri kendi güçlerinde ifade edebileceğim ötesinde her çeşit hakaretle kirlittiler. Efendimizin kabrinin önüne bir süs olarak yerleştirilmiş olan yontulmuş sütunları aldılar ve Hristiyanları hor görerek*

59 Jean de Joinville, *Bir Haçlı'nın Hatıraları*, çev. Cüneyt Kanat, (İstanbul: Yeditepe, 2016), 95.

60 Geoffroi de Villehardouin-Henri de Valenciennes, *Kontantinopolis'te Haçlılar*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: İletişim, 2001), 41.

61 Çekiç, *Kudüs'ün Gölgesinde*, 224-29.

62 Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 230.

*onları bir zafer simgesi olarak şu en aşağılık alçak Muhammed'in mezarına yolladılar*".<sup>63</sup> Burada üzerinde durulan nokta şehrin Müslümanlarca nasıl kirletildiği ve zafer simgeleri sayılacak sütunların en aşağılık tabir edilen, "alçak Muhammed" in (Hz. Muhammed) mezarına gönderildiği vurgusudur. Burada Hristiyan sunak geleneğinin bir ürünü olarak anlatılan bu nokta, gerçekliğini dışarıda bıraktığımızda bile Hz. İsa'nın yenilgisinin Hz. Muhammed'in mezarı önüne sütunlandığı algısını işlemektedir. Yani Hz. Muhammed öldükten sonra dahi Hz. İsa'nın kutsallarını kendi mezarında ayağına kadar getirtmiştir. Bu konuya açıklık getirmesi açısından Kudüs üzerinden peygamberlerin mücadelesini bir Orta Çağ anlatısından ele aldığımızda Hz. Peygamber'in esasında bir kardinal olduğu ve Papalık mücadelesini kaybedince Arabistan'a kaçarak İslamiyet'i uydurduğu yönünde anlatılan hikâye, Hz. Muhammed'in Hz. İsa'nın dinine alternatif bir din ortaya çıkardığı düşüncesinden hareketle<sup>64</sup> Haçlı seferleriyle-bu düşünce-Kudüs'ün kaybı üzerinden işlenerek çetin bir mücadele sahasına dönüştürülmüştür. Bu minvalde de Hz. Muhammed'in Hz. İsa'yı dövüp yaralaması, Kutsal mezarı horlaması Haçlı aklının Kudüs üzerinden oluşturduğu Peygamberlerin mücadelesini anlamlandırmak adına oldukça önemlidir. Bu pencereden bakıldığında İslam dinini Hristiyanlığa alternatif olarak uyduran bir peygamber olan Hz. Muhammed'in Kudüs'ün Müslümanlarca alınmasından sonra Hz. İsa'nın mezarında bulunan sütunları kendi kabri başına getirtmesi de-oldukça anakronik olsa da-yeterince anlaşılır bir durum arz etmektedir. Bu durum Haçlı muhayyilesinin erken dönemlerden itibaren oluşturduğu İslam algısıyla bütüncül bir durum arz etmektedir.

Kudüs üzerinden işlenen bu tarih tasavvuru düşmanı resmetmeye o denli yaramıştır ki Fioreli Joachim'in vahiyler kitabındaki bir pasajı yorumlaması, Papalık adına yedi başlı ejderha şeklinde dizayn edilmiştir. Bu ejderhanın yedi başından ikisinin konusu ise: Hz. Muhammed ve Selahaddin Eyyübî şeklinde işlenmiştir.<sup>65</sup> Bu yorum da Haçlı seferleri esnasında geliştirilen Kudüs tasavvuru ve algısının doğrudan ilgisinin olduğu söylenebilir. Zira Kudüs mevzu bahis olduğunda Müslümanlar için iki vazgeçilmez ismin ejderha başı olarak resmedilmesi bunu göstermektedir.

Kudüs'ün düşmanları üzerinden geliştirilen Haçlı algısı, I. Haçlı seferinde putperest/pagan/sarazen vb. ithamlarla Müslümanlara karşı girişilen savaşı Hz. İsa'nın şehri ve Hz. İsa'yı kurtarmak için başlatmışken; Kudüs'ün kaybından sonra bu söylem, Hz. İsa'nın alaya maruz kalıp, dövüldüğü ve kutsal şehrin/kutsal haçın onurunun incindiği üzerinden işlenmiştir. Bu çerçevede Kudüs üzerinden Hz. İsa'nın kurtuluşu şeklinde özdeşleştirilen algı, tarih yazımı çerçevesinde düşmanı da parlatmaya yaramıştır.

63 Çalışır, *Deniz aşırı Ülkeden Havadisler*, 117.

64 Lewis, *Çatışan Kültürler*, 37-38. Yazar burada İtalyan edebiyat tarihçisi Alessandro d'Ancona'nın 1899'da yayınladığı *La leggenda di Maometto in Occidente* (Bati'da Muhammed Efsanesi) isimli çalışmasına gönderme yapmaktadır.

65 Watson, *Fikirler Tarihi: Ateşten Freud'a*, 508.

## Sonuç

Haçlı Seferleri, Batı Hristiyan dünyanın hem Doğu Roma ve Ortodoks camia hem de Müslüman alemi üzerinde egemen güç olma arzusunun kapısını aralayan bir sürecin başlangıcını teşkil etmektedir. Burada Papalığın, din kardeşi şeklinde ifade ettiği Ortodoks dünyayı kurtarma düşüncesi-gizliden onlara karşı bir rekabeti içerisinde barındırsa da-onları kimlerden kurtaracağı sualine büründüğünde, Müslümanları işaret etmektedir. Kudüs Hristiyan dünya için Hz. İsa'nın doğup büyüdüğü, Hristiyanlığı tebliğ ettiği ve çarmıha gerildiği şehirdir. Böylesi kutsal şehrin Müslüman hakimiyetinde olması nedensel olarak Haçlı seferlerinin çıkış söylemini oluşturmuştur. Bu nedensellik yer yer Kudüs'ü kurtarmak yer yer de Hz. İsa'nın ruhunu, onurunu ve kutsallarını kurtarmak şeklinde Haçlı tarih yazımında ifade edildiğinden, mevcut söylemin araçsallığı da bir düşman icadına-Müslüman düşman-hizmet etmiştir. Bu noktada Müslüman düşmanlığının temel argümanlarıyla karşı karşıya kalmaktayız ki bunun en başında Kudüs'ün kutsallığı üzerinden şekillenen bir düşman figürü gelmektedir. Kudüs, ilk etapta putperest, pagan, sarazen ifade edilen Müslümanlardan alınmalı şeklinde ortaya çıkarılan bir sefer dürtüsü iken, Kudüs ele geçirildikten sonra da bu tetikleyici dürtü başka formlarda devam ettirilmiştir. Örneğin II. Haçlı seferinin sebebi Urfa'nın İmadeddin Zengî tarafından fethi idiye de bu durum, Haçlı tasavvurunda Kudüs'ün kaybı olarak genişletilmiştir. Serdedilen bu düşünce hem Haçlı seferlerinin oluşumuna hizmet etmiş, hem de Haçlı tarih yazımı vasıtasıyla tarihe düşülerek sonraki süreçler adına Haçlıların düşmanı Müslümanları parlatmaya yaramıştır.

Selahaddin Eyyûbi'nin Kudüs'ü fethi sonrasında Kudüs'ün kaybını büyük bir üzüntüyle anlatan Haçlı kaynakları, Hz. Muhammed'in karşısında Hz. İsa'nın yenik düştüğü ve darp edilip, öldürüldüğü tasavvurunu icat etmiştir. Bu icat Kudüs üzerinden makalenin başında da değinildiği üzere Hz. İsa'nın canlandırılışını tasvir etmektedir. Yani Kudüs'ün kaybı üzerine Hz. İsa'nın, Hz. Muhammed karşısında aldığı yenilgiyi-Haçlı aklı kanalıyla-Haçlı dünyasına anlatması bir yönüyle Hz. İsa'nın yeni Haçlı seferleri yapılması adına çağrısı şeklinde algılanmalıdır. Bu açıdan bakıldığında Haçlı düşünce sistemi Hz. İsa'yı kendi arzularadıkları şekilde-anakronik olsa da-yeniden dizayn etmiştir. Selahaddin'in Kudüs'ü fethinden sonra Hz. Muhammed'le eşdeğer bir seviyede tehlikeli lanse edilmesi de düşman olarak değerlendirilen Müslümanların Kudüs üzerinden-Kudüs'e sundukları katkı bağlamında- değerlendirildiğinin ürünüdür.

Haçlıların Kutsal Kudüs algısı ve bu algı üzerinden oluşturduğu düşman tasavvuru kendi döneminde seferlerin seri bir şekilde vuku bulmasına hizmet ederken; aynı zamanda tarihsel çerçevede bu fikriyatın kroniklerde ve anlatılarda detaylıca işlenmesi de Kudüs algısı üzerinden düşman olarak görülen Müslümanların inşasına yaramıştır. Bu algı aynı zamanda "Haçlılık" olgusunun ontolojik temelini de dayanak teşkil etmiştir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Abu'l Farac, Bar Hebraeus Gregory. *Abû'l-Farac Tarihi*. Çeviren Ömer Rıza Doğrul. C. II. Ankara: TTK, 1999.
- Agibalova-Donskoy, Ye.-G. *Ortaçağ Tarihi*. Çeviren Çağdaş Sümer. İstanbul: Yordam, 2017.
- Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. Çeviren Ekin Duru. İstanbul: Say, 2014.
- Augustinus. *Tanrı Devleti (Seçmeler)*. Çeviren Öncel Sencerman. Ankara: Bilgesu, 2021.
- Ayan, Ergin, *Haçlı Tarihi*. Çev. Anonim. İstanbul: Selenge, 2013.
- Barber-Bate, Malcolm-Keith. *Letters From the East (Crusaders, Pilgrims and Settlers in the 12th-13th Centruise*. UK: Ashgate, t.y.
- Cahen, Claude. *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*. Çeviren Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe, 2016.
- Çalışır, A. Onur, ed. *Denizşırı Ülkeden Havadisler: Haçlıların Mektupları (1097-1252)*. İstanbul: Kutlu, 2018.
- Çekiç, Ayşe. *Kudüs'ün Gölgesinde Eyyübi - Haçlı İlişkileri 1171 - 1250 (Savaş, Diplomasi ve Barış)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Dawson, Christopher. *Batı'nın Oluşumu*. Çeviren Dinç Tayanç. İstanbul: Dergah, İstanbul.
- Demirkent, Işın. *Haçlı Seferleri*. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997.
- Deuilli Odo. *II. Haçlı Seferi (VII. Louis'in Doğu'ya Seyehati)*. Çeviren Caner Togaç. İstanbul: Kronik, 2021.
- Fulcherius Carnotensis. *Kudüs Seferi "Kutsal Toprakları Kurtarmak"*. Çeviren İlcan Bihter Barlas. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2009.
- Geoffroi de Villehardouin-Henri de Valenciennes. *Kontantinopolis'te Haçlılar*. Çeviren Ali Berktaç. İstanbul: İletişim, 2001.
- Gibbon, Edward. *Roma İmparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*. Çeviren Asım Baltacıgil. C. III. İstanbul: İndie, 2019.
- Gunther Von Pairis. *Konstantinopolis'in Zaptı (Bir Keşişin Kaleminden IV. Haçlı Seferi)*. Çeviren Kutsi Aybars Çetinalp. İstanbul: Kronik, 2022.
- İbn Şeddad, Bahaadin. *Selahaddin-i Eyyubi*. Çeviren M. Selim Bilge. Diyarbakır: Lis yayınları, 2015.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin. *el- Kâmil fi'l- Târih Tercümesi*. Çeviren Heyet. C. 9. İstanbul: Ocak, 2016.
- İncil*. İstanbul: Yeni Yaşam, 2016.
- Jean de Joinville. *Bir Haçlının Hatıraları*. Çeviren Cüneyt Kanat. İstanbul: Yeditepe, 2016.
- Jones, Dan. *Haçlılar: Kutsal Topraklar Uğruna Yapılmış Savaşların Kanla Yazılmış Öyküsü*. Çeviren Melisa Miller. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2020.
- Kanat-Burçak, Cüneyt-Devrim. *Sorularla Haçlı Seferleri*. İstanbul: Yeditepe, 2015.
- Lewis, Bernard. *Çatışan Kültürler*. Çeviren Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Profil, 2021.
- Nazif, Süleyman. *Hz. İsa'ya Açık Mektup*. Editör Emir Hüseyin Yiğit. İstanbul: Büyüyenay, 2016.

- Nicolle, David. *Birinci Haçlı Seferi 1096-99*. Çeviren L. Ece Sakar. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2013.
- Öz, Mustafa. "Hâkim-Biemrillâh". İçinde *DİA*, 15:199-201. TDV, 1992.
- Paine, Mike. *Haçlı Seferleri*. Çeviren Cumhuriyet Atay. İstanbul: Kalkedon, 2011.
- Peter Tudebodus. *Bir Tanığın Kaleminden Birinci Haçlı Seferi Kudüs'e Yolculuk*. Çeviren Süleyman Genç. İstanbul: Kronik Yayınları, 2019.
- Pirenne, Henri. *Hız Muhammed ve Charlemagne*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Yayınları, 2006.
- Polat, Ziya. "Kudüs Katliamı Bağlamında Haçlı Seferlerinin Sebepleri". *Milel ve Nihal*. 16, 16/1 (2019): 175-98.
- . *Umut İradesi: İmadüddin Zengi*. İstanbul: Hiperlink, 2019.
- Raimundus Aquilers. *Haçlılar Kudüs'te Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi*. Çeviren Süleyman Genç. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2019.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. Çeviren Fikret Işıltan. C. I. Ankara: TTK, 2008.
- Usta, Aydın. *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*. İstanbul: Yeditepe, 2016.
- Voegelin, Eric. *Siyasi Dinler*. Çeviren Sezai Zeybekoğlu. İstanbul: Küre, 2021.
- Watson, Peter. *Fikirler Tarihi: Ateşten Freud'a*. Çeviren heyet. İstanbul: YKY, 2020.
- Willermus Tyrensis. *Haçlılar Türkler Karşısında Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği III (1143-1184)*. İstanbul: Kronik Yayınları, 2019.
- . *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği-Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına Kadar*-. Çeviren Ergin Ayan. İstanbul: Ötüken, 2016.

## Çin Kültüründe Bambu

### Bamboo in Chinese Culture

Ertuğrul CEYLAN<sup>1</sup> 



#### ÖZ

Çin, dünya medeniyetleri arasında kültür simgesi açısından oldukça zengin bir ülkedir. Çin kültürünün önemli simgelerinden biri de bambudur. Bambu hafif, güçlü, esnek ve hızlı büyüme gibi özelliklerinden dolayı Çinlilerin en yaygın olarak kullandığı malzemelerin başında gelmektedir. Dünya coğrafyasında önemli bir yer teşkil eden bambu alanları özellikle Doğu Asya bölgesinde oldukça geniştir. Çin, bu bölgede bambu alanları en geniş ülkelerin başında gelmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak bambu sadece tarımsal bir ürün olmanın sınırlarını aşarak Çin medeniyetinin önemli bir bileşeni olmuştur. Bundan dolayı Çin kültüründe, Çin edebiyatında, Çin sanatında, Çin felsefesinde ve Çin inançlarında bambu ile ilgili eşya, inşa, betimleme, kavram, imge ve sanat eseri görmemek neredeyse imkansızdır. Bambu hakkında ilk yazılı bilgiler Çin fal yazıtları ile başlamış ve sonraki Çin dili yazı formlarında varlığını koruyarak günümüze kadar ulaşmıştır. Bu çalışma, genellikle Çin kaynakları incelenerek Çin kültür tarihinin en önemli simgelerinden biri olan bambunun Çin kültüründeki yeri ve önemi üzerinedir. Çalışmada özellikle günlük yaşamda, askeri alanda, sanatta ve Konfüçyüs düşüncesinde bambunun kültürel varlığının izleri takip edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Çin kültürü, Bambu, Konfüçyüs, Bambu Simgesi

#### ABSTRACT

China is a very rich country among world civilizations in terms of cultural symbols, and bamboo is one of the important symbols of Chinese culture. Bamboo is one of the materials most widely used by the Chinese due to its properties such as lightness, strength, flexibility, and quick growth. Bamboo forests play a significant role in world geography and are quite large, especially in the region of East Asia. China is one of the countries with the largest bamboo areas in this region. As a natural consequence, bamboo has become an important component of Chinese civilization and has exceeded the limits of being just an agricultural product. Therefore, to not find bamboo-related objects, constructions, descriptions, concepts, images, and works of art in Chinese culture, literature, art, philosophy, and beliefs is practically impossible. The first written sources regarding bamboo started with Chinese fortune-telling inscriptions and have survived to the present day by preserving their existence in the later written forms of the Chinese language. This study examines the place and significance of bamboo in Chinese culture as one of the prominent symbols of Chinese cultural history based on Chinese sources and will trace evidence of the cultural existence of bamboo, especially in daily life, military, art, and Confucian thought.

**Keywords:** Chinese culture, bamboo, Confucius, bamboo as a symbol

<sup>1</sup>Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Çin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Neşehir, Türkiye

ORCID: E.C. 0000-0001-6646-0382

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ertuğrul Ceylan (Dr. Öğr. Üyesi.),  
Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Çin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Neşehir, Türkiye  
E-posta: ceylanertugrulcn@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 03.02.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
01.03.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
11.04.2023

**Kabul/Accepted:** 12.04.2023

**Atıf/Citation:** Ceylan, Ertugrul. "Çin Kültüründe Bambu." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 95-107.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1247157>



## EXTENDED ABSTRACT

Forests have an important place in cultural life that started with human hands getting in touch with nature and are also very valuable in Chinese cultural life. In fact, the Chinese describe themselves as a forest-loving culture. This study aims to examine the place and importance of bamboo as one of the first symbols to come to mind when thinking of Chinese culture. Bamboo has occupied a primary place in the life of ancient and modern people due to its properties. It is an important plant that has existed in the life of the Chinese throughout history, and the number of areas in which it is used continues to grow. Therefore, bamboo culture has been used to define Chinese culture, in which bamboo is not only a material used in daily life but has also been the subject of literature, philosophy, and art. Bamboo has occasionally been mentioned in poetic verses, occurred in the stroke of painters' brushes, and become artistic products from masters' hands. Chinese traditional culture is built upon bamboo. Traces of bamboo can be seen in homes, in the military, in art, and in Confucian thought. For example, to not find bamboo used in the materials used for constructing a Chinese house, from its doors, living room, bedrooms, and kitchen to many other points, is almost impossible. At the same time, bamboo has been used to make bows and arrows for the military, rafts at sea, and medicinal drugs, in addition to being used as both a painting material and a theme in art. Bamboo was the chief material used in writing and recording in ancient China. Therefore, bamboo is one of the first witnesses of its history and other branches of science. Thus, bamboo has made an important contribution to the development of many branches of science, especially history. When considering the sciences such as history, literature, philosophy, medicine, and astronomy that have been recorded on bamboo scrolls, one can say that bamboo has become the memory of science. With regard to historical record keeping in particular, when looking at the inscriptions stacked in the form of scrolls, bamboo has served as a kind of memory for China. The Chinese have turned bamboo into an important symbol and still occurs as such, in accordance with the rule, "Culture is the property of the nation that created it."<sup>1</sup>

Bamboo has a place in all six arts of Confucian thought, Confucius being one of the first names to come to mind when mentioning China. Learning these six arts was not available to everyone under the conditions of that time, and those who could possess these six arts were considered to be among the elite of Chinese society. Bamboo has a very important position in each sub-heading of the six arts of Confucian thought, by which is meant the essential main lines of Chinese culture. Therefore, the fact that bamboo has an important place in each sub-heading of Confucian thought shows how important bamboo is to Chinese culture. Bamboo culture started with the touch of the human hand on bamboo and has been strongly preserved throughout history. With the further development of technology, bamboo will undoubtedly continue to touch our lives at more points, and from this perspective, a green bamboo core shows the vitality and freshness of Chinese culture.

---

1 Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 20.



## Giriş

Çin medeniyetinde kültür kelimesinin kökeni iki bin yıl öncesine kadar uzanmaktadır. Bu nedenle kültür için “*her şeyi içine alabilen sepettir*”<sup>1</sup> sözü ile kültür kavramının çok geniş anlam ve çerçevesinin olduğuna vurgu yapılmaktadır. İnsanın müdahale ettiği, değiştirdiği, kullanışlı hale getirdiği, uygun hale getirdiği her şey kültürdür. İnsan olmadan kültürün varlığından bahsedilemez. Diğer bir deyişle insan eliyle yapılan her türlü değişimin adına kültür denilmektedir.<sup>2</sup>

Yaklaşık beş bin yıllık tarihi birikimi ile Çin hem kendi kültür ve medeniyetine hem de dünya kültür ve medeniyetine büyük katkı sağlamıştır. Çin tarihinde çok sayıda hanedanlık Çin’e hükmetmiştir. Hatta Yuan (1271-1368) ve Qing (1636-1912) hanedanlıkları Çinli olmayan Moğollar ve Mançular tarafından kurulan hanedanlıklar olmalarına rağmen Çin kültürü günümüze kadar ulaşmayı başarmıştır. Çinlilerin özellikle yerleşik hayata mensup bir toplum olması, ilim ve bilimde kesintisiz gelişmeyi sağlamıştır. Tarihe bakıldığında Çin medeniyetinin resim, şiir, sanat, edebiyat, felsefe, tarih ve tarih yazıcılığı, matematik, astronomi, tıp vb. bilim dallarında tarihteki birçok medeniyetten oldukça ileride olduğu bilinmektedir.

Çin kültürü doğal taşlar, hayvanlar, çiçekler, nehirler, dağlar, ormanlar gibi çok fazla bileşeni olan zengin kültürlerden biridir. Çinliler ormanları kültürlerinin en ehemmiyetli kaynaklarından biri olarak görmektedirler. Bununla birlikte bambu, Çin orman kültürünün başat simgelerinden biridir.<sup>3</sup> Bambu denildiğinde akla ilk gelen ülkelerden biri olan Çin’de bambu hayatın her alanında var olmuş ve var olmaya devam eden bir bitkidir. Çinliler, kendilerine doğanın bir hediyesi olarak verilen bambu kaynaklarını işleme tekniklerini de kullanarak birbirinden çok farklı alanlarda kullanmışlardır. Kimi zaman değerli bir besin kaynağı, kimi zaman savaşın vazgeçilmez oku ve yayı, kimi zaman bir ressamın duyguları, kimi zaman bir nefeste melodi olarak kimi zaman da sıcak bir yuvanın birçok farklı köşesinde bambu kullanılmıştır. Bugün bir bambu filizinin yaprağına dikkatlice bakıldığında yaklaşık beş bin yıllık bambu medeniyetinin özü görülecektir. Bu çalışma, Çin kültür ve medeniyeti denildiğinde akla ilk gelen simgelerden biri olan bambunun Çin kültüründeki yeri ve önemi hakkında olacaktır.

## 1. Bambu

Bambu bitkisi, buğdaygiller familyasından olup yoğunlukla Asya’da yetişmektedir. 121 cinsi ve yaklaşık 1.600 alt türü vardır. Üretimi çok zor olmadığı için tarımla uğraşanlar için oldukça avantajlı bir bitkidir. Günde ortalama 10-13 cm uzayan bambu, altı yedi ay gibi bir sürede 20-30 metreye kadar uzayabilmektedir. Tropik ve subtropik bölgelerde yetişmektedir.<sup>4</sup> Bambunun

1 Deshun Li, “Wenhua Shi Shenme”, *Wenhua Ruan Shili Yanjiu* 4/1 (2016), 12.

2 Li , “Wenhua Shi Shenme”, 12.

3 Sidong Li ve Rong Yang, “Zhongguo Zhu Wenhua Ruogan Jiben Wenti Yanjiu”, *Beijing Linye Daxue Xuebao* 6/7 (2007), 6.

4 H. Aylin Karahan, Tulin Öktem ve Necdet Seventekin, “Doğal Bambu Lifleri”, *Tekstil ve Konfeksiyon* 16/4 (2006), 236.

diğer bitki türlerine göre daha hızlı yetişmesi bambu kullanımını oldukça cazip kılmaktadır. Bundan dolayı bambunun endüstri alanında kullanılması, zaman ve enerji bakımından oldukça avantajlıdır.<sup>5</sup> Genellikle hem kereste hem de gıda mahlulü olarak yetiştirilmiştir. Her iki ürünün de yüksek bir pazar değeri vardır ve bu, tarımsal sistemlerde ağaç mahlulleri içinde daha fazla emek yoğunluğu sağlamaktadır.<sup>6</sup>

Bambu sadece Çin'e özgü olmayıp Uzak Doğu'ya da özgü özel bir türdür. Başta Çin olmak üzere Uzak Doğu ülkelerinde hayatın birçok alanında yaygın şekilde kullanılmaktadır. Bambunun her alanda kullanılma özelliğinden dolayı Song Hanedanlığı'nın (960-1279) büyük edebiyatçılarından biri olan Su Dongpo (苏东坡)<sup>7</sup> bambu için “*etsiz yemek olur da bambusuz yaşam olmaz*” sözünü söylemiştir.<sup>8</sup> Song döneminde söylenen bu söz, bambunun Çin'deki yaşam için vazgeçilmez olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu sözden de anlaşılacağı üzere Çin bambu kültürünün en yoğun olduğu ülkelerden biridir. Hatta bu konu hakkında İngiliz bilim insanı Joseph Needham “*Science and Civilisation in China*” adlı eserinde Uzak Doğu medeniyetleri için “*bambu medeniyeti*” tabirini kullanmıştır.<sup>9</sup> Çin kültüründe bambu yeme-içme, giyim-kuşam, barınma, ulaşım, tıp, savaş, kâğıt ve yazı vb. alanların her birinde etkili olmuştur.

Bambu (竹) imi, Çin'in ilk yazı türü olarak bilinen fal yazıtlarında (甲骨文)<sup>10</sup> da geçmektedir. Fal yazıtları ile başlayan bu tarihi iz, Shuowen Jiezi (说文解字) ile sürdürülerek günümüze kadar ulaşmıştır. Shuowen Jiezi sözlüğünü mühim kılan noktalardan biri ise imleri sistematik bir şekilde sıralamasıdır.<sup>11</sup>

Shuowen Jiezi sözlüğünün altıncı tomarında geçen bambu (zhu 竹) imi, “*Kışın yetişen bir bitkidir. İmgelemdir. Sarkarak tepeden birleşimi tasvir eden (zhu 竹) iminden oluşur.*”<sup>12</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Shuowen Jiezi'da zhu (竹) parçasından oluşan 145 im vardır. Bu imler genellikle askeri, yeme-içme, giyim-kuşam, ulaşım, sanat ve eğlence alanlarında kullanılan

5 Aydın Bayraktar Marangoz, “Mimaride Sürdürülebilir Malzeme “Bambu”, 81-82.

6 Joseph Needham, *Science and Civilisation in China Volume: 6*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 623.

7 Su Shi (苏轼): 1037-1101 yılları arasında Kuzey Song Hanedanlığı döneminin önemli düşünür ve şairlerindendir. Su Shi ismi dışında Su Dongpo (苏东坡), Su Wenzhong (苏文忠), Su Xian (苏仙), Su Yuju (苏玉局) isimleriyle de bilinmektedir.

8 Su Dongpo'nun Bambu Üzerine Söylediği Söz,” erişim 6 Ekim 2022 [https://so.gushiwen.cn/mingju/juv\\_981430912c2e.aspx](https://so.gushiwen.cn/mingju/juv_981430912c2e.aspx)

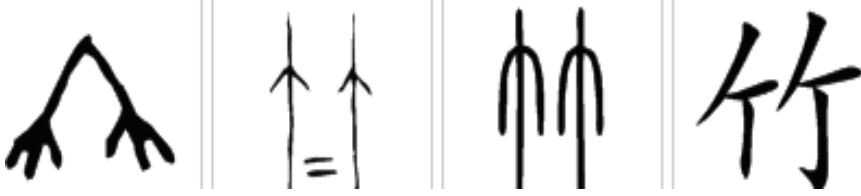
9 Li ve Yang , “ Zhongguo Zhu Wenhua Ruogan Jiben Wenti”, 7.

10 Fal Yazıtları: Çin yazısının ilk örneklerinden olup genellikle falcılık ve kehanet için kullanılan yazı türüdür. Büyükbaş hayvanların kürek kemikleri üzerine ve kaplumbağa kabukları üzerine kazınan işaretlerden sonra kabukların ateşe tutulmasıyla birlikte oluşan çatlakların kahinler tarafından yorumlanması ve bu olayların olup olmadığının kayıt altına alınmasıyla oluşan yazıtlardır. Bu kemik ve kaplumbağa kabukları üzerine yazılan yaklaşık 5000 im olmasına rağmen günümüze kadar bu imlerin 1500 kadarı çözümlenebilmiştir. Bkz. Gürhan Kırilen, *Eski Çin'de Yazın ve Düşünce*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 21-22.

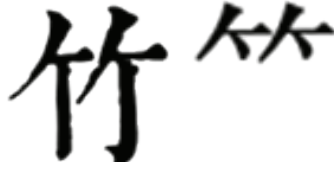
11 Shuowen Jiezi: Etimoloji araştırmalarında kullanılan başlıca kaynaklardan biridir. Han Hanedanlığı (MÖ206-MÖ220) döneminde Xu Shen (许慎) tarafından derlenen 10.516 imden oluşan bir sözlüktür. Çince imleri açıklayarak kimi zaman etimoloji yapısına dair bilgiler de veren ve imleri, onları oluşturan parçalara göre sınıflandıran ilk kaynaktır. Bkz. Gürhan Kırilen, *Çin Dili*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 13.

12 “Shuowen Jiezi,” erişim 6 Ekim 2022, <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/zhu-bu/zhs>

imlerden oluşmaktadır.<sup>13</sup> Bu imlerin sayısı dahi bambunun Çin kültüründeki yoğunluğu açısından oldukça önem arz etmektedir.



Resim 1. Zhu(竹) İminin Gelişim ve Değişim Süreci<sup>14</sup>



Resim 2. Zhu(竹) imi ve Parçası (竹字头)<sup>15</sup>

## 2. Bambunun Kullanıldığı Alanlar

### 2.1. Günlük Hayatta Bambu

Bambu, en ilkel halinden en teknik haline kadar farklı farklı alanlarda hayatı kolaylaştırmış ve giyim, mutfak eşyası, besin, barınma, ulaşım gibi insanlığın ihtiyacı olan birçok yerde kullanılmıştır.

*Giyim:* Çin’de yaygın olarak bambudan yapılan giyecek ve aksesuar türlerini ayakkabı, şapka, tarak, toka, elbise vb. eşyalar oluşturmaktadır. Yapılan arkeolojik mezar kazılarında da bambudan yapılan bu tarz eşyalara rastlanmıştır.<sup>16</sup> Günümüzde teknolojinin gelişmesiyle birlikte bambu tekstil sektöründe yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.<sup>17</sup> Bugün neredeyse her evde bulunan bambu yorganlar ve havlular buna en güzel örneklerdendir. Hatta günümüzde bambu tekstilinin Çin sınırlarını aşarak tüm dünyaya ulaştığını söylemek mümkündür.

*Mutfak Eşyası:* Mutfak eşyası denildiğinde akla ilk gelen Çin yemek kültürünün bir parçası olan Çin yemek çubuklarıdır. Çincesi kuaizi (筷子)<sup>18</sup> olan kelimenin ilk iminin yazımında bambu (Zhu 竹) parçası yer almaktadır. Çin yemek çubuklarının yanı sıra mutfaklarda yiyeceklerin

13 Hui Ji, “Cong Shuowen Zhu Bu Tangxi Zhongguo Zhu Wenhua”, *Yulin Xueyuan Xuebao* 22/1, (2012), 80.

14 Bambu (竹) imi formu. Tablo, bambu iminin ilk formu (fal yazıtları) ile son formu (günümüz Çincesi) arasındaki değişim sürecini göstermektedir.

15 “Bambu (竹) imi parçası”, erişim 4 Nisan 2023, [https://zidian.qianp.com/bushou\\_zhuzitou.html](https://zidian.qianp.com/bushou_zhuzitou.html)

16 Ji, “Cong Shuowen Zhu Bu Tangxi Zhongguo Zhu Wenhua”, 80.

17 Karahan, Öktem ve Seventekin, “Doğal Bambu Lifleri”, 240.

18 Çin yemek çubukları, dünyanın üç yemek yeme aracından biri olmasının yanı sıra Çin ulusunun kültür simgelerinden de biridir. Binlerce yıldır Çin halkının beslenmesinde önemli bir mutfak malzemesi olmuştur. Çin halkının tarihini, duygularını, geleneklerini ve kültürünü taşımaktadır. Bkz. Hualong Xu, “Jianli Zhongguo Tese De Kuaizi Wenhua Lilun Tixi-Women Dui Kuazi Wenhua De Renshi”, *Luliang Xueyuan Xuebao* 9/6 (2019), 38.

ve eşyaların muhafazalarını sağlayan mutfak sandıkları, sepetler vb. eşyaların yapımında da genellikle bambu kullanılmaktadır.

*Besin:* Çin’de bambu, birçok eşyanın yapımında kullanıldığı gibi bambu filizi olarak yemeği de yapılmaktadır.<sup>19</sup> Budistlerin bambu yemeklerinin bambu ruhaniyetini barındırdığına inandığı ve bunun için keşişlerin bambu filizlerinden yapılan yemekleri çok sevdikleri bilinmektedir. Ayrıca Budistler tarafından bambu filizleri çok iyi bir sebze olarak da nitelendirilmektedir.<sup>20</sup> Dolayısıyla bambu sebze olarak da hem geçmişte hem de günümüzde yemek masalarını süslemektedir.

*Barınma:* Geçmişte bambu, inşaat alanında yaygın olarak kullanılan malzemelerden biri olmuştur. Bambudan yapılan evler, saraylar, tapınaklar Çin geleneksel mimarisinde kültürel izler bırakmıştır. Günümüzde ise bambu inşaat ve mimarlık alanında daha yeşil bir dünya konseptinde önemli yer tutmaktadır. Çin’de bambunun modern inşaat alanlarında daha yaygın kullanımının sağlanması için çok sayıda akademik çalışmalar yapılmaktadır. Özellikle teknolojinin gelişmesiyle birlikte bambu kullanımı daha elverişli bir noktaya getirilmiştir. Örneğin; bambunun ateş ile tutuşmasının ve yangın çıkmasının önüne geçen teknolojiler üretilmiştir. Böylelikle bambunun doğal dezavantajı giderilmiştir.<sup>21</sup>

*Günlük Eşyalar:* Ham madde tedariki ve bu maddenin kolay işlenmesi günlük kullanılan eşyaların yapımında bambuyu ilk sıralara taşımıştır. Yatak, hasır, sandalye, şemsiye, yelpaze, cımbız, askı vb. hayatı kolaylaştıran eşyaların kullanımı buna örnek gösterilebilir.<sup>22</sup>

*Ulaşım:* Çin kültüründe bambunun en yaygın olarak kullanılan alanlarından biri de ulaşımır. Bambu sadece kara ulaşımında değil aynı zamanda deniz ulaşımında da sıklıkla kullanılan malzemelerden biri olmuştur. Kara ulaşımını sağlayan arabalar, atları sürmek için kullanılan kamçılar başta olmak üzere birçok yerde bambu kullanılmıştır.<sup>23</sup> Deniz ulaşımında ise özellikle sandal, gemi ve yelken yapımının temel malzemelerindendir.<sup>24</sup> Bunun yanı sıra köprü inşasında da genellikle bambu kullanımı dikkat çekmektedir. Dolayısıyla denilebilir ki ulaşımın en basit halinden en karmaşık haline kadar bambunun kullanımı ön plandadır.

## 2.2. Askeri Alanda Bambu:

Bambu gibi üretimi ve işlenmesi kolay olan bir malzemenin askeri alanda kullanılmaması düşünülemez. Çünkü ordunun en büyük ihtiyacı kullanılan malzemenin en hızlı şekilde tedarikinin sağlanmasıdır. Bu sebeple tarihte bambu, Çin ordusunun temel malzemelerinden biri konumuna yükselmiştir. Geçmişte yay ve ok kullanımında stratejik malzeme olarak

19 Ji, “Cong Shuowen Zhu Bu Tangxi Zhongguo Zhu Wenhua”, 80.

20 Yuexi Zhang, “Zhongguo Fojiao Wenhua Yu Zhu Wenhua”, *Chizhou Shi Zhuan Xuebao* 2 (1997), 58-59.

21 Hua Zhang, “Chuangtong Zhu Wenhua Yu Chuangxin Sheji”, *Hubei Hanshou Daxue Xuebao* 29/3 (2009), 152-153.

22 Hua Fan ve Jue Wang, “Shuowen Jiezi Zhong Fanying De Zhongguo Zhu Wenhua”, *Hunan Di Yi Shifan Xuebao* 9/4 (2009), 99.

23 Ji, “Cong Shuowen Zhu Bu Tangxi Zhongguo Zhu Wenhua”, 81.

24 Ji, “Cong Shuowen Zhu Bu Tangxi Zhongguo Zhu Wenhua”, 81.

bambu kullanılması buna örnek gösterilebilir. Hatta savaş sırasında ok ve yay yapılabilecek bambu ormanların yakılması bir savaş stratejisi olarak kayıtlara geçmiştir.<sup>25</sup> Ok (jian 箭) imine bakıldığında da aynı Çin yemek çubukları (kuai 筷) iminde olduğu gibi bambu yani zhu 竹 parçası dikkat çekmektedir.

### 2.3. Sanat Alanında Bambu

Çin sanat tarihi bakımından incelendiğinde, müzik, resim ve çeşitli ahşap sanat eserlerinde de bambu izleri görülmektedir. Müzik alanında bambudan yapılan müzik aletleri hem sesi hem de yapısı ile insanı yüzyıllar önceki dönemlere taşımaktadır. Bambudan yapılan müzik aletlerinin tarihi Xia Hanedanlığı (MÖ 2070-MÖ 1600) öncesine kadar dayansa da müzik aleti formuna kavuşması Shang (MÖ 1600-MÖ 1046) ve Zhou (MÖ 1046-MÖ 256) hanedanlıkları dönemine denk gelmektedir. Altı çeşit üflemeli ve beş çalgılı müzik aletinin bambudan yapıldığı bilgisi mevcuttur.<sup>26</sup> Bambudan yapılan müzik aletlerinin isimlerine bakıldığında yine bambuyu simgeleyen zhu (竹) parçası görülmektedir. Çin müzik aletleri arasında dikkate değer bir yer teşkil eden flüt çeşitlerine bakıldığında bunların bambudan yapıldığı kolaylıkla anlaşılmaktadır. Örneğin; di (笛), huang (簧), xiao (箫) gibi flüt çeşitlerinin isimlerinin tamamında bambu parçası (zhu 竹) mevcuttur.

Resim sanatı içerisinde ise bambu hem bir resim malzemesi hem de resim teması olmuş ve iki farklı alanda da yerini almıştır.<sup>27</sup> Tang Hanedanlığı (618-907) öncesi bambu boyamak olarak gelişen resim sanatı, Tang ve sonrası dönemlerde resim sanatının başlıca konularından biri haline gelmiştir.<sup>28</sup> Çin sanat tarihinin büyük bir parçası olan Çin kaligrafisinde de bambudan yapılan fırçalar yaygın şekilde kullanılmaktadır.<sup>29</sup> Ahşap sanat eserleri kapsamında da bambudan hayvan ve insan figürleri yapılmıştır. Bunun yanı sıra süsleme sanatında da bambunun kullanımı oldukça yaygındır.<sup>30</sup>

### 2.4. Konfüçyüs Düşüncesinde Bambu

Konfüçyüs düşüncesi geçmişten günümüze Çin'in en temel düşünce ekollerinden biridir. Bundan dolayıdır ki Konfüçyüs düşüncesi Çin'in birçok kültür simgesi ile etkileşim içerisinde olmuştur. Bambu simgesi de Çin Konfüçyüs düşüncesinde yer alan öğelerden biri konumundadır. Shuowen Jiezi sözlüğüne göre bambu, Konfüçyüs düşüncesinde "altı sanat" olarak bilinen başlıklara etki etmiştir. Bunlar "Ritüeller (Li 礼), Müzik (Yue 乐), Ok Atma (She 射), At arabası kullanmak (Yu 御/驭), Kitap (Shu 书) ve Matematik (Shu 数)" olarak geçmektedir.

- *Ritüeller (Li 礼)*: Konfüçyüs düşüncesinin en önemli kaidelerinden biridir. Sistematik

25 Ji, "Cong Shuowen Zhu Bu Tangxi Zhongguo Zhu Wenhua", 79.

26 Ming He, "Zhongguo Zhu Wenhua Xiaoshi", *Xungen* 2 (1999), 14.

27 Baonian He, "Zhu Wenhua Yu Huihua", *Wenjiao Ziliao*, 4 (2001), 147-148.

28 Wensheng Xu, "Zhongguo Zhu Wenhua Yu Mo Zhu Huihua", *Meishu Dagan* 6 (2014), 40.

29 He, "Zhu Wenhua Yu Huihua", 148.

30 Genjing Yu, "Zhu Yishu Zaoxing Yingyong", *Jining Shifan Xueyuan Xuebao* 6 (2018), 117-118.

bir biçimde uygulanan ritüeller, kurban, yas, töre, gelenek vb. başlıkları kapsamaktadır. Günümüze göre karmaşık ve gereksiz gibi görülen kurallar adeta bir ibadet çerçevesinde yerine getirilmektedir. Hatta Zhou Hanedanlığı'nda bunun için bir memur dahi görevlendirilmiştir. Li Jing (礼经)<sup>31</sup> adlı eserde ritüellerin nasıl yapılması gerektiği ve bu ritüellerden kimlerin sorumlu olduğu hakkında bilgi verilmektedir.<sup>32</sup> Ritüellerden sorumlu memurun tek görevi ritüelleri doğru şekilde uygulamaktır. Bu memur sınıfının Çincesi Bianren (筮人) olup sözcüğün içinde bambu imini simgeleyen zhu (竹) parçası bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Lunyu<sup>33</sup> adlı eserde de bambunun kullanımı ile ilgili bölümler vardır.<sup>34</sup>

- *Müzik (Yue乐)*: Konfüçyüs düşüncesinde müzik ana başlıklardan biridir. Bunun en güzel örneği ise dilimize “*Şarkılar Kitabı/Şiirler Kitabı*” olarak çevrilen “*Shijing (诗经)*”<sup>35</sup> adlı eserdir. Konfüçyüs müzik için şunları söyler: “*Bütün sesler dimağdan çıkar. Dimağın çalışması dış etkilerle olur. Dış etkiler vasıtasıyla meydana gelen hareketler ses halinde şekillendirilir. Bu seslerin birbirine etkisinden birtakım değişimler meydana gelir. Bu değişimlere ton denir. Bu tonlar insana neşe verir.*”<sup>36</sup>

Müzik aletlerinin yapımında ise en çok kullanılan malzemelerden biri bambudur. Flüt başta olmak üzere birçok müzik aletinin yapımında bambu kullanılmıştır. Çin'deki en eski üfleli çalgılar 1972 yılında “Ma Wang (马王) Arkeolojik Kazı Alanı”ndan çıkarılmıştır. Kazıda çıkarılan üfleli müzik aletlerinin ana malzemesi yine bambudur.<sup>37</sup>

- *Ok Atmak (She射)*: Konfüçyüs düşüncesinde ok atmak hayatta kalmak için ve askerî açıdan güçlü bir konuma sahiptir. Xia döneminden itibaren okullarda ok atma dersleri verilmiştir. Zhou döneminden itibaren ise ok atmak bir beceri ve yetenek olarak kabul edilmiştir. Ok atma antrenmanları daha sonraları birer ritüele dönüşmüştür.<sup>38</sup> Ok atma ritüellerinin içinde de kullanım alanı açısından bambu oldukça mühim bir yer kapsamaktadır.

- *At Arabası Kullanmak (Yu 御/驭)*: Çin tarihinde iyi at arabası kullanmak stratejik bir öneme sahiptir. Bazı kaynaklarda Konfüçyüs'ün altı sanatı incelenirken ok atma ve at arabasını kullanma sanatları birlikte açıklanmaktadır.<sup>39</sup> At arabası kullanırken aynı ok atmada olduğu

31 Törenler Klasığı (礼经): Dinsel törenlerde ve devlet işlerinde uyulması gereken kuralları içermektedir. Bundan başka, insanların yaşamlarını düzenleyen kuralları da içerdiğinden “kurallar klasığı” dense de yanlış olmaz. Konfüçyüs tarafından elden geçirilen kitap sonraki dönemlerde soyluların el kitabı olmuştur. Bkz. Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2017), 47.

32 “Zhouli”, erişim 26 Ocak 2023, <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=969532&remap=gb>

33 Lunyu (Konuşmalar): Konfüçyüs'ün öğrencileri ile yaptığı konuşmaları toplayan, Konfüçyüs düşüncesinin en önemli kitaplarından biridir. Burada devletin yönetimi, ahlak ilkeleri, toplumsal düzen, ritüeller ve ideal insanın nasıl olması gerektiği hakkında bilgiler vardır. (Bkz: Çev. Muhaddere Nabi Özerdim, *Konuşmalar*, (Ankara: Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 2000), 9.)

34 “Lunyu”, erişim 26 Ocak 2023, <https://ctext.org/analects>

35 Shi Jing (诗经): Dilimize “*Şarkılar Kitabı*” ve “*Şiirler Klasığı*” isimleri olarak geçmiştir. Orijinalinde yaklaşık 3000 kadar halk şiiri yer almaktadır. Konfüçyüs derlediğinde bu sayı 305'e kadar inmiştir. Bkz Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, 46.

36 Muhaddere Nabi Özerdim, *Büyük Bilgi-Müzik Hakkında Notlar*, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1945), 23.

37 Fan ve Wang, “Shuowen Jiezi Zhong Fanying De Zhongguo Zhu Wenhua”, 100.

38 Xuxiao Wang ve Junwei Zhou, “Rujia Liu Yi Zai Yanjiu Ji Dui Dangdai Meiyu De Qishi”, *Meiyu Xuekan 1/1* (2010), 39.

39 Wang ve Zhou, “Rujia Liu Yi Zai Yanjiu Ji Dui Dangdai Meiyu De Qishi”, 39.

gibi bambunun kullanıldığı alanlar oldukça fazladır. Hem at arabasının yapımında hem de at arabasının kontrolünde kullanılan kamçı, ağızlık vb. malzemeler bambudan yapılmıştır.

- *Kitap (Shu 书)*: Konfüçyüs düşüncesine ait klasikler aynı zamanda "*kitap*" olarak da adlandırılmaktadır. Kitapların, diğer bir deyişle bilgi ve birikimin sağlıklı bir şekilde günümüze kadar ulaşmasında bambu büyük bir yere sahiptir. Geçmişte hem okumak hem de yazmak için gerekli olan fırçalar ve tomarların çoğu bambudan yapılmıştır.

- *Matematik (Shu 数)*: Konfüçyüs düşüncesinin altı sanatından sonuncusu ise matematiktir denilebilir. Shu (数), sayı demektir. Ancak antik çağda hesap anlamına gelmektedir. Konfüçyüs düşüncesinde sayıların ve isimlerin önemi büyüktür. Güneş ve ayın hareketleri, yin-yang<sup>40</sup> hesaplamaları ile kısaca hayatın ritmi matematiktir. Hesaplamalarda kullanılan araç ve gereçler genellikle bambudan yapılmıştır.<sup>41</sup> Dolayısıyla antik çağda matematik alanında bambu mühim bir rol oynamıştır.

Konfüçyüs düşüncesinde "*altı sanat*" başlığının her bir alt başlığında bambunun yeri büyüktür. Konfüçyüs düşüncesi denildiğinde özü itibarıyla Çin kültürünün en ana hatlarından bahsedilmektedir. Bu nedenle bambunun Konfüçyüs düşüncesine ait alt başlıklarının her birinde sağlam bir yere sahip olması bambunun Çin kültürü açısından ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

### 3. Tang Döneminde Bambu

Neolitik çağdan itibaren bambuyu kullanmalarından dolayı Çinliler tarihi süreçte bambuyu işleme ve kullanım alanını da genişletmeyi başarmıştır. Dolayısıyla birçok çalışmada, Çin'in bambu kültürünün merkezi olduğunun altı çizilmiştir.<sup>42</sup> Neolitik çağdan Tang Hanedanlığı dönemine kadar bambu kullanım alanı ve tekniği gelişmiş, bu teknik Tang Hanedanlığı döneminde zirve yapmıştır. Bunun nedeni ise Tang dönemindeki sınırlar içerisinde bulunan Güney Çin'deki bambu alanlarının ekonomiye kazandırılmasıdır. Bambunun işlenmesi ve ekonomiye kazandırılması köylü sınıfını bambu ekimine teşvik etmiştir.<sup>43</sup> Böylelikle ekonominin ana kuralı olan arz ve talep birbirini adeta tetiklemiş ve Tang döneminde bambu, ekonominin parlayan yıldızlarından olmuştur. Ayrıca ekonominin yanında Çin inançlarında da bambu önemli bir yer edinmeye başlamıştır. Bu inançlara ise Konfüçyanizm, Daoizm ve Budizm örnek gösterilebilir.<sup>44</sup>

Bambu işçiliği ve işleme tekniği kadim Çin tarihinin her döneminde gelişerek devam etmiştir. Ancak Tang döneminde diğer dönemlere kıyasla bambu işçiliği ve işleme tekniği oldukça gelişmiştir. Bambudan yapılan şapkalar, ayakkabılar, bambu taçlar, bambu kumaşların kullanımı

40 "Yin-Yang Okulu: Bu okul ismini, Yin ve Yang prensiplerinden alır. Bu iki prensip yani dişil olan Yin ve eril olan Yang prensibi, Çin düşüncesinde Çin kozmolojisinin iki ana prensibi olarak kabul edilir. Onların birleşmesi ve karşılıklı etkileşimi Çinlilere göre bütün evrensel fenomenlere yol açar." (Yu-Lan Feng, *Çin Felsefe Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 39-40.)

41 Fan ve Wang, "Shuowen Jiezi Zhong Fanying De Zhongguo Zhu Wenhua", 100.

42 Ping Qin, "Qiangmin Suiyi Hua Le Zai Zhulei Jingshen Shunan Zhuhai Ji Zhongguo Zhu Wenhua", *Xinan Minzu Xueyuan Xuebao* 7 (1995), 7.

43 Guoqiang Liao, "Tang Dai Zhu Wenhua Chulun", *Yunnan Xueshu Tansuo* 2 (1996), 57.

44 Liao, "Tang Dai Zhu Wenhua Chulun", 57.



yaygınlaşmıştır. Hatta bambu kumaşın üretim tekniğine göre fiyatları farklı olduğundan dolayı zenginler ile geliri düşük olan halk arasında bambu kullanımı bir kimlik göstergesi olmuştur.<sup>45</sup> Yine Tang döneminde bambu filizlerinden yapılan yemek çeşitleri artmış ve bambu filizleri sadece güney Çin'in değil tüm Çin'in yemek menüsünde yerini almıştır. Bunların yanında daha büyük hacimde bambu kullanımı ise inşaat alanında olmuştur. Bambudan yapılan evler, saraylar, tapınaklar dönemin mimarisinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Dış mimaride kullanılan bambular, iç mimaride de kullanılmaya başlanmıştır. Tang döneminde bambudan yapılan masalara, sandalyelere, hasırlara, yelpazelere, perdelere, mutfak eşyalarına rastlamak mümkün hale gelmiştir. Ayrıca bu dönemde ulaşımda da yaygın olarak kullanılan salları, gemiler, köprüler ve at arabaları da bambudan yapılmıştır.<sup>46</sup>

## Sonuç

Çin kültürü oldukça zengin olup içerisinde çok sayıda kültür ögesi barındırmaktadır. Çin'in önemli kültür öğelerinden bambu ise sahip olduğu özelliklerden dolayı antik ve modern insanın yaşamında önemli yer teşkil etmiştir. Antik dönemden günümüze kadar Çinlilerin hayatında var olmuş ve kullanım alanı her geçen gün genişlemiştir. Bu nedenle Çin kültürü için “*bambu kültürü*” ifadesi kullanılmıştır. Çin kültüründe bambu, sadece günlük hayatta kullanılan bir malzeme olmamış, aynı zamanda edebiyatta, felsefede ve sanatta da konu alınmıştır. Bambu kimi zaman şairin mısralarında bir sembol, kimi zaman bir ressamın fırçasının darbesi ve kimi zaman usta bir elden çıkan sanatsal bir ürün olmuştur. Bambu, kadim Çin'de yazı ve kayıt alanında kullanıldığı için tarih başta olmak üzere birçok bilim dalının gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Özellikle bambu üzerine yazılan tarih, edebiyat, felsefe, tıp, astronomi vb. bilimlerle ele alındığında bambu için bilimin belleği olmuştur denilebilir. Özellikle tarih kayıtlarının tutulmasıyla birlikte tomarlar şeklinde istiflenen yazılara bakıldığında bambu bir nevi Çin'in hafızası niteliğindedir.

Su Shi'nın, bambu üzerine yazdığı sözleri de Çin kültüründe bambunun önemini kanıtlar niteliktedir:

“*Lingnan*<sup>47</sup> halkı bambuya karşı tedirginlik hissetmemelidir. Onlar bambu yerler, bambudan evler inşa ederler, bambu yapımı salları kullanırlar, bambu dallarından odun yaparlar, bambu malzemeden giyinirler, bambu kâğıda yazar ve okurlar, bambudan ayakkabı giyerler, gerçekten bambusuz bir an düşünülemez.”<sup>48</sup>

Çin geleneksel kültürünün bambu üzerine inşa edildiğini doğrular nitelikte de birçok kayıt vardır. Evde, orduda, sanatta, Konfüçyüs düşüncesinde bir şekilde bambunun izi vardır.

45 Liao, “Tang Dai Zhu Wenhua Chulun”, 53.

46 Liao, “Tang Dai Zhu Wenhua Chulun”, 53.

47 Lingnan: Güney bölgelerini kapsayan isimdir. Hunan, Guangdong, Guangxi ve Jiangxi eyaletlerinden oluşmaktadır. Bambunun kullanımı genellikle Güney Çin bölgesinde yoğunlaşmıştır.

48 “Su Shi'nın Ji Lingnan Zhu Şiiri.”, erişim 20 Ocak 2023, [https://so.gushiwen.cn/mingju/juv\\_981430912c2e.aspx](https://so.gushiwen.cn/mingju/juv_981430912c2e.aspx)

Örneğin; Çin kültüründe bir evin yapımından kapısına, oturma odasından yatak odasına, mutfağına kadar evin birçok noktasında bambudan yapılmış bir malzeme görmemek neredeyse imkânsızdır. Aynı zamanda bambu tarihte orduda ok ve yay olmuş; denizde sal, tıpta ilaç, sanatta hem resim malzemesi hem de resmin konusu olarak kullanılmıştır. Bunun yanında Çin denildiğinde akla ilk gelen isimlerden biri olan Konfüçyüs'ün düşüncesinin altı sanatında da kendine yer edinmiştir. Bu çerçeveden bakıldığında yeşil bir bambuda Çin kültürünün canlılığı ve tazeliği görülmektedir.

Çin geleneksel eğitim ve öğretim hayatında da bambu değerli bir bitki olarak kabul görmüştür. Çin tarih kayıtları, “*Bambu Kayıtları*” olarak da isimlendirilmiştir. Geçmişte tarih kayıtları ve Çin düşünce dünyasına ait eserler daima bambu üzerine yazılmış ve günümüze kadar ulaşmıştır. Hatta bugün dijital ortama aktarılan birçok klasik eser dahi bambu eserlere ait olan ve dilimize tomar olarak çevirdiğimiz “*juan (卷)*” kavramı ile verilmektedir.<sup>49</sup>

“*Kültür onu yaratmış olan milletin malıdır*” kaidesine bambu Çinlilerin yarattığı ve varlığını halen sürdürdüğü önemli bir simge konumundadır. İnsan elinin bambuya dokunuşu ile başlayan bambu kültürü geçmişten günümüze güçlü bir şekilde devam etmiştir. Günümüzde teknolojinin gelişmesiyle birlikte tekstil, tıp, mobilya, kırtasiye, inşaat vb. alanlarda bambu kullanımı yaygınlığını korumaktadır. Geçmişe göre ulaşım hızının artmasıyla birlikte bambunun kullanımı Çin sınırlarını aşarak dünya geneline yayılmıştır.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynakça/References

- Aydın, Özlem ve Bayraktar, Marangoz, Didem. “Mimaride Sürdürülebilir Malzeme “Bambu”. *Bodrum Journal of Art and Design*. 1/1 (2022): 77-94.
- Chen, Enlin. “Qian Tan Rujia Liuyi De Tedian Ji Qi Xiang Liujiing De Zhuanhua”. *Wenhua Xuekan*. 7 (2008): 32-33.
- Fan, Hua ve Wang, Jue. “Shuowen Jiezi Zhong Fanying De Zhongguo Zhu Wenhua”. *Human Di Yi Shifan Xuebao*. 9/4 (2009): 99-101.
- Feng, Yu-Lan. *Çin Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- He, Baonian. “Zhu Wenhua Yu Huihua”. *Wenjiao Ziliao*. 4 (2001): 146-155.
- He, Ming. “Zhongguo Zhu Wenhua Xiaoshi”. *Xungen*. 2 (1999): 13-16.
- Ji, Hui. “Cong Shuowen Zhu Bu Tangxi Zhongguo Zhu Wenhua”. *Yulin Xueyuan Xuebao*. 22/1(2012): 79-81.

---

49 Dijital kaynaklarda “tomar kavramı” için bkz “Tomar Kavramı”, erişim 20 Ocak 2023, <http://www.guoxue123.com/>

- Karahan, H. Aylin, Öktem, Tulin ve Seventekin, Necdet. “Doğal Bambu Lifleri”. *Tekstil ve Konfeksiyon*. 16/4 (2006): 236-240.
- Kırilen, Gürhan. *Çin Dili*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Kırilen, Gürhan. *Eski Çin’de Yazın ve Düşünce*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Li, Deshun. “Wenhua Shi Shenme”. *Wenhua Ruan Shili Yanjiu*. 4/1 (2016): 11-18.
- Li, Sidong ve Yang, Rong. “Zhongguo Zhu Wenhua Ruogan Jiben Wenti Yanjiu”. *Beijing Linye Daxue Xuebao*. 6/7 (2007): 6-10.
- Liao, Guoqiang. “Tang Dai Zhu Wenhua Chulun”. *Yunnan Xueshu Tansuo*. 2 (1996): 53-58.
- Liu, Min. “Rujia Liuyi Jiaoyu De Meixue Yiyun”. *Anshan Shifan Xueyuan Xuebao*. 22/4 (2020): 73-76.
- Nabi Özerdim, Muhaddere. *Büyük Bilgi-Müzik Hakkında Notlar*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1945.
- Nabi Özerdim, Muhaddere. *Konuşmalar*. Ankara: Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 2000.
- Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China Volume: 6*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Okay, Bülent. *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2017.
- Qin, Ping. “Qiangu Minzu Suiyi Hua Le Zai Zhulei Jingshen Shunan Zhuhai Ji Zhongguo Zhu Wenhua”. *Xinan Minzu Xueyuan Xuebao*. 7 (1995): 7-11.
- Topçu, Nurettin. *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Wang, Xuxiao ve Zhou, Junwei. “Rujia Liu Yi Zai Yanjiu Ji Dui Dangdai Meiyu De Qishi”. *Meiyu Xuekan*. 1/1 (2010): 38-44.
- Xu, Hualong. “Jianli Zhongguo Tese De Kuaizi Wenhua Lilun Tixi-Women Dui Kuazi Wenhua De Renshi”. *Luliang Xueyuan Xuebao*. 9/6 (2019): 8-40.
- Xu, Wensheng. “Zhongguo Zhu Wenhua Yu Mo Zhu Huihua”. *Meishu Daguan*. 6 (2014): 40-40.
- Yu, Genjing. “Zhu Yishu Zaoxing Yingyong”. *Jining Shifan Xueyuan Xuebao*. 6 (2018): 115-119.
- Zhang, Hua. “Chuangtong Zhu Wenhua Yu Chuangxin Sheji”. *Hubei Hanshou Daxue Xuebao*. 29/3 (2009): 152-154.
- Zhang, Yuexi. “Zhongguo Fojiao Wenhua Yu Zhu Wenhua”. *Chizhou Shi Zhuan Xuebao*. 2 (1997): 58-59.

### Web Kaynakları

- Bambu İmi. “Bambu İmi Formu.” Erişim 26 Ocak 2023. [https://image.baidu.com/search/detail?ct=503316480&z=0&ipn=d&word=%E7%AB%B9%E7%94%B2%E9%AA%A8%E6%96%87&hs=0&pn=1&spn=0&di=7169026086108397569&pi=0&rn=1&tn=baiduimagedetail&is=0%2C0&ie=utf-8&oe=utf-8&cl=2&lm=-1&cs=2722295855%2C1998226710&os=2684411656-%2C3302060875&simid=2722295855%2C1998226710&adpicid=0&ipn=0&ln=30&fr=ala&fm=&sme=&cg=&bdtype=0&oriquery=%E7%AB%B9%E7%94%B2%E9%AA%A8%E6%96%87&objurl=https%3A%2F%2Fgss0.baidu.com%2F-v%3DsagxI4khGko9WTANF6hhy%2Fzhidao%2Fpic%2Fitem%2F6159252dd42a2834f1808b5b5db5c9ea15cebfb8.jpg&fromurl=ippr\\_z2C%24qAzdH3FAzdH3Fzit1w5\\_z%26e3Bkwt17\\_z%26e3Bv54AzdH3Fq7jft5gAzdH3F8l9b80c9dal8cn0clab\\_z%26e3Bip4s&gsm=&islist=&querylist=&dyTabStr=MCwzLDQsMSwyLDYsNSw3LDgsOQ%3D%3D](https://image.baidu.com/search/detail?ct=503316480&z=0&ipn=d&word=%E7%AB%B9%E7%94%B2%E9%AA%A8%E6%96%87&hs=0&pn=1&spn=0&di=7169026086108397569&pi=0&rn=1&tn=baiduimagedetail&is=0%2C0&ie=utf-8&oe=utf-8&cl=2&lm=-1&cs=2722295855%2C1998226710&os=2684411656-%2C3302060875&simid=2722295855%2C1998226710&adpicid=0&ipn=0&ln=30&fr=ala&fm=&sme=&cg=&bdtype=0&oriquery=%E7%AB%B9%E7%94%B2%E9%AA%A8%E6%96%87&objurl=https%3A%2F%2Fgss0.baidu.com%2F-v%3DsagxI4khGko9WTANF6hhy%2Fzhidao%2Fpic%2Fitem%2F6159252dd42a2834f1808b5b5db5c9ea15cebfb8.jpg&fromurl=ippr_z2C%24qAzdH3FAzdH3Fzit1w5_z%26e3Bkwt17_z%26e3Bv54AzdH3Fq7jft5gAzdH3F8l9b80c9dal8cn0clab_z%26e3Bip4s&gsm=&islist=&querylist=&dyTabStr=MCwzLDQsMSwyLDYsNSw3LDgsOQ%3D%3D)
- Bambu (竹) İmi. “Bambu (竹) İmi Parçası.” Erişim 4 Nisan 2023. [https://zidian.qianp.com/bushou\\_zhuzitou.html](https://zidian.qianp.com/bushou_zhuzitou.html)
- Lunyu. “Lunyu”. Erişim 26 Ocak 2023. <https://ctext.org/analects>

- Shuowen Jiezi. “Shuowen Jiezi.” Erişim 6 Ekim 2022. <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/zhu-bu/zhs>
- Su Shi. “Su Shi’nin Ji Lingnan Zhu Şiiri.” Erişim 20 Ocak 2023. [https://so.gushiwen.cn/shiwenv\\_88c5ab6b0840.aspx](https://so.gushiwen.cn/shiwenv_88c5ab6b0840.aspx)
- Su Dongpo. “Su Dongpo’nun Bambu Üzerine Söylediği Söz.” Erişim 6 Ekim 2022. [https://so.gushiwen.cn/mingju/juv\\_981430912c2e.aspx](https://so.gushiwen.cn/mingju/juv_981430912c2e.aspx)
- Tomar Kavramı. “Tomar Kavramı.” Erişim 20 Ocak 2023. <http://www.guoxue123.com/>
- Zhouli. “Zhouli.” Erişim 26 Ocak 2023. <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=969532&remap=gb>



# Iraklı Şair Abdulmuhsin El-Kâzımî'nin Şiirlerinde Vatan ve Bağımsızlık

## Homeland and Independence in The Poetry of The Irai Abdulmuhsin Al-Kâzımî

Fuat DAŞ<sup>1</sup> 



### ÖZ

Abdulmuhsin el-Kâzımî modern Irak şiirinin önde gelen şairleri arasındadır. Gençlik yıllarına kadar Irak'ta yaşamış, mevcut hükümete yönelik muhalif düşüncelerinden dolayı Mısır'a göç etmek zorunda kalmıştır. Mısır'da yaşadığı süre boyunca birçok siyaset adamıyla, yazar ve şairle dostluklar kurmuş ve dönemin önde gelen şairleri arasına girmeyi başarmıştır. Yaşadığı dönemde Arap toplumunun sorunlarını irdelediği birçok siyasi ve toplumsal temalı şiirler kaleme almış, başta Irak halkı olmak üzere bütün Arap halklarının yaşadığı problemleri dile getirmiştir. Bu makalede; Kâzımî'nin vatan ve bağımsızlık temalı şiirleri ele alınmış, hayatı, şairliği ve şiirleri hakkında bilgiler verilmiştir. Vatan temalı şiirleri yapılan incelemeler neticesinde vatana özlem ve vatan uğrunda şehit olmak açısından incelenmiştir. Kâzımî bu şiirlerinde genç yaşta ayrılmak zorunda kaldığı Irak'a, dostlarına, ailesine özlemine dile getirmiş, vatan hasretini hüznün dolu beyitlerle yansıtmıştır. Bağımsızlık hakkında söylediği şiirleri ise bağımsızlık için mücadele ve sömürge güçlerine karşı birlik olma açısından ele alınmıştır. Bağımsızlık mücadelesinde vatan uğruna şehit olmayı teşvik etmiş, şehitlik ve şehadet kavramlarını yüceltmıştır. Nitekim şair, bu şiirlerinde manda yönetimleri kisvesi altında sömürülen Arap halklarını bağımsızlık mücadelesi vermeye çağırılmış, birlik içinde verilen mücadeleyle bağımsızlığın kazanılabileceğini dile getirmiştir. Milliyetçi kimliğiyle ön plana çıkan Kâzımî, bütün Arapların tek vatan ve tek bayrak altında toplanması gerektiği savını kendisine gaye edinmiştir. Bundan dolayı dönemin yazın dünyasında kendisine Şâ'iru'l-'Arab (Arapların Şairi) unvanı verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Edebiyatı, Irak Şiiri, Abdulmuhsin el-Kâzımî, Vatan, Bağımsızlık

### ABSTRACT

Abdulmuhsin al-Kâzımî is one of the leading poets of modern Iraqi poetry. He had lived in Iraq in his youth until he had to immigrate to Egypt due to his oppositional thoughts to the government of the time. During his time in Egypt, he established friendships with many politicians, writers, and poets and managed to become one of the leading poets of the period. He wrote many politically and socially themed poems in which he examined the problems of the Arab society and expressed the problems experienced by all Arab peoples, especially Iraqis.

<sup>1</sup>Bartın Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Yabancı Diller Bölümü, Bartın, Türkiye

ORCID: F.D. 0000-0003-1088-2177

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Fuat DAŞ ( Dr. Öğr. Üyesi),  
Bartın Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu,  
Yabancı Diller Bölümü, Bartın, Türkiye  
E-posta: fuatdas@windowslive.com

**Başvuru/Submitted:** 13.12.2022

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**

04.01.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**

28.01.2023

**Kabul/Accepted:** 29.01.2023

**Atıf/Citation:** Das, Fuat. "Iraklı Şair Abdulmuhsin El-Kâzımî'nin Şiirlerinde Vatan ve Bağımsızlık." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 109-131.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1218385>



This article discusses Kâzîmî's poems that contain the themes of homeland and independence and provides information about his life and poetry. The article examines his poems containing the theme of homeland in terms of longing for the homeland and being a martyr for the sake of the homeland. In these poems, Kâzîmî expressed his longing for Iraq and his friends and family that he had to leave at a young age, reflecting his homesickness with sad verses. The article then evaluates his poems about independence through the themes of struggle for independence and unity against colonial powers. He also encouraged martyrdom for the sake of the homeland in the struggle for independence and glorified the concepts of martyrdom and sacrifice. In fact, the poet called upon the Arab peoples who'd been exploited under the guise of the mandate to fight for independence in these poems and stated that independence can be gained by struggling in unity. Kâzîmî became prominent for his nationalist identity and made arguing for the need for all Arabs to gather under one homeland and one flag his aim, and the literary world of the period gave him the title of *Şâ'iru'l-'Arab* [Poet of the Arabs] for this.

**Keywords:** Arabic Literature, Iraqi Poetry, Abdulmuhsin al-Kâzîmî, Homeland, Independence

## EXTENDED ABSTRACT

Abdulmuhsin al-Kâzîmî is one of the pioneers of modern Iraqi poetry. Kâzîmî grew up in a wealthy family. Although his father directed him toward trade as his ancestral profession, Kâzîmî was more interested in literature from an early age. He participated in the poetry assemblies of the leading poets of the period and had his first poetic experiences with the poems he sang there. In his early years of poetry, he did not go beyond traditional subjects and themes with the influence of the poets around him as well as the Arab poets of old. His first poetic outputs were the ghazals he sang in the form of long odes, the elegies he composed for the scholars of the period, and the eulogies he wrote for his friends. However, after meeting Jamal al-Din Afghânî (1838-1897), one of the 20<sup>th</sup>-century intellectuals and politicians who'd come to Baghdad as an exile and affected the Islamic awakening, Kâzîmî became influenced by his thoughts and then began to examine social problems through his poetry. He adopted dissenting opinions toward the current government of the time and criticized the policies of the Iraqi government. As a result, he was forced to leave to Egypt.

Through the effect of the social and intellectual atmosphere in Egypt, he started to make a name for himself in the Arab world, in particular attracting the attention of the leading poets of the period with his poems in which he touched on the social and political problems of Arab society and succeeding in being counted among them. As a result of all of this, he used his politically themed poems to invite the Arab peoples to fight against all kinds of colonies and to unite under one homeland and one flag. Like many of his contemporary poets, he expressed the problems experienced by all Arab peoples, especially the Iraqi people, with the politically and socially themed poems he'd written during Arab's most turbulent times. He sang poems supporting every nation to fight for independence against Western colonization and encouraged these countries to become independent. He also participated in congresses that were held in this direction, conveying his ideas and thoughts before them with the odes he sang. In fact,



Kâzimî would become known as *Şâ'iru'l-'Arab* [Poet of the Arabs] in the literary world of the period due to his populist and nationalist identity and his attitude and love for Arab peoples.

This study discusses Kâzimî's poems containing the themes of homeland and independence and presents information about his life and poetry. The article examines his poems involving the theme of homeland in terms of longing for homeland and being a martyr for the sake of the homeland. The results of the research on his poems of longing for homeland show Kâzimî to tell about love of homeland and the sadness that befell his heart as soon as he'd left his homeland and to express his feelings of longing for his childhood years, friends, and family. In his poems involving the theme of martyrdom for the sake of the country, he is seen to encourage martyrdom for the sake of the homeland in the struggle for independence and to glorify the concepts of martyrdom and sacrifice, for according to him, to die for the sake of one's country is better than being exploited by someone else or living under their yoke. In addition, he criticized those who had not sacrificed for their homeland during the war and displayed contemptuous behaviors and attitudes toward them. All these things are reflected in the couplets of his poetry as a result of his love for nation and country. Kâzimî's poems about the homeland generally take place around these two themes. The article evaluates his poems about independence through the themes of fighting for independence and being united against colonial powers. As a matter of fact, the poet called upon the Arab peoples who'd been exploited under the guise of the mandate to fight for independence in these poems and stated that independence can be gained by struggling in unity. Although Kâzimî called on the Arabs, he was actually calling on all peoples under colonial rule to unite. He realistically reflected in these poems the difficulties experienced by the Arabs in particular and the Eastern peoples under colonial rule in general, as well as the sociological and psychological destruction their exploitation caused. He had actually been to many countries such as India, Iran, and Egypt and witnessed the destruction of colonial powers in these lands first hand.

## Giriş

Irak, XIX. yüzyılın sonlarıyla XX. yüzyılın ilk çeyreğinde birçok sosyo-kültürel ve siyasal değişime tanıklık eder. Eğitim-öğretimin yaygınlaştırılması, basın-yayın alanındaki atılımlar, Türkiye ve diğer Arap ülkelerinden gelen ve bir kısmı Batı menşeli olan düşünce ve eğilimler, 1908 yılında ilan edilen II. Meşrutiyet, akabinde İngilizlerin Irak işgali ve toplumun her kesiminin bu işgale karşı gösterdiği 1920 yılındaki halk ayaklanması Irak coğrafyasında bu değişimlerin önünü açar. Nitekim bütün bunların etkisi edebiyatta da yankılarını gösterir. Dönemin yazar ve şairleri, düşünürleri olup bitene duyarsız kalmayarak kalemlerini kâğıda her dokundurduklarında siyasal ve toplumsal problemlere değinir ve Irak halkının yaşadığı hemen her sorunu yazın dünyasına taşımaya çalışır. Bu dönemde roman, hikâye, tiyatro gibi edebî türler tam anlamıyla gelişmediği için bu problemler en fazla şiir beyitlerinde kendisine yer edinir.

Bu dönemde Irak şiiri, toplumsal ve siyasal değişimlerin etkisiyle yeni temaların, düşünce ve akımların uğrak yeri haline gelir ve Iraklı şairler önceki dönemlere nazaran insanı ve yaşadığı toplumu daha fazla merkeze alarak onların sorunlarıyla hem hal olur. Öyle ki; yoksulluk, kırsal bölgelerde yaşayan çiftçilerin sorunları, kadın hak ve özgürlükleri, eğitim-öğretim, batıl inançlar, geri kalmışlık, cehalet, sosyal eşitsizlik gibi başlıca toplumsal temalar şiir beyitlerinde en fazla yankılanan temalar olur. Bu toplumsal temaların yanı sıra 1908 yılında II. Meşrutiyetin ilanı ve akabinde cereyan eden siyasî olayların etkisiyle Arap milliyetçiliği, sömürge güçlerine karşı mücadele, vatan ve hürriyet gibi siyasî temalar da şiir beyitlerinde ele alınır. Cemil Sıdkî ez-Zehâvî (1863-1936), Ma'rûf er-Rusâfî (1877-1945), Muhammed Rızâ eş-Şebîbî (1889-1965), Ahmed es-Sâfî en-Necefî (1895-1978), Muhammed Mehdi el-Cevâhirî (1900-1998) gibi isimler bu dönemin önde gelen şairleri olup divanlarında Irak toplumunun yaşadığı sosyal ve siyasî temaları realist bir şekilde yansıtır. Abdulmuhsin el-Kâzîmî de bu şairler grubunda yerini alır.

Kâzîmî çağdaşları gibi yaşadığı toplumun problemlerine şiirlerinde genişçe yer verir. Özellikle bazı siyasî sebeplerden dolayı ülkesi Irak'tan ayrılarak Mısır'a yerleştikten sonra onun şiirleri bütün Arap halklarının sorunlarını yansıtmaya başlar. Mısır'daki sosyal ve fikri atmosferin etkisi ve dostluk kurduğu Sa'd Zağlûl (1857-1927) Muhammed Abduh (1849-1905) gibi Arap toplumu üzerinde etkin olan düşünür ve siyasilerin tesiriyle şiirlerinde siyasî temalara daha fazla eğilim gösterir. Sadece Irak'ın ya da Mısır'ın yaşadığı değil, tüm Arap topraklarındaki siyasî çalkantılara, kırılmalara değinir. Sömürge güçlerine karşı Arap milliyetçiliğini ve Arap birliğini savunarak kitleler üzerinde etkin olmaya başlar. Suriye, Mısır gibi Arap ülkelerinde manda yönetimlerine karşı düzenlenen kongrelere katılarak kasideleriyle, fikirleriyle insanları bağımsızlığa teşvik eder. Arap birliğine hizmet eden birçok kişiye methiyeler ve mersiyeleler dizer, geçmiş yüzyıllarda Arapların şaşalı dönemlerini sık sık dile getirerek hamasi duygularını içeren beyitler kaleme alır.

## 1. Hayatı

Tam adı Abdulmuhsin b. Muhammed b. Ali b. Muhsin b. Muhammed b. Sâlih b. Ali b. Hâdî en-Neha'î'dir. 1865 yılında Bağdat'ın ed-Dehhâne mahallesinde doğmuştur. Kâzîmiyye şehrinde yetiştiği için Kâzîmî nisbesiyle anılmıştır.<sup>1</sup> Ailesi Irak, İran, Afganistan gibi bölgeler arasında deri ticaretiyle uğraşmış ve o dönemde ticari merkezlerde Farsça yaygın bir dil olduğu için bu aile, Farsça *el-Bûst Furûş* (Tâciru'l-Cild/Deri Taciri) ismiyle tanınmıştır.<sup>2</sup> Kendisinin şu ifadelerinde de Farsçanın ticaret dili olduğunu anlamaktayız: *Ailem beni çocukluğumda Farsça öğrenmem için İranlı bir öğretmenin yanına gönderdi. Çünkü Iraklı tüccarların İran, Afganistan ve Hindistan'la ticari bağları vardı ve ticari merkezlerde yaygın olan dil Farsçaydı.*<sup>3</sup> Zengin ve itibar sahibi olan bu ailenin evi, dönemin edebiyatçılarının, âlimlerinin uğrak yeri, fakirlerin sığınağı olmuştur. Ancak bu itibar ve zenginlik, Kâzîmî'nin dedesi Ali b. Muhsin'nin ölümünden ve çocukları arasında çıkan ihtilaflardan dolayı yavaş yavaş yok olup gitmiştir.<sup>4</sup>

Kâzîmî'nin düzenli bir okul hayatı olmamıştır ve kendisi için tutulan özel hocalardan da uzun süreli dersler almamıştır. Dedesi ticari işlerde kendisine yardım etsin diye onun Farsça eğitim almasını sağlamış, babası da ticaretle ve ziraatla uğraşmasını istemiştir.<sup>5</sup> Ancak Kâzîmî bir süre bu işlerle meşgul olduktan sonra başarısız olunca kendisini tamamen ilim ve edebiyata vermiştir. Onun bu yöneliminde küçük yaşlarda gittiği dedesinin ilim meclislerinin, oradaki âlimlerin büyük bir etkisi olmuştur. Kendisi gibi şair olan kardeşi Muhammed Hüseyin el-Kâzîmî de onun edebiyata yönelmesine yardım etmiş, ona şiirler okumuş ve edebiyat kitapları tedarik etmiştir.<sup>6</sup> Kâzîmî tefsir, fıkıh, felsefe kitaplarından çok edebiyat kitaplarına ve şiir divanlarına yönelmiş, denk geldikçe çevresindeki kütüphanelerde bulunan Arapça ve Farsça el yazmalarını okumuştur. Şair olan kardeşiyle birlikte yaz geceleri Dicle kıyısında gençler arasında düzenlenen şiir müsabakalarına katılarak edebî alandaki ilk deneyimlerini yaşamıştır.<sup>7</sup> Bu şiir müsabakaları Kâzîmî'nin edebiyat alanında yetenekli olduğunu pekiştirmiş ve ona ilk şiir ürünlerini okuma fırsatı vermiştir.

Dönemin önde gelen düşünür ve edipleriyle tanışma fırsatı yakalayan Kâzîmî, bu kişilerin fikirlerinden etkilenip onlardan dersler almıştır. Şair es-Seyyid İbrahim et-Tabâtâ'î (1832-1901) de bu kişiler arasındadır. et-Tabâtâ'î 1887 yılında Kâzîmiyye'yi ziyaret edip iki yıl burada kalmış ve Kâzîmî bu süre zarfında onun şiir meclislerine katılarak şiirlerini okumuş, ondan dersler almıştır. Öyle ki ömrünün sonuna kadar onun öğrencisi olmakla övünmüştür.<sup>8</sup> XIX.

1 Hayreddin ez-Zirikli, *el-'A'lâm*, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 4:152; 'İmil Bedî' Yakub, *Mu'cemu's-şu'arâ'i munzu bed'i 'aşri'n-nahda*, (Beyrût: Dâru Sâdir, 2004), 2: 764.

2 Yusuf İzzeddin, *Şu'arâ'u'l-İrâk fi'l-karni'l-İşrin*, (Bağdat: Matba'atu Es'ad, 1388/1969), 33.

3 Abdülkerim ed-Debbâğ, *Mevsû'atu's-şu'arâ'i'l-Kâzîmiyyîn*, (Irak: el-'Atabetu'l-Kâzîmiyyetu'l-Mu'kaddese, 2014), 5: 42.

4 İzzeddin, *Şu'arâ'u'l-İrâk fi'l-karni'l-İşrin*, 33.

5 Muhsin Ğayyâd, *Şâ'iru'l-'Arab Abdulmuhsin el-Kâzîmî 'hayatuhu ve şî'ruhu'*, (Bağdat: Dâru'l-Hürriyyet li'l-Taba'a, 1976), 20.

6 ed-Debbâğ, *Mevsû'atu's-şu'arâ'i'l-Kâzîmiyyîn*, 5: 42.

7 Ğayyâd, *Şâ'iru'l-'Arab Abdulmuhsin el-Kâzîmî 'hayatuhu ve şî'ruhu'*, 22.

8 Ğayyâd, *Şâ'iru'l-'Arab Abdulmuhsin el-Kâzîmî 'hayatuhu ve şî'ruhu'*, 24.

yüzyılın fikir ve siyaset adamlarından Cemâleddîn el-Efgânî (1838-1897) de Kâzîmî'nin düşünce dünyasında etkili olmuştur. el-Efgânî 1891 yılında İran'dan sürgün olarak Bağdat'a gelmiştir. Kâzîmî burada ona eşlik etmiş, onun reformist düşüncelerinden etkilenmiş, ondan bazı ilimler almıştır. el-Efgânî Bağdat'tan sürgün edilip gittikten sonra Kâzîmî ondan edindiği reformist düşüncelerin etkisiyle mevcut hükümeti alenen eleştirmeye başlamıştır. Bu eleştirilerinden dolayı can güvenliği risk altına girmiş ve şair, Bağdat'taki İran konsolosluğuna sığınmıştır. Buradan gizlice Basra'ya geçmiş ve oradan da birkaç ay kaldığı İran körfezinde yer alan Ebu Şîr'e geçmiştir. Bağdat'a tekrar dönmüş ve bir süre sonra tamamen Irak'tan ayrılıp İran'a akabinde Hindistan'a oradan da 1899 yılında Mısır'a geçmiştir. Mısır'dayken tekrar vatanına dönmek niyetinde olsa da yakalandığı hastalıktan dolayı Mısır'dan ayrılamamıştır.<sup>9</sup>

Mısır'a kendisiyle birlikte Hindistan'ın önde gelen Müslüman alimlerinden Zeynel Abidin el-Mazandarânî'den Muhammed Abduh'a mektup getirmiştir. Abduh mektubu okuduktan sonra Kâzîmî'ye hürmet gösterip Kahire'deki evinde ağırlamıştır.<sup>10</sup> Abduh, geçim yapabilmesi için ona on cüneyh kadar maaş tahsis etmiş; ancak Abduh'un ölümünden sonra bu maaş kesilmiştir.<sup>11</sup> Kâzîmî, Abduh'un evindeyken Tunuslu göçmen şair Mahmud et-Tunûsî ile tanışmış ve et-Tunûsî'nin birkaç katlı evinin bir katına taşınmıştır. Burada güzel günler geçiren şair, et-Tunûsî'nin kızı Aişe ile evlenmiş ve çiftin dört tane çocuğu olmuştur.<sup>12</sup>

Mısır, Kâzîmî'nin yaşadığı dönemlerde edebî akımlar, Batı menşeli fikirler ve sosyo-kültürel atmosfer açısından Irak'tan daha öndeydi ve bütün bunlar Kâzîmî'nin düşünce dünyasının değişimine, gelişimine büyük etki etmişti. Öyle ki Mısır'da olmak onun hem Arap dünyasında tanınmasında hem de yeni fikirler, düşünce tarzları edinmesinde dönüm noktası olmuştur. Nitekim burada katıldığı ilim meclislerinde, siyasî konferanslarda birçok şair, edebiyatçı, siyasetçi ve düşünürle tanışmıştır. İrticalen okuduğu uzun şiirleriyle dönemin şairlerinin dikkatlerini cezbetmiş, onlardan saygı görmüş ve onlarla samimi dostluklar kurmuştur. Özellikle Arap milletinin bağımsızlığı için söylediği şiirler, kitleleri bağımsızlık mücadelesine teşvik edici beyitler sayesinde ünü bütün Arap topraklarına yayılmıştır. Mısır'da kaldığı sürece Ahmed Şevkî (1868-1932), İsmail Sabrî (1854-1923), Halîl Mutrân (1869-1949), Mahmud Sâmî el-Bârûdî (1839-1904), Hâfîz İbrahim (1871-1932), Corcî Zeydân (1861-1914), Mustafa Sâdık er-Rafî'î (1881-1937) gibi şair ve edebiyatçılarla; Muhammed Abduh, Sa'd Zağlûl gibi siyaset adamlarıyla dostluklar kurmuştur.

Kâzîmî Mısır'da âlimler ve edebiyatçılar arasında saygın bir konum elde etmesine ve herkesçe tanınmasına rağmen ömrünün son günlerinde maddî açıdan zor zamanlar geçirmiştir. Şiirleriyle gelir elde edememiş, kimseden yardım ve sadaka da kabul etmemiştir. Kendisine maaş

9 Rafa'îl Baţfî, *el-Edebu'l-'asrî fi'l-'Irakî'l-'Arabî 'el-kısmu'l-evvel manzûm'*, (Mısır: Hindâvî, 2017), 88; Mîr Basrî, *'A'lamu'l-'edeb fi'l-'Irakî'l-'hadîs*, (Londra: Dâru'l-Hikme, 1994), 1:66.

10 İzzeddin, *Şu'arâ'u'l-'Irâk fi'l-'karni'l-'iştirîn*, 35.

11 Celâl el-Hayyât, *eş-Şi'ru'l-'Irakî'l-'Hadîs 'merhaletun ve taţavvurun'*, (Lübnan: Dâru'r-Râ'idi'l-'Arabî, 1987), 85.

12 İzzeddin, *Şu'arâ'u'l-'Irâk fi'l-'karni'l-'iştirîn*, 35.

tahsis eden dostu Muhammed Abduh öldükten sonra hayatı sıkıntı ve hastalıklarla geçmiştir. Ömrünün son yıllarında durumu öyle kötü bir hal almıştı ki güvendiği, hoş vakitler geçirdiği dostları evinin yolunu bilmez olmuşlardı.<sup>13</sup> Veliyyüddin Yeken (1873-1921) onun bu durumuyla ilgili şunları söylemiştir: *Abdulmuhsin el-Kâzîmî Irak'ın önde gelen şahsiyetlerindedir. O, eşsiz kasidelerin, güçlü kafiyelerin babasıdır. Mısır'a gelip keder dolu bir evde kalmış, zor zamanlar geçirmiştir. Mısır'da hiç kimse ona: Ey büyük edip, bugün nerede uyudun? diye sormamıştır.*<sup>14</sup> Ömrünün son günlerini sefalet ve fakirlik içinde geçiren şair, 1935 yılında vefat etmiştir. Onun vefatı üzerine birçok edip ve şair, üzüntüsünü dile getirmiş ve bazıları mersiyeyle dizmiştir. Iraklı şair Cemil Sıdkî ez-Zehâvî'nin onun ölümü üzerine söylediği mersiyesinin son beyitleri şöyledir.<sup>15</sup>:

يَا بُلْبُلُ الشَّمْرِاءِ مَا لَكَ صَاحِبَةً      مِنْ بَعْدِ تَغْرِيدِ بِشْرِغُوكَ مُشْرِجَةً  
قَدْ سَرَتْ قَبْلِي لِلرَّذَى مُتَعَجِّلاً      وَلَعَلَّانِي بِكَ لِأَحْسَقَ وَلَعَلَّانِي

*Ey şairlerin bülbülü! Hüzün saçan şiirlerini şakıdıktan sonra ne diye sustun.  
Benden önce telaşla ölüme yürüdün, ah keşke peşi sıra sana yetişebilsem.*

## 2. Şairliği ve Şiirleri

Kâzîmî küçük yaşlardan itibaren şiire merak sarar. Ailesinin onu, ata mesleği olan ticarete teşvik etme çabalarına rağmen kendisini tamamen şiire ve edebiyata verir. Şair kardeşi Muhammed Hüseyin el-Kâzîmî ile yaşadığı bölgede gerçekleşen karşılıklı şiir atışma müsabakalarına katılır ve yavaş yavaş şairliğini gösterir. İlk şairlik yıllarında çevresindeki şairlerin ve eski Arap şairlerin etkisiyle geleneksel konuların ve temaların dışına çıkmaz. Uzun kasideler şeklinde söylediği gazeller, dönemin âlimlerine ve dostlarına yazdığı mersiye ve methiyeler ilk şiir ürünleri olur. Dolayısıyla söyleyebiliriz ki ilk şairlik deneyimine klasik kasidenin kalıplarına sadık kalarak ve çevresindeki büyük şairleri taklit ederek başlar. Toplumsal ve siyasî konulardan uzak bu ilk şairlik ürünleri, içerikten ziyade yansıttığı bedevî ruh, kullanılan klasik kasidedeki kavram ve ibareler, kasidelerin uzun soluklu olması gibi üslup özellikleriyle ön plana çıkar.

Yirmili yaşlara geldiğinde Kâzîmî'nin düşünce dünyasında değişimler meydana gelir. Bu değişimlerde Irak'a sürgün olarak gelen Cemâleddin el-Efgânî'nin fikirlerinin de etkisi olur. Şair artık "sanat toplum içindir" anlayışını benimser. Başta Araplar olmak üzere Müslüman toplumların içinde buldukları çıkmazı sorgular, halkın toplumsal ve siyasal problemlerini şiirlerine taşır ve bu problemlere kendince çözüm yolları sunar. Hayyât'ın da zikrettiği gibi onun şiirleri artık toplumsal reformu dile getirir, milletinin onuruyla terennüm eder. İnsanları dirilişe, kalkınmaya, hâkim olan iç çatışmalardan kurtulmaya davet eder.<sup>16</sup> Nitekim Kâzîmî

13 İbrahim Şaban, "XIX. Yüzyıl Osmanlı Irak'ında Edebi ve Kültürel Çevre" (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), 210.

14 Basrî, 'A'lamu'l-edeb fi'l-Iraki'l-hadis, 1: 66.

15 Basrî, 'A'lamu'l-edeb fi'l-Iraki'l-hadis, 1: 68.

16 el-Hayyât, eş-Şi'ru'l-Iraki'l-hadis 'merhaletun ve ta'avvurun', 83.

hiçbir zaman kendisi için yaşamaz; Mısır, Irak hatta doğudaki bütün Araplarla bir bütün olarak yaşar. İnsanlar onun hisleriyle hissedip onun kalbiyle acı çeker; onun aklıyla düşünüp diliyle konuşur. Hiçbir şair onun kadar milletinin yaşamını, arzularını, ülkülerini bir ayna kadar apaçık bir şekilde yansıtmaz, nidalarına ve çağrılarına cevap vermez.<sup>17</sup> Öyle ki; Seylan adasından sürgünden dönen ve Kâzîmî'yi tanıyıp onunla dostluk kuran Mahmud Sâmî el-Bârûdî'nin kendi dönemindeki şairleri tabakalara ayırdığı ve Kâzîmî'yi bu tabakalardan ayrı tuttuğu ve onun için “*O, şiirde tek başına bir ulustur*” ifadesini sarf ettiği söylenir.<sup>18</sup> Mısır'ın önde gelen edebiyatçılarından Muhammed Tevfik el-Bekrî (1870-1932) ise el-Kâzîmî için “*O, Şerifer-Razî (ö. 406/1015) ve Mihyâr ed-Deylemî (ö. 428/1037) ikilisinden sonra gelen üçüncü şahsiyettir*” ifadesini söyleyerek şairliğine övgü yapar.<sup>19</sup>

Kâzîmî'nin şairlik kariyerinde dönüm noktası Mısır'la başlar. Zira kaderinde hayatı boyunca Irak'ta yaşamak olsaydı, araştırmayı hak eden kıymetli ürünler ortaya koyamaz, şiirleri Bağdat ve sınırlarını aşamazdı. Hiç kimsenin tanımadığı, bilinmeyen bir şair olarak ölür ve kendisiyle birlikte şiirleri de yok olurdu. Öyle ki, Cevâd eş-Şebîbî, Kâzîm el-Uzrî, Muhammed Hasan Ebî'l-Mehâsin gibi çağdaşlarının şöhreti yaşadıkları şehrin sınırını geçmemiştir. Ancak Kâzîmî Mısır'a gitmesiyle şöhreti yayılmış ve bütün Arap coğrafyası tarafından tanınmıştır.<sup>20</sup> Mısır gazetelerinde şiirleri bir bir yayımlandıktan sonra okurların beğenisini kazanmış, ediplerin dikkatini cezbedmiştir. Birçoğuyla dostluk kurmuş, bazıları kendisinden faydalanmıştır. Onu saygın bir makama yükseltip, birinci tabaka şairlerinden saymışlardır ve bir süre sonra bazı şairlerden büyük övgüler almıştır.<sup>21</sup> Örneğin, Ahmed Şevkî onun Mısır'a gelişine ilgili şu ifadeleri sarf etmiştir: *Bu faziletli kişi Mısır'a geldiğinde Bağdat'tan İbn Hânî ülkemize gelmiş gibiydi. Burayı insanın meskeni yaptı ve edebiyat ilmiyle kuşattı. Methiyeleri ve fahriyeleri son derece mükemmel ve cezbediciydi.*<sup>22</sup>

Kâzîmî gerek Irak'ta gerek Mısır'da yaşadığı süre zarfında hiçbir zaman yöneticilerin yanında duran bir şair olmamıştır; aksine Muhammed Abduh, Sa'd Zağlûl gibi muhalif düşünürlerin safında, onlarla yürümüştür. Şiirleriyle Arap milletinin kaygılarını dile getirmiş, birlik çağrısında bulunmuş ve tarih sahnesinde Arapların en parlak olduğu dönemlerin tekrar gelmesini arzulamıştır.<sup>23</sup> Hatta bu doğrultuda milliyetçilik düşüncelerini dile getirdiği şiirleriyle *Suriye Birlik Partisi'ne* (Hizbu'l-İttihâdî'l-Suriyyi) destek vermiş, Doğu toplumlarının meselelerini ele alan Doğulu ve Mısırlı öncü şahsiyetlerin Kahire'de kurduğu Doğu Birlik Cemiyeti'ne (*Cem'iyetu'r-Râbitati's-Şarkıyye*) katkılarda bulunmuştur.<sup>24</sup> Dolayısıyla modern Irak şiirinde

17 Abdurrahim Muhammed Ali, *el-Kâzîmî şâ'iru'l-kifâhi'l-'Arabıyyi'l-hâlid*, (Necf: Matba'atü'l-Garî'l-Hadise, 1961), 41.

18 Basrî, *A'lamu'l-edeb fi'l-İraki'l-hadis*, 1: 66.

19 Rafa'îl Battî, “Mukaddime”, *Divânu'l-Kâzîmî 'Şa'iru'l-'Arab'* içinde, nşr. Hikmet Çadrcı, (İskenderiyye: Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1948), 2: 5.

20 Ğayyâd, *Şâ'iru'l-'Arab Abdulmuhsin el-Kâzîmî 'hayatuhu ve şî'ruhu'*, 24.

21 Battî, “Mukaddime”, 2: 5.

22 İzzeddin, *Şu'arâ'u'l-İrâk fi'l-karni'l-'işrîn*, 36.

23 İzzeddin, *Şu'arâ'u'l-İrâk fi'l-karni'l-'işrîn*, 39.

24 Battî, “Mukaddime”, 2: 5.

Arap milliyetçiliğini savunan şairlerin ilklerindedir. Şiirlerinde ele aldığı bu yeni konu, onun şiir dilinde ve anlatımında bir değişiklik meydana getirmemiş, bu konuyu geleneksel tarzda ele almıştır. Milliyetçilik duygularını kendi kuşağının umut ve güvenini yüklenen şahsiyetlere zaman zaman geleneksel üslupla söylediği methiye ve fahriyelerinin bünyesinde yansıtmış ve insanlarda bedevî kahramanlık ruhu uyandırmaya çabalamıştır. Böylece modern dönemde vatan mücadelesi için canlı bir sahneyi andıran milliyetçi içerikli şiirler söylemiştir.<sup>25</sup> Nitekim onun bu aşırı milliyetçilik duygusu ulaşılmaz bir gaye, erişilmez bir ülkü olmuştur. Bu türden şiirlerini yalın üslup tarzıyla ve kıvrak zekasıyla farklı farklı biçimlerde yansıtmıştır.<sup>26</sup> Ancak Kâzımî milliyetçi yönünü yansıtmaya hususunda bazen ileriye kaçan beyitler de kaleme almıştır.<sup>27</sup>

فِيمَا اسْتَمَحَقُوا فِي الْعَالِي جَدَلُ	الْمَجْدُ ارْتَهَهُمُ الْحَالُ وَمَا
شَبَّوْا وَشَابُوا وَبَعْدَمَا أَكْتَهَأُوا	لَيْسَتْ الْأَنَامُ حِمِيمُهُمْ عَرَبُ
عِرْقُكَ بِذَلِكَ الْأَصْلِ يَنْصِرِلُ	أَوْ لَيْسَتْ كُلُّ الْمَالِكِينَ هُكْمُ

(Arapların) helal mirasıdır şeref, saygınlık hak etmelerinde yoktur ihtilaf.

Ah keşke genç, orta yaşlı, yaşlı bütün herkes Arap olsa!

Bütün hükümdarların bu asil soya dayanan bir bağı olsa!

Kâzımî, üslubundaki sağlamlık ve lafızlarındaki açıklık bakımından klasik dönem şairlerle aynı tarzda kasideler söylemiş olsa da şiirlerinin muğlaklık ve karmaşıklıkta uzak olmasıyla bu şairlerin çoğundan farklı bir tarz takındığını yansıtmıştır. Çağdaş şairlerle kıyaslandığında ise Kâzımî'yi farklı kılan en önemli unsur; hiç duraksamadan, takılmadan irticalen şiir söylemesi olmuştur. İrticalen söylediği şiirler her ne kadar uzun olsa da üslup bakımından diğer şiirlerindeki üslubundan farklılık arz etmemiştir. Bu türden kasidelerinde sağlam bir üslup sergilemiş, ilk beyitlerle son beyitler arasındaki uyumu daima muhafaza etmiştir. Söylenabilir ki; bazı klasik şairler dışında hiç kimse irticalen şiir söyleme alanında onunla yarışmamıştır.<sup>28</sup> Öyle ki; Rafa'îl Battî (1901-1956) onun bu meziyetiyle ilgili şunları ifade etmiştir: *Kâzımî'yi farklı kılan, onu rakiplerinden üstün tutan meziyet, tek solukta irticalen şiir söylemesidir. İrticalen iki ya da dört beyit söylediğinde duraksamaz, bazen onlarca beyit söyler; bu sayı bazen yüzü de aşar. Dolayısıyla edebiyat tarihi kitapları bu alanda onun üstün bir kabiliyete sahip olduğunu zikreder.*<sup>29</sup>

Kâzımî, Mısır'da kültür seviyesi yüksek bir çevrede yaşamasına rağmen onun şiirleri, çağının kültürel yaşantısının yanı sıra çöl hayatının, bedevî yaşam tarzının izlerini de yansıtmıştır.<sup>30</sup> Nitekim o, küçük yaşlardan itibaren klasik şairlere ait kasideler okumuş, yaklaşık olarak on

25 Selma el-Ḥaḍrâ'u el-Cuyûsî, *el-İtticâhât ve'l-harekât fi 'ş-ş-i'ri'l-'Arabîyyi'l-hadîs*, Trc. Abdulvahid Lu'lu'e, (Beyrut: Merkezi Dirasatî'l-Vahdeti'l-Arabîyye, 2007), 238.

26 Mehdî el-Bîr, *el-Kâzımî*, (Bağdat: Matba'atu'z-Za'îm, 1961), 44.

27 Abdulmuhsin el-Kâzımî, *Divânu'l-Kâzımî 'şa'iru'l-'Arab'*, nşr. Hikmet Çadircı, (Dimaşk: Matba'atu İbn Zeydün, 1940), 1: 146.

28 Abdulkadir el-Mağribî, "Mukaddime", *Divânu'l-Kâzımî 'Şa'iru'l-'Arab'* içinde, nşr. Hikmet Çadircı, (İskenderiyye: Dâru l-hyâ'i'l-Kutubi'l-Arabîyye, 1948), 2: 15.

29 Battî, "Mukaddime", 2: 8.

30 el-Bîr, *el-Kâzımî*, 44.



iki bin kadarını ezberlemiştir.<sup>31</sup> Eskiye olan bu ilgisi, onun şiir beyitlerine de yansımıştır. Bazı kasidelerinde garip kelimelere yer vermiş ve okurun sözlükler olmadan bu beyitleri anlamasını güçleştirmiştir. Eskiye taklidi şairin sadece şiir lafızlarına yansımamıştır. O, bazı kasidelerine cahiliye şairleri gibi başlangıç yapmış, sevgililerin ardından ağlama, sevgilinin obasına ait kalıntıların yanında durup eski günleri yad etme, güzel günlere özlem duyma gibi klasik beyitlere benzer beyitler kaleme almıştır. Ayrıca methiye, mersiye gibi geleneksel konular çerçevesinde kaleme aldığı bazı kasidelerinde mübalağalı bir üslup takınmış ve zaman zaman mana tekrarları da yapmıştır.

### 3. Kâzîmî'nin Şiirlerinde Vatan

#### 3. 1. Vatan Özlemi

Arap şiirinde klasik dönemden itibaren vatana özlem teması önemli bir yer işgal etmiştir. Zira vatan hasreti çeken şairlerin bu tema etrafında cereyan eden beyitler kaleme alması gayet tabidir. Nitekim insanın doğup büyüdüğü yere olan sevgisi, onun tabiatında, fitratında var olan bir duygudur. Toplumdaki statüsü, kültür ve refah seviyesi her ne olursa olsun çocukluğunu, gençliğini geçirdiği yere özlemi hiçbir zaman bitmez. Özellikle varoluşlarını doğup büyüdükleri yerlerde gerçekleştiren şairler, gurbet yaşadıkları mekanlarda karşılaştıkları maddi-manevi zorluklar neticesinde vatanlarına özlem duygusunu daima beyitlerine taşır ve vatan hayaliyle yaşayıp düşünce dünyalarında sevdiklerine, anılarına olan hasretle günlerini geçirir. Bundan dolayı vatan özlemi gurbette yaşayan hemen her şairin mısralarına yansımıştır.

Modern dönemde siyasî sebeplerden dolayı birçok muhalif şair mevcut yönetimlerce uğradıkları baskılardan dolayı vatanlarından sürülmüş yahut vatanlarını terk etmek zorunda kalmıştır. Kâzîmî de gerek yaşadığı toplumun sorunlarını irdelemeye başlamasıyla gerekse Cemâleddîn el-Efgânî'nin düşüncelerinin tesiriyle edindiği muhalif fikirlerden dolayı yönetimin hedefinde olmuştur. O, her ne kadar yönetim tarafından sürgün edilmemiş olsa da can güvenliğinin riske gireceği kanısıyla Irak'ı terk edip Mısır'a yerleşmiş ve çağdaşı birçok şair gibi sürgün hayatı yaşamaya başlamıştır. Ancak çağdaşlarının birçoğundan farkı; onlar sürgünden vatanlarına dönerken Kâzîmî sağlık sebeplerinden dolayı Irak'a dönmemiş, Mısır'da yaşamak zorunda kalmıştır. Kâzîmî'nin Irak'ı terk etmeden önceki şiirlerinde vatan temasına rastlanmazken Mısır'daki şiirlerinin birçoğunda doğrudan ya da dolaylı olarak bu tema yer edinmiştir. Öyle ki Abdulkuddus el-Ensârî bu konu hakkında şöyle der: *Şunları söyleyerek mübalağa yaptığıma inanmıyorum. Kâzîmî'nin divanındaki şiirlerinin çoğunluğu vatan temalı kasidelerden ve parça parça beyitlerden oluşur. Ya şiirin tamamı vatan temalıdır ya da bir kısmında bu temadan bahsetmiştir. İster gazel ister methiye konulu olsun bu şiirler açık ya da örtük şekilde vatan temasıyla ilintilidir.*<sup>32</sup> Vatan temalı şiirlerinin geneline ise özlem ve hasret duyguları hâkimdir.

31 Sa'd Mihâil, *Adâbu'l-'asr fi şu'arâ'i'ş-Şâm ve'l-İrâk ve Mısır*, (Mısır: Matba'atu'l-Umrân, t.y.), 179.

32 Abdulkuddus el-Ensârî, *Erba'tu eyyâm ma'a Şâ'iri'l-'Arab 'Abdulmuhsin el-Kâzîmî'*, (By., 1968), 111.

Kâzımî vatanından ayrılır ayrılmaz kalbine çöken hüznü şiirlerinde yansıtmaya başlar ve bu hüznün onun özlem duygularının adeta kaynağı olur. *Rihle Mısır* (Mısır'a Yolculuk) adlı kasidesinde vatanından ayrıldığında içine düştüğü hüznü, ona özlemine ilk beyitlerinde şöyle anlatır:<sup>33</sup>

جَوَى أُوذَى بِقَلْبِكَ أَمْ وَجِبْتُ      غَدَاةً حَدَا بِكَ الْحَادِي الطَّرُوبُ  
بُعِدْتُ عَنِ الدِّيَارِ وَصِرْتُ تَدْعُو      عَلَيَّ البُعْدِ الدِّيَارِ وَلَا مُجِيبُ  
فِي مِصْرٍ أَرَاكَ وَأَنْتَ لَهَا      وَقَلْبُكَ فِي العِرَاقِ جَوَى يَدُوبُ

*Seher vakti neşeli kervanbaşı yol aldığında seninle, harap etti kalbini hüznün ve acı.  
Ayrı düştün vatanından ve gurbet elde seslendin ona; ama karşılık veren olmadı.  
Irak'tadır özlem acısıyla tükenen kalbin, Mısır'da neşeli halde görsem de seni.*

Kâzımî Mısır'da yaşadığı uzun yıllar boyunca hiçbir zaman vatani Irak'ı unutmamıştır. Daima buraya, buranın mahallelerine, evlerine, insanına özlem duymuş, bir gün tekrar döneceğini ve Irak'ta yaşayacağını temenni etmiştir. Ruhunda vatanına olan bu özlem artarak güçlenmiş ve tesiri gün geçtikçe derinleşmiştir. Mısır'da elde ettiği başarı, burada kazandığı büyük şöhret onun vatanına özleminin önüne geçmemiş ya da özlemini hafifletmemiştir. Hatta vatana özlem, onun şiirlerinde en belirgin temalardan biri olarak karşımıza çıkmıştır.<sup>34</sup> Öyle ki her fırsatta dostlarına, ailesine, yaşadığı meskenlere özlemini dile getirmiştir. Dostlarına duyduğu özlemle onlara övgüler yağdırmış, onları gökyüzündeki yıldızlarla bir tutmuştur. Bağdat'a ve anılarının geçtiği Bağdat'ın bir mahallesi olan Kerh'e ise hasretini daima beyitlerinde zikretmiştir:<sup>35</sup>

بَاهِرٌ صَوُّهَا نُجُومَ السَّمَاءِ      أَيُّهَا الأَرْضُ أَنْ فِيكَ نُجُوماً  
شُبُهَاتُ الأَكْوَادِ والأَقْوَادِ      تَتَجَلَّى فِي كَلِّ حِينٍ فَتَجَلَّى  
إِذَا تَرَاهُ، أَحْسِبُ بِهِ ضِيَاءَ      بَضِيَاءٍ تَعَشُّو لَهُ كُلُّ عَيْنٍ  
نَا عَلَيْهِمَا جَلَابِيبَ الظُّلَمَاءِ      كَمْ سَرَيْنَا عَلَيَّ سَنَاها وَمَرْقُ  
خَ وَمَقْفُو لِسَانِي الزُّرَّاءِ      أَيُّهَا القَلْبُ كَمْ نَحْنُ إِلَى الكَرِّ

*Ey yeryüzü! Parlaktır senin yıldızların, gökyüzündeki yıldızlar kadar.  
Yok olur bütün kasvet ve toz duman, parladıkları her zaman.  
Kendisine bakan gözleri kör eder ışıltısıyla, ne güzel bir ışıltıdır bu.  
Bu yıldızlarla geceleyn nice kez yol aldık, karanlığın örtülerini yırttık.  
Ey yüreğim! Kerh'i ve Bağdat'ta yaşayanları ne de çok özledin.*

Kâzımî'nin vatan aşkı, vatan özlemi yüreğine öylesine işlemiştir ki; vatanıyla arasındaki duygusal bağı, Mecnun'un Leyla'ya olan aşkına benzetmiştir. Bedenen her ne kadar sevdiğinden ayrı düşmüş olsa da kalbinin her daim Leyla'sında olduğunu, yani doğup büyüdüğü vatani Irak'ta olduğunu zikretmiştir. Bu doğrultuda Enîn ve Henîn (Feryat ve Özlem) adlı kasidesinde şöyle söylemektedir:<sup>36</sup>

33 el-Kâzımî, *Divânu'l-Kâzımî 'şa'iru'l-'Arab'*, 1: 63.

34 Ğayyâd, *Şâ'iru'l-'Arab Abdulmuhsin el-Kâzımî 'hayatuhu ve şî'ruhu'*, 175.

35 el-Kâzımî, *Divânu'l-Kâzımî 'şa'iru'l-'Arab'*, 1: 56.

36 el-Kâzımî, *Divânu'l-Kâzımî 'şa'iru'l-'Arab'*, 1: 135.

يَرَانِي بِحَبْرٍ مَجْبُورًا  
تَنْبُوعُهَا السِّدْبَارُ وَالْأَهْلُ سَوَانَا  
فِي حَبِيبِي خَوَاشِيَا وَمُتُّ سَوَانَا  
فَقُودَادِي فِي الْكَوْبُخِ ظَلَمٌ زَهِيدَانَا  
أَنْ أَنَادِي رَفَاقِي الْأَقْدَمِينَا  
وَاسْتَعْمُونَا عَلَيَّ الْحَبِيبِينَ حَبِيبَانَا  
قَدْ قَضَيْنَا الزَّمَانَ مَحْرُومِينَ

مَنْ يَكُنِي عَنِ الْعِرَاقِ لَيْلَاهُ  
إِنْ لِي فِي الْعِرَاقِ دَارًا وَأَهْلًا  
إِنْ أَرَدْتُمْ شَرِيحَ الْمَسْأَلَةِ فَاقْرَأُوهُ  
أَنْ يَكُنْ بَاتٍ فِي الْكِنَانَةِ جَسْمِي  
أَرْفَاقَ الصَّبَا وَلَيْسَ حَرَامُ  
قَرَّبُونَا مِنْكُمْ فَفِي الْبُعْدِ هَجْرُ  
أَرْوْنَا تَلُّكَ الْوَجُوهَ فَوَابَانَا

*Leyla'sı Irak olan kişi, Mecnun'a döndüğümü görür Irak'ın aşkından.*

*Irak'ta sahip olduğum evim ve ailem, ayrı düştü evlerden ve ailelerden.*

*Eğer isterseniz benden aşkın izahını, sayfa sayfa okuyun onu yüzümden.*

*Şu bedenim Mısır topraklarında olsa da yüreğim tutsaktır hala Kerh'te.*

*Ey çocukluk dostlarım! Eski dostlarıma haykırmakta yoktur bir mahsur:*

*Bizi kendinize yaklaşırın, uzakta gurbet var ve birbirimizi özlediğimizi iştin.*

*Gösterin dostların yüzlerini, (onlardan) mahrum uzun zamanlar geçirdik biz.*

Kâzîmî, Mısır'ı ziyaret eden Iraklı hemşerileriyle görüşmeyi çok severdi. Onlarla bir araya gelip muhabbet etmeyi, onlara hizmet edip yol yordam göstermeyi canı gönülden yapardı. Irak'tan gelen devlet erkanından kişilere hürmet eder, onlarla Irak'ın geleceği hakkında fikir alışverişi yapar, Irak'ın Batı sömürgesinden nasıl kurtulacağı hususunda düşüncelerini beyan ederdi. Her ne kadar vatanından uzak olsa da vatanının bağımsızlığını her daim düşünür ve bu doğrultuda bağımsızlık için mücadele ve direniş çağrılarında bulunurdu.<sup>37</sup> Vatanının geleceği için kaygılanır, zorluklarla mücadele eden halkının yaşadıklarını derinden hissedirdi. Bütün bunlar şairin vatanına sevgisinin ve özleminin birer göstergesiydi. Öyle ki, vatanına özlemine dile getirdiği bazı beyitler de şöyle söyler:<sup>38</sup>

يُغَسَّرُ مِنْهَا مَا أَرَادَ الْمُفَيِّرُ  
تَطْلُبُ إِلَى تِلْكَ الَّتِي هِيَ أَطْلُهُرُ  
حَبِيبًا إِلَى الْعُودِ الَّذِي هُوَ أَنْصَرُ  
يَعِشِي بِهَا تِلْكَ الْفَرَى يُبْكِرُ  
وَيَا لَيْتَنِي فِي ذَلِكَ الْتُرْبِ أَقْبِرُ  
مَشِيبِي فِي الْحَالِ بْنِ أَشْكَو وَأَشْكُرُ

أَبْعَدَادُ، لَا فَاتَتْكَ مِنِّي تَحِيَّةُ  
حَبِيبًا إِلَى تِلْكَ الْبِقَاعِ، إِلَى الَّتِي  
حَبِيبًا إِلَى الزُّوْرَاءِ حَبِيبًا إِلَى الصَّبَا  
حَبِيبًا تِلْكَ الْفَرَى وَإِلَى الَّذِي  
حَبِيبًا إِلَى أَرْضِ حَبِيبَتِ بَرْتَمَهَا  
هُنَاكَ شَبَابِي قَدْ تَقَصَّصَى وَهَاهُنَا

*Bağdat! Umarım ulaşır selamım ve anlatanın isteği anlaşılır bu selamla:*

*O topraklardır özlem, güzel olana, pürü pak olana.*

*Bağdat'adır özlem, çocukluğa, güzel olan kavuşmaya.*

*Oradaki köylere, o köylerde geceleyip sabah uyananlara.*

*Toprağında hayat bulduğum memlekete, ah keşke gömülsem o toprağa.*

*Gençliğim orada geçti, yaşlılığım burada, şükürüm de var şikâyetim de bu iki duruma.*

37 Gayyâd, Şa'iru'l-'Arab Abdulmuhsin el-Kâzîmî 'hayatuhu ve şî'ruhu', 177.

38 el-Kâzîmî, Divânü'l-Kâzîmî 'şa'iru'l-'Arab', 1: 249.

### 3. 2. Vatan Uğruna Feda Olma

Müslüman toplumlarda vatan uğruna ya da Allah yolunda şehit olmak kutsal sayılmıştır. Dolayısıyla İslam dininin zuhurundan itibaren şairler, şehadet ve şehit kavramlarını şiirlerinde ele almış, Kur'ân ayetleri ve hadîsler doğrultusunda şehitlik makamını yüceltmıştır. Müslüman şehitleri anlattıkları, onlara saygı gösterdikleri en güzel mersiyelerini söylemişlerdir. Nitekim Arap şairlerin divanlarını incelediğimizde vatan uğruna şehit olmak ve şahadet temaları etrafında cereyan eden, şehitlerin hikâyelerini anlatan, savaş meydanlarında kahramanlıklarını destanlaştıran sayısız kaside yazılmıştır.<sup>39</sup> Her şair bu kavramları kendisine has üslubu ve tavrıyla ele alarak şiirlerine taşımıştır. Kimi şair, insanları vatan için şehit olmaya davet ederken, kimi şair de şehadeti vatanın sonsuza dek var olması yolunda kararlılığın bir sembolü olarak saymıştır. Bu doğrultuda yazılan şiirler hem Müslüman toplumların şehadet makamına gösterdikleri saygıyı yansıtmış hem de vatanlarına olan sevginin göstergesi olmuştur.

Klasik dönemde olduğu gibi modern dönemde de şairler, vatan uğruna feda olma temasını şiirlerinde işlemiştir. Kâzımî de bu şairlerden biri olup gerek Batı sömürgesine karşı gösterilen isyanlarda gerekse meydana gelen savaşlarda vatan uğruna ölmeyi sıkça ele almıştır. Nitekim Kâzımî vatan ve millet aşığı bir şair olduğu için mensup olduğu inanç çerçevesinde şehit, şehadet kavramlarını işlemesi kadar doğal bir şey yoktur. Hatta realist bir üsluba sahip olduğu için vatanın bağımsızlığı doğrultusunda meydana gelen siyasî olaylar neticesinde, ölen kişilere karşı Müslüman halkın takındığı davranış ve tutumların aynısını şiirlerinde takınarak bu halk gibi şehit olmayı, şehadeti yüceltmıştır. Bağımsızlık ve hürriyet için ölmeyi yücelttiği gibi bunun tam tersi tutum ve davranışları yerdığı de olmuştur. Ona göre boyunduruk altında yaşamaktan ve öteki tarafından sömürülmeğe vatanın bir avuç toprağı için ölmek daha evladır. Şu beyitlerinde vatanına karşı umursamaz olanları birer ölü, vatan uğruna ölenleri ise ölümsüz olarak nitelemiş, vatani ruha, üstünde yaşayanları ise bedene benzeterek beden ve ruhun ancak birlikte var olacağını zikretmiştir:<sup>40</sup>

فَخَرِّمُوا مَسِيرَ الْمُسْرِفِ	يَا قَاتِلُوا مَنْ هُوَ بَدَنٌ
فَدَاكِ مَيِّتٌ يُلْحَقُ	مَنْ نَامَ عَنَّا أَوْ طَانَ
فَهُوَ خَيْرٌ لِّيُحْتَمَى	وَمَنْ يَمُتْ دُونَ حِمَاهِ
أَهْلُ وَهُوَ إِلَّا الْجَسَدُ	الْوَطَنُ وَالرُّوحُ وَوَا
عَنْ زَوْجِهِ وَيَرْفُقُ	وَكَيْفَ يَسْتَوْفَى هُوَ بَدَنٌ

*Ey halkım! Eğer umursamaz davranırsanız özgürlüğünüz köle olur.  
Kim vatanını düşünmezse, o kişi toprağa gömülmüş ölüdür,  
Kim vatan uğruna canını verirse, o kişi yüceltilmiş ölümsüz.  
Vatan ruhtur, onun üzerinde yaşayan insanlar ise birer beden,  
Ruhuna nasıl olurda kayıtsız kalır ve umursamaz olur beden.*

39 Emîr Mukaddem Muttakî, "eş-Şehâdetu ve 'ş-şehîd fi 'ş-şî'ri'l-Arabiyyi'l-mu'âsir", *Afâku'l-Hadâratî'l-İslâmiyye: Akâdemîyyetu'l-'Ulûmî'l-İnsâniyye ve'd-Dirâseti's-Sekâfe Dergisi* 14, sy. 1 (2011): 85-86.

40 el-Kâzımî, *Divânü'l-Kâzımî 'şa'iru'l-'Arab*, 1: 219.

Kâzîmî, Suriye Birlik Partisi'nin (Hizbu'l-İttihâdî'l-Suriyyi) birçok oturumuna katılır ve Batı sömürgesi altında olan bütün Müslüman halklara bağımsızlık ve özgürlük uğruna mücadele çağrısında bulunur. Bu oturumlarda söylediği beyitler, Fransız mandasına karşı bağımsızlık için bir araya gelen herkese umut aşılar. Şair, yine katıldığı 1919 yılında Suriye Birlik Partisi'nin bir oturumunda Sîrû Binâ (Bizimle Yürüyün) adlı uzun bir kaside okur ve bu kasideinde Arap topraklarındaki başta manda yönetimleri olmak üzere her türlü sömürgeciliği hedef alır. Bu kasideinde vatani, üstünde yaşayan insanların uğruna feda olacağı bir ruh olarak tanımlar ve vatan uğruna feda olanların geride bıraktığı hatıralarla vatanların ölümsüzleşeceğini dile getirir. :<sup>41</sup>

لَمْ يُؤَدِّ إِسْمَاعِيلَ قَيْلَ أَوْ دَى	مَنْ يَفْتَدِي أَوْطَانَهُ
كَانَتْ لَهُ الْأَوْطَانُ خُلْدًا	الَّذِي يُفْتَدِيهِ أَيْدِي
أَبْدًا نُرَاخَ بَهْمَا وَنَفْسًا	هِيَ نُورٌ أَعْيُنِي أَلْبَتَى
بَلْ إِنَّهُمَا بِالرُّوحِ تُفْتَدَى	أَوْطَانُهُمَا أَرْوَاحُهُمَا
وَنُكْرًا فِخْ الْحَصْمِ الْأَلْدَا	أَبْدًا مُجَاهِدٌ دَوْمُهُمَا

*Vatan için kendini feda eden kişi ölmez, ölü de denmez ona.*

*Ölümsüz yapar vatanını, kendisinden geriye kalan hatıra.*

*Vatan, gözümüzün nurudur; huzur bulur; var oluruz onunla.*

*Bizim ruhumuzdur vatan, o ruh ki feda olunacak uğruna.*

*Mücadele edeceğiz onun için, karşı koyacağız amansız düşmana.*

Kâzîmî, Osmanlı yönetimine yönelik eleştirilerde bulunduğu ve muhalif düşüncelerini dile getirdiği birçok beyit kaleme alır. Nitekim o, Müslüman olmaktan önce Arap milletine mensubiyetini daha öncelikli görür ve her şeyden önce Arap olmakla övünür.<sup>42</sup> Bu sebeple Arapların Osmanlı hükmünde olmasından dolayı Osmanlı Devleti'ne muhalif tutum ve davranışlar sergiler. Ancak şair, Osmanlı Devleti'nin gerek 1911-1912 yıllarında İtalyanlarla yaptığı Trablusgarp Savaşı'nda gerekse Osmanlı Devleti ile Balkan Devletleri arasında 1912-1913'te meydana gelen Balkan Savaşları'nda Osmanlı Devleti'ni destekler. Bu savaşları konu edindiği *Harbu'l-Hayâti'l-Bâkiyye* (Geride Kalan Hayatın Savaşı) ve *Harbu'l-Mecd ve 'ş-Şeref* (Onur ve Haysiyet Savaşı) şiirlerinde Osmanlıya yönelik övgü dolu beyitler kaleme alır. Bütün Müslümanlara, Osmanlıya yardım etme çağrısında bulunur ve Osmanlı'nın adaletine, ordusuna övgüler dizer. Savaş cephesinde savaşanları vatan uğruna şehit olmaya çağırır ve onlara her ne pahasına olursa olsun vatan toprağını savunmasını söyler. Osmanlı Devleti'nden ve tebaasından bahsettiği bazı beyitler şöyledir:<sup>43</sup>

41 el-Kâzîmî, *Divânu'l-Kâzîmî 'şa'iru'l-'Arab'*, 1: 236.

42 Ğayyâd, *Şa'iru'l-'Arab Abdulmuhsin el-Kâzîmî 'hayatuhu ve şî'ruhu'*, 146.

43 el-Kâzîmî, *Divânu'l-Kâzîmî 'şa'iru'l-'Arab'*, 1: 114.

وَأَنْتُمْ بُنُو الْقَوْمِ الْأَلِيِّ قَوْضُوا الطَّلِي  
وَشَادُوا بِنَاءَ الْمَجْدِ فَوَقَّ الْجَمَاحِمَ  
مِنَ الْأَرْضِ وَاجْتَنُّوا أَسْوَاقَ الْمَطَّالِمِ

*Siz (Osmanoğulları, zalimlerin) boyunlarını koparan, kafatasları üzerine asalet inşa eden, Zulmün kökünü kazıyıp yeryüzünün her köşesine adaletin saraylarını diken kavmin çocuklarıdır.*

Kâzımî zikrettiğimiz şiirlerinde vatan uğruna savaşan askerlere yönelik şehitlik ve şehadet kavramlarını da över, onur ve şeref için ölenlerin asırlar boyu ölümsüz olacağını dile getirir:<sup>44</sup>

مَنْ مَاتَ مِنْكُمْ شَهِيداً مَاتَ عَنْ شَرَفٍ  
تَمَحَّى الدُّهُورُ لَا تَمَحَّى لَهُ رَقْمٌ  
Sizden her kim şehit olursa onurlu ölü, çağlar silinir ama onun izi silinmez.

وَمَنْ كُلُّ فَادٍ بِالْحَيَاةِ بِأَدِهِ  
يَرَى الْمَوْتَ أَوَّلَى مِنْ تَحْتِكُمْ غَائِبِمْ  
يُلَاقِي الرِّدَى عَن وَاضِحِ التَّغْرِ بِاسْمِ  
وَتَغْفُرُ الرِّدَى فِي كَفِّهِ غَيْرُ بِاسْمِ  
Vatanı için canını feda eden her kişi, ölümü zalimin hükmünden evla görür.  
Ölümün yüzü onun avuçlarında gülünç değilken, ölüme tebessümle yürür.

Yine şair, sömürge güçlerine karşı verilen mücadelede canlarını vatan için feda etmeyenlere yönelik eleştirilerde bulunup, boyunduruk altında yaşamalarının ayıplanacak ölümlerle neticeleneceğini zikreder:<sup>45</sup>

مَنْ لَمْ يَمُتْ فِي الْوَعْدَى شَهِيداً  
فَلْيَنْتَظِرْ مَوْتَهُ الدَّيْمِماً  
Mücadelede şehit olarak ölmeyen kişi, ayıplanacak ölümünü beklesin.

#### 4. Kâzımî'nin Şiirlerinde Bağımsızlık

##### 4. 1. Bağımsızlık İçin Mücadele Etmek

XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Irak topraklarında meydana gelen siyasî hadiseler neticesinde Irak halkı zorluklar yaşamış, uzun yıllar izleri silinmeyen yaralar almıştır. Bu siyasî hadiseler arasında Irak'ın İngilizler tarafından sömürülmesi ve halkın bağımsızlık için sömürge güçlerine karşı gösterdiği ayaklanmalar ve mücadeleler de bulunmaktadır. Nitekim bir halkın bağımsızlığına yapılan müdahale ya da halkın varlığını, onu meydana getiren unsurları tehdit eden herhangi bir baskı, ayaklanma ve direnişle neticelenir. Halk, özgürlüğünü elinden alan bu kâbustan kurtulmak için ayaklanma yoluna baş vurur, bağımsızlık ve egemenlik için bütün gücünü kullanır ve her kesimden birey bir bütün olarak bağımsızlık uğrunda savaşır.<sup>46</sup> Asker silahıyla mücadelesini gösterirken, çiftçi çapasıyla, şair ise beyitleriyle bu uğurda mücadele

44 el-Kâzımî, *Divânu'l-Kâzımî 'Şa'iru'l-'Arab'*, 1: 108,119.

45 Abdulmuhsin el-Kâzımî, *Divânu'l-Kâzımî 'Şa'iru'l-'Arab'*, nşr: Hikmet Çadircı, (İskenderiyye: Dâru İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabîyye, 1948), 2: 164.

46 Yusuf İzzeddin, *eş-Şi'ru'l-'Irakîyyu'l-'hadîs ve esru'l-tayyârâtî's-siyasiyye ve'l-ictimaiyye fihî*, (Bağdat: Matba'atu Es'ad, 1379/1960), 137.

eder. Beyitlerinin gücünü kullanarak halkının özgürce bir yaşam elde etmesine mâni olan bütün engelleri ortadan kaldırmaya çalışır. Modern Irak şiirinde Kâzîmî de halkının bağımsızlığı için bu türden davranış ve tutumlar sergilemiş ve bu uğurda sayısız beyit kaleme almıştır. Sadece doğup büyüdüğü Irak halkı için bağımsızlık arzusunda bulunmamış, bütün Müslüman halkların bağımsız ve özgür bir şekilde yaşamasını arzulamıştır. İngiliz mandası altındaki Irak'ın, Fransız mandası altındaki Suriye'nin, o dönemlerde toprakları yavaş yavaş sömürülmeye başlayan Filistin'inin bağımsızlığı için sömürgeci devletlere beyitleriyle savaş açmıştır.

Kâzîmî'nin siyasi görüşü Arap milletini içinde bulunduğu uyuşukluktan uyandırmaya ve bağımsızlık için sömürge güçleriyle mücadeleye yoğunlaşmıştır. Kendisini, sömürülenin verdiği zararları, yol açtığı rezaletleri, yaptığı sahtekarlıkları duyurmaya, insanlara yaşattığı utançları gün yüzüne çıkarmaya adanmıştır. Ülkesinde kurulan tuzaklarla halkının bütün birikimlerinin yok olduğunu, fakirlik ve sefalet içinde bir yaşama mahkûm bırakıldığını bütün gerçekliğiyle dile getirmiş; ancak ilimle, güçle, birlik içinde verilen bir mücadeleyle sömürülenin karşısında durulacağını haykırmıştır.<sup>47</sup> Sadece halkı bağımsızlığa teşvik etmemiş, aynı zamanda bağımsızlık için gerek Irak'ta gerekse diğer Arap ülkelerinde çaba gösteren kişilere övgüler dizmiş, bu uğurda düzenlenen konferanslara katılarak insanları bilinçlendirmeye çalışmıştır. Kâzîmî'nin özgürlüğe olan tutkusu öylesine güçlü olmuştur ki, bir barakada özgürce yaşamayı gösterişli saraylarda yaşamaktan üstün tutmuştur:<sup>48</sup>

مِنَ أَنْ أَعِيشَ الْيَوْمَ بَيْنَ قُمْسُورِ	الْكُوخِ أَهْنَأُ لِي وَنَفْسِي خُرَّةَ
لَلْمَوْتِ أَوْ لِمِنْ حَيَاةٍ بُسُورِ	أَعِيشُ وَالْأَوْطَانَ لَيْسَتْ خُرَّةَ
مِنْ عَذَلٍ عَادِلَةٍ وَعُذْرٍ عَدِيدِ	خِرْتِ الْمَمَاتِ عَلَى الْحَيَاةِ تَخْلُصًا
مَأْوَى لِسَطَاةٍ وَهَمَى لِمُغِيرِ	مَنْ وَدَّ يَوْمًا أَنْ يَرَى أَوْطَانَهُ

*Bir barakada özgürce yaşamak daha güzeldir, saraylar içinde yaşamaktan.*

*Yaşamış olur muyum vatanım tutsakken; evladır ölüm, yok olmuş bir hayattan.*

*Hayata tercih ettim ölümü, kurtulmak için af dileyenin affından, kınayanın azarından.*

*Kim hoşlanır vatanın soyguncular yuvası, saldırganlar yurdu olduğunu görmekten.*

Kâzîmî Filistin, Irak, Suriye gibi bölgelerdeki Arapların yanında olmuş, sömürge güçleri ve ihanet içinde olan idareciler tarafından onlara dayatılan yaşamların acılarını paylaşmıştır. Bağımsızlık için şehit düşenlere kederlenip, bu uğurda savaşanlar için kaygılarını dile getirmiştir.<sup>49</sup> Bu doğrultuda Fransız sömürgesi altında bağımsızlık mücadelesi veren Suriyelilerin yaşadıklarını, çektiği sıkıntıları birçok şiirinde dile getirmiştir. Düzenlenen kongrelere katılarak bu halkın yanında olduğunu, Fransızların manda hükümeti kisvesi altında bölgedeki sömürgeciliğini, halkın bu sömürgecilğe karşı direnişini şiirlerine taşımıştır. Hatta Fuad Yusuf Selim (1893-1925) gibi Fransız sömürmesine karşı direniş gösteren ve bu uğurda ölen lider şahsiyetlere mersiyeler dizmiştir. Aynı şekilde Filistin'in özgürlüğü için mücadele eden Filistin halkına ve Filistin Heyeti'ne daima desteğini göstermiştir. 1921 yılında Mısır'ı ziyarete gelen Filistin

47 el-Ensârî, *Erba 'tu eyyâm ma'a Şâ'iri'l-'Arab 'Abdulmuhsin el-Kâzîmî*, 87.

48 el-Kâzîmî, *Divânü'l-Kâzîmî 'şa'iru'l-'Arab*, 1: 230.

49 Ğayyâd, *Şâ'iru'l-'Arab Abdulmuhsin el-Kâzîmî 'hayatuhu ve şî'ruhu*, 136.



Heyeti'ne irticalen söylediği *Filistin İnne 'l-Kasde Lâ Yetehavvel* (Filistin, Hedef Sabittir) adlı kasidesinden bazı beyitlerinde şöyle söylemiştir:<sup>50</sup>

فَلَيْسَ يَسْأَلُ الْقَصْدَ مَنْ لَيْسَ يَعْمَلُ	فَلَسْطِينَ لَا تَلْوِي عَنِ الْقَصْدِ وَأَعْمَلِي
فَكَيْفَ وَهَذَا الظُّلْمُ لَا يُنْحَمَلُ	فَلَسْطِينَ شَاءَ الظُّلْمُ أَنْ تَتَحَمَلِي
لَهُ مُرْبِعٌ فِي كَلْبٍ قَلْبٍ وَمَنْزِلُ	فَلَسْطِينَ سَأَرَى وَفَدَاكَ الْيَوْمَ نَازِلُ
فَإِنَّ جَمِيعَ الْعَرَبِ فِيكَ تُمْتَلُ	أَوْفَدَ فَلَسْطِينَ الَّذِي لَسْتُ وَاحِدًا

*Filistin, vazgeçme amacından, çalış; ancak çalışan amaca ulaşmış olur.*

*Zulüm boyun eğmeni istiyor, nasıl olacak, bu zulüm dayanılmazken.*

*Bütün kalplerde yeri olan heyetinin bugün buraya geldiğini görüyorum.*

*Filistin heyeti! Hiçbir zaman yalnız değilsin, bütün Araplar seninle birlikte.*

Başta Araplar olmak üzere sömürge altındaki Müslüman halkları bağımsızlık mücadelesine çağıran Kâzımî, bu amaç için duyarsız kalanlara, mücadele etmeyenlere de sitem etmiştir. Milletinin manda yönetimlerine boyun eğdiğine, bağımsızlık uğruna hiçbir şey yapmadığına, bütün bunların aksine geçmişle övünmek gibi tutum ve davranışlar içerisinde olduğuna tanıklık etmiş ve bunlara yönelik sitem dolu beyitler kaleme alarak halkının bir an önce içinde buldukları uyuşukluktan kurtulması gerektiğini söylemiştir. Çünkü ona göre Irak, Suriye ve diğer birçok Arap coğrafyasında yaşayan bazıları, içinde buldukları durumdan bihabermiş gibi davranmakta ve bu kötü vaziyete karşı durmak için harekete geçmemektedir. Aslında onun sistemi sömürge güçleri karşısında sömürülen halkların çaresizce bekleyişinedir. Nitekim şu beyitlerinde bütün Doğu halklarına sitemini şöyle dile getirmiştir:<sup>51</sup>

مِنَ الْقَرِيبِ فَوَقَّكُمْ طُغُوبُ	فَمَا لَطُوبُكُمْ قَصُورَتْ وَطَالَتْ
وَتَعْلُو هَامَكُمْ مِنْهَا الْعُجُوبُ	تَطُولُ جِبَالِكُمْ مِنْهَا الرَّوَابِي
وَمَنْهَجِكُمْ إِلَى الْعُلْيَا حَيْبُ	رَضِيْتُمْ بِالْفُعُودِ عَلَى الدَّنَايَا
وَعَنْ حِطِّ الْفَخَارِ لَكُمْ نُكُوبُ	تَرُومُونَ الْفَخَارَ عَلَى الْأَعْيَادِي
وَعَارُ الْإِخْتِلَالِ بِكُمْ لَصِيْبُ	وَتَرْجُونَ الْخِلَاصَ مِنْ إِخْتِلَالِ
وَقَدْ عَلَّقْتِ مِنَ الْأَسَدِ الثُّيُوبُ	كَمَا يَرْجُو الْقَرِيسُ خِلَاصَ نَفْسِي

*Niçin ipleriniz kısaldı ve Batılının sizin üzerinize ipleri uzadı.*

*Küçük tepeler dağlarınızı aştı, ayak takımları liderlerinizi geçti.*

*Yükseklere gitmeye yolunuz açıkken, değersiz şeylere razı geldiniz.*

*Övünülecek şeylerden sapmışken, düşmana karşı övünmeyi dilediniz.*

*İşgalin utancı yakanıza yapışmışken, ondan kurtulmayı umdunuz.*

*Aslanın dişleri arasında sallanan avın, canını kurtarmayı umduğu gibi.*

Sömürgeciliğin her türlüüne karşı olan Kâzımî manda hükümetlerine de şiddetle karşı gelmiş, manda yönetim şeklini gasp etmeye, sömürgeye benzetmiştir. Öyle ki, Fransa'nın Suriye'deki manda yönetiminden bahsettiği bazı beyitleri şöyledir:<sup>52</sup>

50 el-Kâzımî, *Divânu'l-Kâzımî 'şa'iru'l-'Arab'*, 2: 233.

51 el-Kâzımî, *Divânu'l-Kâzımî 'şa'iru'l-'Arab'*, 1: 69.

52 el-Kâzımî, *Divânu'l-Kâzımî 'şa'iru'l-'Arab'*, 2: 166.

رَأَى لِأَطْمَاعِهِمْ سَاسًا سَاقِيْمًا  
وَزِدَّدَتْ صَوْتَهُ الرَّخِيمَةَ  
عَادَ بِهِ حَقًّا هَضِيمَةَ  
نَرَى لَكُمْ بَيْنَنَا لُزُومًا  
صَحَّتْ فَرَنْسَا لَكِنْ أَرْتَنَا  
بِنَعْمَةٍ الْإِنْتِيْدَابِ غَتَّتْ  
أَذَا إِنْتِيْدَابٌ أَمْ إغْتَصَبَتْ  
لَا تُزْمُونَنَا بِكُمْ فَاسْتَنَا

*Uyandı Fransa ancak gösterdi bize açgözlülüğünün hastalıklı olduğunu.*

*Manda yönetimiyle terennüm etti ve (o güzel) kadife sesi yankılandı.*

*Bu bir manda yönetimi mi yoksa gasp mi, haklarımızı alıp götürdü.*

*Bizi kendinize mecbur etmeyin, kendimizde size karşı bir mecburiyet görmüyoruz.*

Kâzîmî, Doğu toplumlarının birçoğuna musallat olan Batı sömürgesini iyi gözlemlemişti. Hindistan'dan Mısır'a doğudaki ülkelerin birçoğunu dolaştığı için sömürge altında harap olmuş toprakları yakından görme fırsatı yakalamıştı. Dolayısıyla şiirlerinde insanların neler çektiğini, nasıl ezildiklerini, sahip oldukları maddi-manevi değerlerin sömürgeciler tarafından nasıl gasp edildiğini bütün gerçekliğiyle şiirlerine taşımıştır. Bu ülkelerin yaşadığı zulmü şöyle betimlemektedir:<sup>53</sup>

وَأَهْلُكُمْ غَدَاؤُا غَدَاؤُا  
وَأَهْلُكُمْ غَدَاؤُا غَدَاؤُا  
وَأَهْلُكُمْ غَدَاؤُا غَدَاؤُا  
وَأَهْلُكُمْ غَدَاؤُا غَدَاؤُا  
وَأَهْلُكُمْ غَدَاؤُا غَدَاؤُا  
وَأَهْلُكُمْ غَدَاؤُا غَدَاؤُا  
وَأَهْلُكُمْ غَدَاؤُا غَدَاؤُا  
وَأَهْلُكُمْ غَدَاؤُا غَدَاؤُا

*Yaşadıkları yurtlar yerle yeksan olmuş ülkelere ne kadar da yazık!*

*Oraların gökyüzü felaketler yağdırırken yeryüzü hüznler ekiyor.*

*Zulmettiler bu ülkelere, yakıp yıktılar, çoluk çocuk herkesi ve her şeyi yok ettiler.*

*Aç insanlara ölümü tattırırken susamış insanlara kaynar su uzattılar.*

## 4. 2. Bağımsızlık İçin Birlik Çağrısı

Arap toplumunda insanların ruhunda birlik olmayı sağlayan etkenlerden biri de bütün Arapların tek millet olduğu, bütün Arap topraklarının ise tek vatan olduğu inancıdır. Bu inanç Arap milliyetçilik bilinciyle güçlenmiştir.<sup>54</sup> Bu uğurda düşünürlerin, şairlerin, yazarların haykırışları Arap topraklarının her bir köşesinde yükseldiğinde sömürge güçlerine karşı direniş çağrıları da yükselmeye başlamıştır. Arap halkları mücadeleye, özgürce bir yaşama, kendi kendini yönetebilme yolunda çaba sarfetmeye, bağımsızlık ve saygınlığı yeniden kazanmaya çağırılmıştır. Bu çağrılar Mısır'da el-Efgānî, Muhammed Abduh, Sa'd Zağlûl, Ahmed Şevkî gibi şahsiyetlerin sesiyle yükselirken, Şam'da Şekîb Arslan (1869-1946), Halil Mutrân (1869-1949) gibi şahsiyetlerin sesiyle yükselmiştir. Irak'ta ise sömürge güçlerine karşı bağımsızlık ve mücadele ez-Zehâvî, er-Rusâfî ve Kâzîmî gibi dönemin önde gelen şairlerinin kalemlerinden çıkan şiirlerle dile gelmiştir. Bu çağrılar sadece Arap vatanlarını özgürleştirmek için yapılmamıştır, bütün Doğu halklarını sömürgeciliğin, geri kalmışlığın köleliğinden kurtarmak için yapılmıştır.<sup>55</sup>

53 el-Kâzîmî, *Divānu'l-Kâzîmî 'şa'iru'l-'Arab'*, 2: 165.

54 Tefvik Lâzım, *Hareketu'l-tatavvur ve'l-tecdîd fi 'ş-ş-i'ri'l-Iraki'l-hadis*, (Bağdat: Matba'atu'l-İmân, 1971), 149.

55 Sâmi el-Kayyâlî, *Mîne'l-edebi'l-mu'âsir*, (Halep: Dâru'n-Neşri'l-Hadis, 1957), 21-22.

XX. ilk çeyreğinde Osmanlı Devleti zayıflamaya başlayınca Arap toprakları bir bir Batılı devletlerin sömürgesi altına girmeye başlar. Irak ve Filistin’de İngilizler, Suriye’de Fransızlar, Trablusgarp’ta İtalyanlar sömürgelerini kurma girişimlerinde bulunur. Sömürgecilerin bu faaliyetlerine karşı milliyetçi kimliğiyle tanınan Kâzımî, Arap birliği çağrısında bulunur. Bütün Arapların birlik olması gerektiğini, doğudan batıya tek devlet altında toplanmasını savunur; ancak bu şekilde Batı sömürgesinde kurtulabileceğini söyler. Bu doğrultuda Arap milletini mübalağalı bir şekilde över, Arapçılığın yüceltir, Abbasiler döneminde olduğu gibi Arapların güç ve saygınlıklarının tekrar geleceğini dile getirir ve bütün bunları, insanların kalplerine hamasî duygularla yerleştirmeye çalışır. Arapların yekvücut olup güçlenmesini, bu birlik gücüyle her alanda maruz kalınan sömürülmenin sökülüp atılmasını kendisine gaye edinir. Nitekim Kâzımî’nin çağdaşı bazı şairler sömürge güçlerine karşı İslam birliği çağrısında bulunurken o, Arap birliği çağrısında bulunur.

Kâzımî’nin Arap birliği çağrısı onun Şâ’iru’l-‘Arab (Arapların Şairi) lakabını almasını sağlar. Çağdaşı birçok şair, Arap birliği hususunda herhangi bir fikir beyan etmezken o, bu hususta uzun kasideler nazmeder. Dolayısıyla bu lakabı tesadüfen almaz, Arap birliği doğrultusunda gösterdiği büyük çabasının ve bu doğrultuda söylediği şiirlerinin bir karşılığı olarak hak eder. Açgözlü sömürgeci güçler özeldir Irak olmak üzere bütün Arap coğrafyasının kaderiyle oynarken, bütün Arapları bir olmaya davet eder. Öyle ki sömürgeci güçlerin arzuları, Kâzımî’nin kabiliyetini bileyerek onu yeryüzündeki bütün Arapların hakkını savunmaya iter.<sup>56</sup> Nitekim o, Arap ülkelerini birbirinden ayrı tutmaz, hepsine aynı sevgiyle övgüler dizer. Maruz kaldıkları baskı, zulüm, sömürü karşısında onlarla aynı duyguları hissedip, zalime, sömürgeci devletlere karşı şiirleriyle direniş gösterir.<sup>57</sup> Ayrıca Kâzımî, parçalanmışlığa şiddetle karşı çıkar, bağımsızlık ve özgürlük için zalimin karşısında tek vatan, tek bayrak ve tek lider altında olunması gerektiğini dile getirir:<sup>58</sup>

فِي طَرِيقِ الْمَجْدِ خَتَّى نَصْرًا	أُبْهَمَا الْعَزْبُ تَعَالَوْا نَلْتَقِي
سُجَّالِ النَّصْرُ لَهُ إِذْ سُجَّالِ	نَلْتَقِي نَحْنُ لِيَاءِ وَاحِدِ
يَبْعَثُ الْعَزْمَ وَيُخَيِّبِي الْأَمَلَا	نُؤَيِّ الْأَمْرَ فِينَا قَابِلَا
أَوْ دَجَا الْحَطَّابِ أَنْارِ السُّبُلَا	قَابِلَا أَنْ أُجْمِمَ الْأَمْرُ سَطَا
وَيَقِيمُ الْعَزْلَ، أَوْ يَغْتَرِلَا	يَدْفَعُ الظَّالِمَ عَن أَوْطَانِهِ

*Ey Araplar gelin, zafere ulaşana kadar saygınlık yolunda birlik olalım.*

*Buluşalım tek bir bayrak altında ve kazanılacaksa onun için zafer kazanılsın.*

*Kararlılık gösteren ve umut yeşerten bir lider aramızda görevlendirelim.*

*Vaziyet karışık olursa o düzeltsin, kötü durumlarda yollarımıza o ışık saçsın.*

*Zalime karşı vatanını müdafaa edip, adalet inşa etsin ya da çekip gitsin.*

Kâzımî, Arapların da içinde olduğu bütün Doğu halklarının aynı kaderi yaşadığını ve Batılı sömürgeciler tarafından dayatılan aynı yaşamlara mecbur bırakıldıklarını ifade etmektedir.

56 el-Bîr, *el-Kâzımî*, 58.

57 Ğayyâd, *Şâ’iru’l-‘Arab Abdulmuhsin el-Kâzımî ‘hayatuhu ve şî’ruhu’*, 123.

58 el-Kâzımî, *Divânü’l-Kâzımî ‘şa’iru’l-‘Arab’*, 1: 298.

Ona göre Doğu halkları her ne kadar harita üzerinde çizgilerle sınırlar koyulup farklı toprak parçalarında yaşasalar da aslında hepsi aynı acıları paylaşmakta ve aynı sorunlarla mücadele etmektedir. Dolayısıyla kendi milletine yönelik birlik çağrısında bulunduğu gibi farklı topraklarda, farklı gelenek ve kültürlerde yaşayan Doğu halklarının sömürge güçleri karşısındaki gönül birliklerine, kader birliklerine de değinmektedir. Hindistan'dan Afganistan'a, İran'dan Mısır'a zalimin karşısında bir vücut olduklarını, yapılan baskı ve zulme karşı hepsinin aynı acıyı hissettiklerini şiirleriyle dile getirmektedir. Nitekim Kâzîmî'nin Doğuyu bir bütün gibi tasvir etmesinin temelinde; bağımsızlık ve özgürlüğe giden yolda birlik ve beraberliğin olmazsa olmaz bir güç olduğunu yansıtmak vardır.<sup>59</sup>

أَعْضَاءُ إِنْ بَابِعْتَ لَا تُنْقِضُ الْبَيْعَا	كَأَمَّا الشَّرْقُ جِسْمٌ وَالشُّعُوبُ بِهِ
رَأَيْتَ فِي مِصْرَ عُضْوًا يَشْتَكِي الْوَجْعَا	إِذَا إِشْتَكَى عُضْوُهَا الْهِنْدِيَّ مِنْ وَجْعِ
وَجَدْتَ فِي جَلِّقِ طَرْفًا لَهَا دَمْعَا	وَإِنْ تَمَيَّيْتُ فِي بَغْدَادِ ذَا شَجْنِ
رَأَيْتَ فِي فَارِسَ مَنْ يَدْفَعُ الْجِشْمَا	وَإِنْ أَنَاخَ عَلَيَّ الْأَفْعَانَ ذُو جَشْمِ
مِنْ جَانِعِ أَكَلِ الدُّنْيَا فَمَا شَبِعَا	إِنِّي أَعْوُدُ أَذْنَاهُ وَأَبْعُدُهُ

*Doğu bir vücut gibi, halkları birer aza, birlik olduklarında bozulmaz dayanışma.  
Acıdan şikâyet ettiğinde Hindistan, Mısır'ın da şikâyet ettiğini görürsün acıdan.  
Bağdat'ta üzgün birini gördüğünde, bir yüz görürsün Dimaşk'ta gözyaşları akıtan.  
Açgözlü biri Afganistan'ı sömürdüğünde, görürsün İran'da açgözlüye karşı çıkan.  
En yakınından en uzağına Doğuya sığınırım, dünyayı yiyip de doymayan aç kişiden.*

Kâzîmî Mısır'da yaşadığı sürece İngilizlere karşı bağımsızlık mücadelesi veren Mısır halkının daima yanında yer alır, bağımsızlık için birlik çağrılarında bulunur. Mısır'ın bağımsızlığı için büyük mücadeleler veren Sa'd Zağlûl'la dostluklar kurar, onun ölümü üzerine mersiyeler söyler. Ona söylediği Rahele ez-Za'îm (Lider Öldü) adlı bir mersiyesinde vatani savunma ve bağımsızlık için birlik olma konularından şöyle bahseder:<sup>60</sup>

جَيْشًا يَدُودُ عَنِ الْبِلَادِ لَهَا مَا	لَا فَرْقَ مَا بَيْنَ الَّذِينَ تَأَلَّفُوا
فِي نُصْرَةِ الْأَوْطَانِ أَمْ إِسْلَامًا	سَيِّئَانَ كَمَا أَنَّ الَّذِينَ نَصَرَانِيَّةُ
وَلَقَدْ عَبْدْنَا اللَّهَ لَا أَصْنَامًا	إِنَّا إِتَّخَذْنَا دِينَنَا إِسْتِقْلَالَنَا

*Hiçbir fark yoktur, memleketi koruyacak büyük bir ordu kuranlar arasında.  
Din, İslamiyet de olsa Hristiyanlık da olsa eşittir vatanın zaferi uğrunda.  
İstiklalimizi kendimize inanç yaptık, puta tapmadık, kul olduk Allah yolunda.*

Kâzîmî milliyetçi bir şair olmasına ve Osmanlı Devleti'nin politikalarını eleştirmesine rağmen Batılı devletlerle Osmanlı Devleti'nin yaptığı muharebelerde Osmanlı'ya destek verir. Bu muharebelerde Batı'ya karşı İslam sancağının bağımsızlığı adına Osmanlı Devleti etrafında birlik çağrısında bulunur. Osmanlı Devleti'ni İslam dinin koruyucusu olarak niteleyip bu devletin ordusuna övgüler dizer. Bu devletin düşmanını ise bütün Müslümanların düşmanı olarak sayar:<sup>61</sup>

59 el-Kâzîmî, *Divânu'l-Kâzîmî 'şa'iru'l-'Arab'*, 2: 149.

60 el-Kâzîmî, *Divânu'l-Kâzîmî 'şa'iru'l-'Arab'*, 2: 217.

61 el-Kâzîmî, *Divânu'l-Kâzîmî 'şa'iru'l-'Arab'*, 1: 116-117.

فَجُنْدُكَ فِي اهْتِجَاءِ أَسَدِ الْمَلَا حِمِ  
وَأَرْضُكَ مَالِكِي بِالْأَسُودِ الصَّرَاغِمِ  
وَقَائِدُهُ يَوْمَ الْوَعْدَى مِثْلُ (نَاطِلِمِ)  
وَأَلُّ لُؤَيِّ فِي الْبِرِّ زَالٍ وَهَاشِمِ  
رِفَاقِ الْحَوَاشِي وَاضْحَاتِ الْمَبَايِمِ  
خُصُومٌ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ الْأَكْرَامِ

فَلَا تُخَشِّسْ مِنْ جَيْشِ الْعَدُوِّ وَجُنْدِهِ  
وَكَيْفَ يَجُوسُ الذُّبُّ أَرْضَكَ خُلْسَةً  
وَكَيْفَ يَخَافُ الْجَيْشُ نَفْسَ عَقُودِهِ  
أَأَلُّكَ يَا عُثْمَانُ أَمْ أَلُّ يَعْزُبُ  
يُلَاقُونَ عَبَّاسَ الظُّطُوبِ بِأَوْجِهِ  
حُمَاةَ حِمَى الْإِسْلَامِ إِنْ خُصُومَكُمْ

...

*Düşmanın ordusundan ve askerinden korkma, senin askerin cenk aslanlarıdır savaşta. Senin toprağın aslanlarla doluysen, nasıl olurda kurt gizlice gezinir senin toprağında. Ordu nasıl korkar birliklerin dağılmasından, Nâzım<sup>62</sup> gibi bir komutan varken başında. Ey Osman! Senin ailen mi yoksa Ya 'rub'un, Luey'in ve Hâşim'in ailesi mi savaşta, Canı gönülden ve güler bir yüzle karşılılık veriyor çatık kaşlı (amansız) düşmana?*

...

*Ey İslam dinin hamileri (Osmanoğulları)! Sizin düşmanınız bütün Müslüman halklarının düşmanıdır:*

## Sonuç

XX. yüzyılın çalkantılı geçen ilk çeyreğinde başta Irak coğrafyası olmak üzere bütün Arap coğrafyasında siyasî ve toplumsal birçok hadise meydana gelmiştir. Yazın dünyasına çeşitli yönleriyle yansıyan bu hadiseler şiir olmak üzere edebiyatın da birçok türünde kendine yer edinmiştir. Dönemin birçok şairi yaşadıkları toplumun bu hadiseler neticesindeki sorunlarını yakından irdeleyen, çözüm yolları gösteren, halkı daha fazla merkeze alan beyitler kaleme almıştır. Bu şairler genel itibarıyla “sanat toplum içindir” anlayışını benimseyerek halkçı kimlikleriyle ön plana çıkmıştır. Iraklı şair Abdulmuhsin el-Kâzımî de bu şairler arasındadır. Kâzımî yaşadığı dönemde çağdaşı birçok şair gibi Arap halklarının birçok meselesini ele alsada da şiirlerini incelediğimizde en fazla vatan ve bağımsızlık temaları üzerine eğilim göstermiştir. Bunun yegâne sebepleri arasında; şairin vatanından uzak gurbette yaşaması, milliyetçi kimliğinin ağır basması ve yaşadığı dönemde Irak, Suriye, Mısır ve Filistin gibi Arap topraklarının Batı sömürmesine girmesi sayılabilir. Bu doğrultuda vatan ve bağımsızlık uğruna sarf edilen her çabaya övgüler yağdırır, yapılan kongrelere katılır ve bütün Arap halklarını tek vatan ve tek bayrak altında toplamaya, bu şekilde bağımsızlık mücadelesi vermeye davet eder. Bu daveti Arap milletiyle sınırlı kalmaz, bazen bütün Doğu milletlerine yönelik olur.

Kâzımî'nin vatan ile ilgili söylediği şiirlerinin genel itibarıyla iki tema etrafında cereyan ettiği gözlemlenmiştir. Bunlardan biri vatana özlem diğeri ise vatan için şehit olma. Vatana özlem teması Mısır'a zorunlu göç etmesiyle şiirlerinde belirgin olmaya başlamıştır. Zira Irak'ta kaleme aldığı şiirlerinde bu temayı dair beyitler bulunmamaktadır. Bu şiirlerinde Bağdat'a, Kerh şehrine, dostlarına, çocukluğuna, anılarına olan özlemine hüznün ve keder dolu beyitlerle dile getirmiş ve bu şiirleriyle özlemine hafifletmeye çalışmıştır. Vatan için şehit

62 Hüseyin Nâzım Paşa (1853-1913), I. Balkan Savaşı'nda Osmanlı ordusunun Başkomutanı.

olma temasında ise vatan kavramı Irak'la sınırlı kalmayarak bütün Arap topraklarını bazen de Müslüman topraklarını kapsamıştır. Bu tema çerçevesinde bütün Arap coğrafyasının tek vatan olduğunu zikrederek şehitlik, şehadet kavramlarını yüceltmış ve insanları vatan için şehit olmaya çağırmıştır. Çünkü ona göre ölüm, başkası tarafından sömürülmekten ya da onun boyunduruğu altında yaşamaktan daha evladır. Öyle ki savaş esnasında vatani için şehit olmayan kişilere yönelik eleştirilerde bulunarak onlara yönelik küçümseyici davranış ve tutum içerisinde olmuştur. Bütün bunlar şairin milletine ve vatanına sevgisinin bir sonucu olarak şiir beyitlerine yansımıştır.

Kâzîmî, şiirlerinde bağımsızlık temasını da sıklıkla ele almıştır. Bu beyitlerinde genel itibarıyla Arap halklarını bağımsızlık için mücadele etmeye çağırmış, ancak birlik olduğunda bağımsızlığın elde edilebileceğini söylemiştir. Bu beyitleriyle halk kitleleri üzerinde belirleyici ve yönlendirici bir güç elde ederek Batılı devletlerin manda yönetimi ilan ettiği birçok Arap ülkesinin bağımsızlık mücadelesine destek vermiş, elde ettiği bu gücü bu yolda kullanmıştır. Nitekim şair, manda yönetimlerine eleştirilerde bulunarak Fransız mandası altındaki Suriye ve İngiliz mandası altındaki Filistin halklarının bağımsızlık çabaları çerçevesinde düzenledikleri konferanslara davetli olarak katılıp insanları bağımsızlığa davet etmiştir. Kâzîmî her ne kadar Araplara çağrıda bulunsun da aslında sömürge altındaki bütün halkları birlik olmaya davet etmiştir. Çünkü ona göre bu halklar aynı kaderleri, aynı acıları yaşamaktadır ve bu yüzden Batılı sömürge güçleri karşısında birlik olunması gerektiğini savunmaktadır. Öyle ki bu bakış açısıyla Osmanlı Devleti'ne Batılı devletlerle girdiği Trablusgarp ve Balkan Savaşları'nda destek vererek bütün Müslüman halkların bu devletin yanında Batılı güçlere karşı birlik olması gerektiğini dile getirmiştir.

Kâzîmî bağımsızlık temalı beyitlerinde sömürge altındaki Doğu halkların yaşadığı zorlukları, sömürülenin yarattığı sosyolojik ve psikolojik tahribatları realist bir şekilde yansıtmıştır. Nitekim o, Hindistan, İran, Mısır gibi birçok ülkede bulunmuş, sömürge güçlerinin bu topraklarda yaptığı tahribatlara yakından şahit olmuştur. Dolayısıyla şiirlerinde bağımsızlık için birlik olmaya ve bağımsızlık kavramına dikkat çekmiştir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Ali, Abdurrahim Muhammed. *el-Kâzîmî şâ'iru'l-kifâhi'l-'Arabîyyi'l-hâlid*. Necef: Matba' tu'l-Garî'l-Hadîse, 1961.
- Basrî, Mîr. *'A'lamu'l-edeb fi'l-Iraki'l-hadis*. Londra: Dâru'l-Hikme, 1994.
- Battî, Rafa'îl. "Mukaddime". *Divânu'l-Kâzîmî 'şa'iru'l-'Arab'* içinde. nşr. Hikmet Çadircı. 1-10. İskenderiyye:

- Dâru İhyâ'î'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1948.
- Batfî, Rafa'il. *el-Edebu'l-'asri' fi'l-Iraki'l-'Arabî 'el-kısmu'l-evvel manzûm'*. Mısır: Hindâvî, 2017.
- el-Bîr, Mehdî. *el-Kâzîmî*. Bağdat: Matba'atu'z-Za'îm, 1961.
- el-Cuyûsî, Selma el-Ḥadrâ'u. *el-İtticâhât ve'l-harekât fi's-şî'ri'l-'Arabiyyi'l-hadîs*. Trc: Abdulvahid Lu'lu'e. Beyrût: Merkezu Dirasatî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2007.
- ed-Debbâğ, Abdülkerim. *Mevsû'atu's-şu'arâi'l-Kâzîmiyyîn*. Irak: el-'Atabetu'l-Kâzîmiyyetu'l-Mukaddese, 2014.
- el-Ensârî, Abdulkuddus. *Erba'tu eyyâm ma'a şâ'iri'l-'Arab 'Abdulmuhsin el-Kâzîmî'*. By., 1968.
- Ğayyâd, Muhsin. *Şâ'iru'l-'Arab Abdulmuhsin el-Kâzîmî 'hayatuhu ve şî'ruhu'*. Bağdat: Dâru'l-Hürriyet li't-Taba'a, 1976.
- el-Hayyât, Celâl. *eş-Şî'ru'l-Iraki'l-hadîs 'merhaletun ve ta'avvurun'*. Lübnan: Dâru'r-Râ'idi'l-'Arabî, 1987.
- İzzeddin, Yusuf. *eş-Şî'ru'l-Irakiyyu'l-hadîs ve 'esru'l-tayyârâti's-siyasiyye ve'l-ictimaiyye fihî*. Bağdat: Matba'atu Es'ad, 1379/1960.
- İzzeddin, Yusuf. *Şu'arâ'u'l-Irâk fi'l-karni'l-'işrîn*. Bağdat: Matba'atu Es'ad, 1388/1969.
- el-Kayyâlî, Sâmî. *Mine'l-edebi'l-mu'âsir*. Halep: Dâru'n-Neşri'l-Hadîs, 1957.
- el-Kâzîmî, Abdulmuhsin. *Divânu'l-Kâzîmî 'şa'iru'l-'Arab'*. Thk: Hikmet Çadırcı. İskenderiyye: Dâru İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1948.
- el-Kâzîmî, Abdulmuhsin. *Divânu'l-Kâzîmî 'şa'iru'l-'Arab'*. Thk: Hikmet Çadırcı. Dimaşk: Matba'atu İbn Zeydün, 1940.
- Lâzım, Tevfik. *Hareketu't-tatavvur ve't-tecdîd fi's-şî'ri'l-Iraki'l-hadîs*. Bağdat: Matba'atu'l-Îmân, 1971.
- el-Mağribî, Abdulkadir. "Mukaddime". *Divânu'l-Kâzîmî 'şa'iru'l-'Arab'* içinde. nşr. Hikmet Çadırcı. 11-17. İskenderiyye: Dâru İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1948.
- Mihâîl, Sa'd. *Adâbu'l-'asr fi's-şu'arâ'i's-Şâm ve'l-Irâk ve Mısır*. Mısır: Matba'atu'l-Umrân, ty.
- Muttakî, Emîr Mukaddem. *eş-Şehâdetu ve's-şehîd fi's-şî'ri'l-'Arabiyyi'l-mu'âsir'*. *Afâku'l-Hadârati'l-İslâmiyye: Akâdemîyyetu'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'd-Dirâseti's-Sekâfe Dergisi*. 14/1 (2011): 85-116.
- Şaban, İbrahim. "XIX. Yüzyıl Osmanlı Irak'ında Edebi ve Kültürel Çevre". Doktora tezi. İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Yakub, 'İmîl Bedî'. *Mu'cemu's-şu'arâ'i munzu bed'i 'aşri'n-nahda*. Beyrût: Dâru Sâdir, 2004.
- ez-Ziriklî, Hayreddîn. *el-'A'lâm*. 8 cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.





## Yûsuf el-Ĥâl'in Şiirlerinde Din ve Mit\*

### Religion and Myth in the Poetry of Yûsuf al-Kĥâl

Gamze YÜCETÜRK KURTULMUŞ<sup>1</sup> 



\*Bu makale, Ardahan III. Uluslararası Mitoloji Sempozyumu'nda sunulan sözlü bildirinin genişletilmiş halidir.

<sup>1</sup>Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Ardahan, Türkiye

ORCID: G.Y.K. 0000-0002-6261-5858

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Gamze YÜCETÜRK KURTULMUŞ (Dr. Öğr. Üyesi),  
Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili  
ve Belagati Anabilim Dalı, Ardahan, Türkiye  
E-posta: gamzeyuceturk@ardahan.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 05.01.2023  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
13.01.2023  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
28.01.2023  
**Kabul/Accepted:** 13.02.2023

**Atıf/Citation:** Yuceturk Kurtulmus, Gamze.  
"Yûsuf el-Ĥâl'in Şiirlerinde Din ve Mit." *Şarkiyat  
Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023),  
133-154.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1229692>

#### ÖZ

Lübnan'ın önde gelen şairlerinden Yûsuf el-Ĥâl, Temmûzî şiir hareketinin beş şairinden biridir. O, Amerikan ve Batılı şairlerin şiirlerinden yaptığı çevirilerle bu hareketin temellerinin atılmasında yol gösterici olmuştur. Arap dünyasının içinde bulunduğu sosyo-politik çöküntü durumunun benzerlerini ve bu durumdan kurtulmanın yollarını özellikle T.S. Eliot'ın *The Waste Land* (Çorak Ülke) şiirinde gören Temmûzî şairler, geleceğe dair umutludur. Böylece şiirlerinde yeniden dirilişe inanma, en belirgin özellik olmuştur. Diğerlerinde olduğu gibi el-Ĥâl'in şiirlerinde de bereket tanrısı Temmûz mitinin işlevi; diriliş ve yeniden doğuşu ifade etmek olarak görülmüştür. Temmûzî şairler, bu miti Eliot, Sir James Frazer gibi Batılı isimlerin öncülüğünde kendi kültürlerinden efsanelerle harmanlayarak eserlerine konu edinmişler ve mitolojik öğelere yeni anlamlar yüklemişlerdir. Asur, Babil ve Yunan medeniyetlerine ait mitlerden beslenen Yûsuf el-Ĥâl'in şiirlerinde Eski ve Yeni Ahit'e göndermeler de sıkça görülmektedir. Özellikle bu çalışmada ele alınacak olan *el-Bi'ru'l-Mehcûra* (Terk Edilmiş Kuyu) adlı şiir seçkisinde İnsan-Mesih-Temmûz-Tanrı denklemi ile din ve mit ilişkisini ortaya koyar. Bunun yanı sıra şiirlerinde sıklıkla görülen ekme ve şarap kavramları kimi zaman eleştiri kimi zaman umut vermek amacıyla kullanılır. Çalışmada el-Ĥâl'in hayatı ve içinde yer aldığı şiir hareketinden kısaca söz edilecektir. Ardından 1958 yılında yayımlanmış söz konusu seçkide geçen Mesih, ekme, şarap, Habil, Kabil, İbrahim gibi dinî semboller ve Temmûz, Adonis, Astarte, Baal gibi mitolojik unsurlar; ölüm, diriliş, yeniden doğuş ve bereket kavramları kapsamında yorumlanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Yûsuf el-Ĥâl, Eski-Yeni Ahit, Din, Mit, Modern Arap Şiiri

#### ABSTRACT

Yûsuf al-Kĥâl is one of Lebanon's leading poets as well as one of the five poets of the Tammûzî Movement. Al-Kĥâl guided the foundations of this movement with his translations of the poetry of American and Western poets. The Tammûzî poets viewed the similarities in the sociopolitical depression situation with that in the Arab world as well as ways to be free from this situation, especially in T.S. Eliot's poem "The Waste Land," and they were hopeful for the future. Thus, belief in resurrection was the most prominent feature in al-Kĥâl's poems, and the function of the myth of the fertility god Tammûz in al-Kĥâl's poems was, similar to others' works, seen to express resurrection and rebirth. They blended this myth with legends from their own cultures under the leadership of Western names such as Eliot and Sir James Frazer and gave new meanings to mythological

elements. References to the Old and New Testaments are frequently seen in Yūsuf al-Kḥāl's poems, which are fed by the myths of Assyrian, Babylonian, and Greek civilizations. Especially in his poetry collection *Al-Bi'r al-Mahjūra* [The Abandoned Well], which this study will discuss, al-Kḥāl reveals the relationship between religion and myth by equating humans with the messiah and Tammūz with God. The concepts of bread and wine are frequently seen in al-Kḥāl's poems, sometimes to criticize and sometimes to give hope. This study will briefly mention al-Kḥāl's life and the poetry movement in which he took place before going on to interpret within the scope of the concepts of death, resurrection, rebirth, and fertility such religious symbols such as the Messiah, bread, wine, Abel, Cain, and Abraham and mythological elements such as Tammūz, Adonis, Astarte, and Baal that are found in al-Kḥāl's collection that was later published in 1958.

**Keywords:** Yūsuf al-Kḥāl, Old Testament, New Testament, religion, myth, modern Arabic poetry

## EXTENDED ABSTRACT

Born to a Christian family in the Nasara region of Syria in 1917, Yusuf al-Kḥāl went to Beirut for university education and studied philosophy there. He founded his first magazine *Al-Funūn* [The Arts] while he was a student, and his passion for journalism, which had started in this way, continued for many years with various responsibilities such as editor and magazine founder. Adonis, Badr Shakir al-Sayyab, Jabra Ibrahim Jabra, and Ḥalīl Ḥāwī gathered around *Al-Shi'r* [The Poetry] magazine that he founded in Beirut in 1957 and called themselves a poetry community in reference to the magazine. However, one of them, Jabra Ibrahim Jabra, used the title of Tammūzī for these poets. They saw man and nature as alike and thought that their productive power comes from water and soil. While highlighting these motifs in their poems, they included the Sami-origin Tammūz myth, a symbol of continuity and protector of rural life, in Arabic poetry for the first time. The function of the Tammūz myth was to signify resurrection and rebirth in the poetry of these poets, who draw attention to the socio-politically depressing situation in the Arab world and focused on ways to be free of this situation. The Arabs, who'd entered a state of death and sleep, would be resurrected and regain their former glory, just like this mythological hero who was resurrected by the spring rains. These poets found something similar to their own situation in T.S Eliot's poem *The Waste Land*, in which he showed the ways to remove the spiritual depression of the West and how he was not pessimistic about the future. These Tammūzī poets took influence from Eliot while processing religious and mythical elements in their poems.

The point where al-Kḥāl differed from Eliot was his feeling of pessimism and hopelessness. Although the existential philosophy of both poets influenced their poems, the strength of Eliot's belief in God was reflected in his poems as a sense of hope, while al-Kḥāl's belief in God was sometimes in doubt. However, references to the Old and New Testaments are frequently seen in al-Kḥāl's poems. Especially in his poetry collection *Al-Bi'r al-Mahjūra*, which this study will address and in which he reveals the relationship between religion and myth by equating humans, the Messiah, Tammūz, and God.

The three main sources of Tammūzī poetry were mythology, religious narratives, and English poetry led by Eliot. In addition to these sources, al-Kḥāl's poems also contain the thoughts of Anṭūn Sa'āde, the founder of the Syrian Social Nationalist Party (SSNP). Sa'āde's view toward Syrians as carriers of Mediterranean culture and separate from other Arab nations were influential in shaping al-Kḥāl's poetry. For this reason, his most frequently used symbols are sea, water, sand, and ship, as if he wanted to emphasize that his roots belong to the Mediterranean civilization. These also point to rebirth, productivity, civilization, movement, and backwardness.

In addition to the myth of Tammūz and other mythical elements that he worked into under the influence of the West, he made legends of folk heroes such as Gamal Abdel Nasser in his poems and turned them into symbols. He also wanted to reflect the universality of poetry by sometimes bringing together figures from Akkadian, Sumerian, Phoenician, Babylonian, Egyptian, and Greek mythologies in the same poem.

## Giriş

Yûsuf el-Ĥâl (1917-1987), Suriye'nin kuzeyinde yer alan Vadi el-Nasara'da doğmuştur. Nasara adından da anlaşılacağı üzere bölgenin nüfusunun çoğu Hristiyan'dır. Babası Trablus'ta evanjelik kilisesinin papazı iken ilköğrenim eğitimini orada Amerikan okulunda, lise eğitimini ise Halep'te yine bir Amerikan okulunda almıştır. Ardından Beyrut Amerikan Üniversitesi'nden 1942 yılında felsefe alanında lisans diplomasını elde etmiştir ve sonra lisede iki sene ders vermiştir.<sup>1</sup>

1940 yılında *el-Funûn* (Sanatlar) dergisini kurmuş ve 1942 yılında *Şavtu'l-Mer'e* (Kadının Sesi) dergisinin yazı işleri müdürü olmuştur. Birleşmiş Milletler bünyesinde çalıştığı 1948 yılında New York'a taşınmış ve 1955 yılına kadar orada yaşamıştır. Bu süreçte Libya-Cenevre-New York arasında mekik dokurken 1952-1955 yılları arasında New York'ta *el-Hudâ* (Doğru Yol) dergisinin editörlüğünü de üstlenmiştir. 1955 yılında Beyrut'a dönerek Amerikan Üniversitesi'nde iki sene öğretim üyesi olarak çalışmıştır.<sup>2</sup> Fakat gazeteciliğe olan tutkusu onu 1957 yılında Beyrut'ta *Şi'r* (Şiir) dergisini kurmaya yöneltmiştir. Amerikalı eleştirmen ve yazar Robin Creswell'in Beyrut'u "Başlangıçlar Şehri" olarak adlandırdığı çalışmasında bu derginin on bir yıldan fazla bir süre (1957-64; 1967-70) kırk dört sayı yayımlandığını belirtir. Bildiri, eleştiri ve yurtdışından mektuplara yer vermişse<sup>3</sup> de şiire özel bir önem gösteren avangart bir dergidir. Bu sebeple dergide yayımlanacak şiirler bazı prensipler doğrultusunda seçilmekteydi:

"Tek kafiyeli geleneksel biçimden vazgeçmiş olmak. Arap şiiri ile Batı şiiri arasındaki ortak değerleri pekiştirmiş olmak. Lehçeyi de şiir dili olarak kabul etmiş olmak. Böylece bu prensipler derginin yayın politikası olarak belirlendi ve genç şairleri de bu prensiplere teşvik ederek dergide farklı şiir akımlarına yer verdiler."<sup>4</sup>

el-Ĥâl'in 1958 yılında içerisinde Walt Whitman, Ezra Pound ve T. S. Eliot gibi şairlerin olduğu modern Amerikan şiirinden Arapçaya çevirdiği seçkisini yayımlaması ise gelecek Arap entelektüel kuşağına yol göstermiştir. Kendisi de şiirde geleneksel yapıyı kullanmayı azaltarak daha basit dilsel yapılar için şiirde halk lehçesini kullanmayı öneren Lübnanlı sembolist şair Saîd 'Akl'in<sup>5</sup> izinden gitmiştir. Ayrıca eserlerinde Amerikalı şair Ezra Pound'un ve Eliot'ın etkisi açıkça görülür. Böylece şiirlerinde insan ve topluma karşı gösterdiği manevi bakış açısı; eski ve yeni Ahit ile Asur, Fenike, Babil, Mısır ve Yunan mitolojilerinden türeyen sembollerle renklenmiştir.<sup>6</sup>

Yûsuf el-Ĥâl'in kuruculuğunu ve editörlüğünü üstlendiği *Şi'r* (Şiir) dergisinin etrafında toplanan Adûnîs, Bedr Şâkir es-Seyyâb, Cebrâ İbrâhîm Cebrâ, Ĥâlîl Ĥâvî dergiye atfen

1 Yûsuf el-Ĥâl, *Defâtiru'l-Eyyâm: Efkâr 'alâ Varak*, (London: Riad el-Rayyes Books, 1987), arka kapak.

2 el-Ĥâl, *Defâtiru'l-Eyyâm*, arka kapak.

3 Robin Creswell, *City of Beginnings: Poetic Modernism in Beirut*, (Princeton&Oxford: Princeton University Press, 2019), 1.

4 Zafer Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân: Temmüzi Şiir Hareketi*, (Ankara: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2019), 50.

5 Saîd 'Akl (1911-2014): Lübnan Marunilerindedir. Şair, filozof, yazar ve dil reformcusu kimliklerinin yanı sıra Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi (SSMP)'ne bağlıydı.

6 Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân*, 50-51.

kendilerini Şi'r topluluğu olarak adlandırmışlardır. Fakat bu şairler için Temmûzî sıfatını kullanan da yine kendi içlerinden biri Cembrâ İbrâhîm Cembrâ olmuştur. 1958 yılında *Şi'r* dergisinde Yûsuf el-Hâl'in *el-Bi'ru'l-Mehcûra* (Terk Edilmiş Kuyu) şiirine yazdığı eleştiri/inceleme yazısında bu şairlerin ortak özelliğinden bahsederken kendileri için söz konusu sıfatı kullanma sebebi daha iyi anlaşılır. Onlar, insanı ve doğayı benzer göyerek bunların verimlilik güçlerinin su ve topraktan geldiğini düşünürler. Bu motifleri şiirlerinde öne çıkarırken sürekliliğin sembolü ve kırsal hayatın koruyucusu olan Sami kökenli Tammûz mitine Arap şiirinde ilk kez yer veren de onlar olur. Bu yüzden Cembrâ, kendilerinden bu sıfatla söz eder.<sup>7</sup>

Temmûzî şairler terimi daha sonra Arap edebiyatı çevrelerinde kabul görmüş ve diğer edebiyatçı ve eleştirmenler tarafından da kullanılmaya başlamıştır. Temmûzî şiir, biçim ve üslup açısından Batı'dan etkilense de bu hareketi özgün kılan; T.S. Eliot ve Sir James Frazer gibi isimlerden edindikleri Temmûz mitini kendi kültürlerinden efsanelerle, kahramanlarla bütünleştirebilmeleridir. Temmûzî şiirin üç ana kaynağı; mitoloji, dinî anlatılar ve Eliot öncülüğündeki İngiliz şiiridir.<sup>8</sup>

Edebiyat eleştirmenlerinin Temmûzî şairlerin mitolojiye yönelik şiirlerini Eliot'ın *The Waste Land* (Çorak Ülke) adlı şiirine bir öykünme olarak yorumlaması da bu sebeptedir. Eliot, Temmûzî şairlere klasik şiir geleneğini değersizleştirmeden üslup, aruz ve tema yönünden geleneksel Arap şiirinden ayrılmaları yönünde yol göstermiştir. Böylece Temmûzî şairler, konularını retorik kalıplara sıkışmadan daha gerçekçi bir biçimde dile getirmiştir. Çağdaş Batılının kendisini, gerçeği ve Tanrıyı arayışını konu edinen *The Waste Land*'de Eliot, Batı'nın içine düştüğü manevi çöküntüden kurtulmanın yollarını ve geleceğe dair karamsar olmadığını gösterir. Dolayısıyla Temmûzî şairlerin Arap dünyasının içinde bulunduğu siyasi kokuşmuşluğa, Filistin trajedisine ve ruhsal çöküntüye bakışlarının umut içermesi Eliot'ın etkisiyledir. Onun şiirleri ile Temmûzî şairlerin Eliotvari şiirleri arasındaki en dikkat çekici olgu; gelecekte ümit kesmeme ve yeniden dirilişe inanmadır. Bunun bir sonucu olarak inanç, fedakârlık, ölüm ve diriliş gibi temalar bu şairlerin şiirlerinde özel bir anlam yüklenmiştir. Ölüm ve uyku haline girmiş olan Araplar, bahar yağmurlarıyla tekrar dirilen bu mitolojik kahramanlar gibi gün gelecek tekrar dirilecek ve eski görkemli günlerine kavuşacaktır.<sup>9</sup>

Temmûzî şiirin yukarıda sözü edilen kaynaklarına kendi kültürlerindeki folklorik temsilleri de eklemek gerekir. Bu şairler, içinde buldukları baskı rejimlerine kimi zaman bu sembolik maskeler altına gizlenerek kimi zaman da direkt göndermelerle karşı koyarken kurdukları imgelemleri; Lorca, Che Guevera, Allende, Lenin, Cemâl Abdunnâsir ve Cezayirli kadın direnişçi Cemile Bûhayrad gibi 20. yy.ın trajik veya kahraman figürleriyle şekillenir.<sup>10</sup>

7 Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân*, 55-56.

8 Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân*, 56, 58, 60.

9 Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân*, 60-62; Salih Tur, "Çağdaş Arap Şiirinde Temmûz Şiir Hareketi", *Ekev Akademi Dergisi*, 36 (2008), 357; Ghanim Samarraï, "Rejuvenating T.S. Eliot' the Waste Land", *Canadian Review of Comparative Literature*, 41/2 (2014), 113.

10 Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân*, 245-246.

el-Ĥâl'in şiirlerinin ise diğer Temmûzî şairlerinkinden farklı olarak başka bir kaynağı daha vardır ki o da SSMP'nin<sup>11</sup> kurucusu Anġûn Sa'âde'nin düşünceleridir. Sa'âde'nin Suriyelileri diğer Arap milletlerinden ve onların kültüründen ayrı tutarak Akdeniz kültürünün taşıyıcıları olarak görmesi; el-Ĥâl'in şiirlerini şekillendirmede etkili olmuştur.<sup>12</sup>

Onun mitleri kullanmada ustalaştığı seçkisi *el-Bi'ru'l-Mehcûra*'da sosyo-politik sorunları dile getirme, kültürel benliği canlandırma ve manevi kayıptan kurtuluşa bir yol gösterme amacıyla kullandığı mitolojik unsurları ve dinî sembolleri işleyiş biçimi iki başlık altında ele alınacaktır.

### 1. *el-Bi'ru'l-Mehcûra*'da Dinî Anlatılar

Temmûzî şairlerin genel özelliğinin bir sonucu olarak dinî semboller şiirlerindeki yeniliğin bir parçasıdır. Bu yüzden kendi inançları her ne olursa olsun bu şairler üç semavi dini de ayrıntılı bir biçimde bilirler ve şiirlerinde bu dinlere dair kullanımlar sıklıkla göze çarpar.<sup>13</sup> Bu şairlerin dine bakışı Eliot'inkine benzer. Eserlerinde dini kullanım amaçları bir propaganda yapmak değildir. Ancak edebî eserde dinî şuurun hâkim olması gerekir. Çünkü insanı bir oluş süreci olan hayatta varılacak en son hedefe, gerçek varoluşa, irade hürriyetine götürür<sup>14</sup>. Bu yüzden din, onların şiirlerinde önemli bir unsur olmuştur. el-Ĥâl de şiirlerinde Hristiyanlığa dair semboller ve anlatılar kadar İslam'a ya da Yahudiliğe veya bunların hepsine birden göndermeler yapar. Bu göndermelerle kültürel yoksunluğa, varoluşçu tutuma, yaşam ve ölüm kavramına işaret eder.

Eliot'un *The Waste Land* şiirine «Ezra Pound için» ifadesiyle başladığı gibi el-Ĥâl de *el-Bi'ru'l-Mehcûra* seçkisinin ilk şiiri *Îlâ 'Azrâ Bâund* (Ezra Pound'a) 'u ona atfeder. Ezra Pound'u şiirin tanrısı, ilahi bir güç olarak gördüğü bu şiirde şiir sanatına karşı işlediği günahıtan ötürü Pound'tan af diler ve işlediği günahları örtmek için incir yaprağı ister:

سَأَلْنَاكَ وَرُقَّةَ نَبِينٍ  
فَإِنَّا عَرَاءُ، عَرَاءُ.  
أَثْمُنَا إِلَى الشَّعْرِ، فَاغْفِرْ لَنَا  
وَرَدَّ إِلَيْنَا الْحَيَاةَ.<sup>15</sup>

*Sana bir incir yaprağı sorduk  
Çünkü biz çıplamız, çıplak.  
Günah işledik şiire karşı, affet bizi  
Ve geri ver bize hayatı.*

11 SSMP: Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi. Bugünkü Suriye, Lübnan, Irak, Kuveyt, Ürdün, Filistin, İsrail, Kıbrıs, Sina, Hatay ve Kilikya dahil olmak üzere, Bereketli Hilal'i kapsayan, coğrafi sınırlara sahip bir Büyük Suriye ulus devletinin kurulmasını savunur.

12 Joseph Zeidan, "Myth and Symbol in the Poetry of Adūnis and Yûsuf al-Khāl", *Journal of Arabic Literature*, 10 (1979), 71.

13 Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân*, 329.

14 Metin Hakverdioğlu, "Thomas Stearns Eliot ve Divan Şairinin Ortak Dünyası", *Turkish Studies*, 4/2 (2009), 604.

15 Yûsuf el-Ĥâl, *el-'A mâlu 'ş-Şi'riyetu'l-Kâmile*, ( Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1979), 197.



Eski Ahit Yaratılış bölümünde ve Tâ-Hâ suresi 121. ayette yasak elmayı yemelerinin ardından çıplak kalan Âdem ile Havva'nın incir yaprağıyla<sup>16</sup> (Kur'ân meallerinde “cennet yaprağı” olarak geçer) örtünmesine göndermede bulunan el-Ĥâl için de yasak elma Arap şiirinin mevcut durumudur ve Arap şiirinin bu kötü durumundan sorumlu olanlar da günahkârdır. Öyle ki el-Ĥâl, *Defâtiru'l-Eyyâm* (Günlerin Defterleri) adlı eserinde Arap edebiyatının hem yapısal hem anlamsal bir kriz döneminde olduğu<sup>17</sup> üzerine düşüncelerini felsefi bir yaklaşımla dile getirmiştir. el-Ĥâl'in Arap toplumunun kültürel kaybına dair endişeleri ve hisleri ise en açık bir biçimiyle bu şiirine taşınmıştır.

Belki de Arap şiirinin gelişimindeki yetersizliklerden kendisini ve Arap şairleri sorumlu tuttuğundan ve kendilerini günahkâr gördüğünden Hristiyan geleneğinde utancın sembolü olan incir yaprağına ihtiyaç duymuştur. Günahlarının bedelini ödemeye hazır olduğunu ise yine Eski Ahit'e göndermelerle ifade eder:

لَكَ الْوَعْدُ إِنَّا  
سننبني بدمع الجبين  
عوالم للشعر من عبق  
مفاتيحهن.<sup>18</sup>

*Sana söz: biz  
İnşa edeceğiz alın teriyle  
Anahtarları çölden olan şiir dünyalarını.*

Rab Tanrı, Adem'e verdiği cezayı “Toprağa dönünceye dek ekmeğini alın teri dökerek kazanacaksınız”<sup>19</sup> sözleriyle belirtir. el-Ĥâl de *İnşa edeceğiz alın teriyle anahtarları çöl olan şiir dünyalarını* ifadesiyle şiir sanatını ileri götürmek için, modern Arap şiirinin dünyasını inşa etmek için çalışacağına ve alın teri döküleceğine dair Pound'a söz verir.

Ezra Pound, politik görüşlerinden ve Yahudi düşmanı tutum sergilemesinden ötürü bazı bedeller ödemiştir. Şiirleri ise bir dönem kabul görmemenin de ötesinde okunmamıştır ve şairlik yönü geri planda bırakılmıştır.<sup>20</sup>

جر الحك للأولين  
عزاء و دربُ خلاص لنا.  
إذا صلبوك هناك: اليهود،  
فإنك تُبعثُ حيًّا هنا.<sup>21</sup>

16 “Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi, o da yedi. İkisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar. Bu yüzden incir yaprakları dikip kendilerine önlük yaptılar” (Eski Ahit, Yaratılış, 3).

17 el-Ĥâl, *Defâtiru'l-Eyyâm*, 11.

18 el-Ĥâl, *el-'A'mâlu 'ş-Şi'riyetu'l-Kâmile*, 197.

19 Eski Ahit, Yaratılış 3:19

20 Alec Marsh, *Ezra Pound*, çev. Şahika Tokel, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 11.

21 el-Ĥâl, *el-'A'mâlu 'ş-Şi'riyetu'l-Kâmile*, 197-198.

*Senin ilklerden dolayı yaraların  
Bizim için bir teselli ve kurtuluş yoludur.  
Seni orada çarmıha gererlerse: Yahudiler  
Sen dirilirsin burada.*

Ezra Pound'un İsa Mesih'e dönüştüğü bu dizelerde İsa'nın ölümü insanlığın kurtuluşu için nasıl gerekliyse Ezra Pound'un çektiği sıkıntılarda şiir sanatının kurtuluşu için gereklidir. Yahudi karşıtı olan Pound'u çarmıha gerenler de onlardır ve Pound, çarmıha gerilmesinin ardından onun izinden gidenler için yeniden hayat bulacaktır.

*ed-Dâretu's-Sevdâ'* (Kara Ev) adlı şiire başlığınan da anlaşılan bir karamsarlık duygusu hakimdir. el-Ĥâl, bu şiirde İncil'e<sup>22</sup> göndermede bulunarak karamsarlığını, umutsuzluğunu ve çaresizliğini gösteren bir tablo çizer. Varoluşsal tutumunu ortaya koyarken özgürlük için emek vermek ve acılara katlanmak gerektiğine olan inancı ile peşi sıra gideceği bir İsa ya da Tanrı'ya olan inancı arasında ikilemde kalmıştır.<sup>23</sup>

أتراني أهرج الدار و أمضي،  
«يدفن الأموات موتاهم» و أمضي؟  
أين أمضي؟  
أ إلى المآتم في الغاية و الميت اله؟  
أ إلى العرس، و ما  
في العرس خمراً و مسيحاً؟<sup>24</sup>

*Çıkıp gider miyim evden acaba?  
“Ölüler gömerken ölülerini” gider miyim?  
Nereye giderim?  
Ormandaki cenaze törenine mi? Ölü bir tanrı iken  
Yoksa düğüne mi?  
Düğünde şarap ve İsa yok iken*

Ölümün kaçınılmazlığını vurgulamada el-Ĥâl, birçok sanat dalında da kullanılan Latince bir deyiş *Memento Mori* (Fani Olduğunu Hatırla)'yi şiirine başlık olarak seçmiştir. Şiirde bu deyişin içerdiği “ölümü unutma ve hayatı yaşa” alt anlamın tamamen zıddı bir biçimde yaşam anlamsız geçmiş ve dahası ölüm de dirilişin, “yeniden doğuş” un habercisi olmamıştır. Eliot'ın şiirlerinde görülen ruhsal çoraklık bu şiirde de izleği halindedir.<sup>25</sup>

أما و الآن قد مات، فهل  
تحيا أمانيه؟ تناجيه عروس الجن؟  
تحمراً الثمار الخضر في الوادي؟

22 Başka bir öğrencisi İsa'ya “Ya Rabb, izin ver önce gidip babamı gömeyim” dedi. İsa ona “Ardımdan gel” dedi. “Bırak ölüleri, kendi ölülerini kendileri gömsün. (Matta 8: 21-22).

23 Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân*, 342.

24 el-Ĥâl, *el-'A'mâlu 'ş-Şi'riyetu'l-Kâmile*, 201.

25 Thomas Stearns Eliot, *Çorak Ülke*, çev. Yaşar Güneç, (İstanbul: Yaba Yayınları, 2011), 6.

أيدري النجم؟ يأتيه  
مجوسُ الشرق والغرب؟  
إلهي، أغلق القلب على السرِّ و دعني  
أجمع الذكرى بعيني، بوعي،  
لا لأطويها.  
«حياتي لم تعد شيئاً»  
ثرى موتي هو الشيء؟»<sup>26</sup>

*Ve şimdi o öldü, peki  
Yaşayacak mı arzuları? Fısıldar mı ona cinlerin gelini?  
Kızarır mı vadideki yeşil meyveler?  
Yıldız bilir mi? Gelir mi ona  
Doğu'nun ve Batı'nın Mecusileri?  
Tanrım, kapat kalbi sırra ve izin ver  
Anıları gözlerimin önüne getirmeme, bilinçli bir biçimde,  
Onları katlayıp dürmem için değil.  
“Hayatım bir şey vermedi.  
Acaba ölümüm müdür o şey?”*

el-Ĥâl, “Onları katlayıp dürmem için değil” dizesinde “dürmek” sözcüğüyle Kur’ân’a<sup>27</sup> gönderme yaparak kıyamet gününe işaret etmektedir ve sözcüğün olumsuz halini kullanarak evrenin sonuna hazır olmadığını ifade eder. “Acaba ölen bu (kişi) Tanrı mı?” dizesiyle sona eren şiirin genelindeki hâkim duygu “inançsızlık”, böylece açık bir biçimde ortaya konmuştur.

*el-Hivâru'l-Ezeli* (Ebedî Diyalog) şiirinde ise Arapların üzerindeki ölüm haline bir yakarış vardır. Bu yakarış karşısında sabırlı ve inançlı olunması gerektiği kutsal kitaba göndermelerle ve dinî anlatılarla ifade edilmiştir.

متى تُمحي خطايايانا؟  
متى تُورق الألام المساكين؟  
متى تلمسنا أصابع الشك؟  
أأمواتٌ على الدرب و لا ندري؟<sup>28</sup>

*Ne zaman silinir günahlarımız?  
Ne zaman diner yoksulların acısı?  
Ne zaman dokunur bize şüphenin parmakları?  
Ölüler yolda ve biz bilmiyor muyuz?*

Buradaki şüphenin parmakları ifadesiyle işaret edilen Yuhanna İncili’nin şu bölümüdür:

“...Tomas, İsa geldiğinde onlarla birlikte değildi. Öbür öğrenciler ona, “Biz Rabbi gördük!” dediler. Tomas ise, “O’nun ellerinde çivilerin izini görmedikçe, çivilerin izine parmağım la dokunmadıkça ve elimi böğrüne sokmadıkça inanmam” dedi. Sekiz gün sonra İsa’nın

26 el-Ĥâl, *el-‘A‘mâlu‘ş-Şi‘riyetu‘l-Kâmile*, 215-216.

27 O dehşet günü gökleri yazılı kâğıt dürer gibi düreriz. Yaratmaya başlamadan önceki hale döndürürüz. (Enbiya, 21/104).

28 el-Ĥâl, *el-‘A‘mâlu‘ş-Şi‘riyetu‘l-Kâmile*, 220.

öğrencileri yine evdeydiler. Tomas da onlarla birlikteydi. Kapılar kapalıyken İsa gelip ortalarında durdu, "Size esenlik olsun!" dedi. Sonra Tomas'a, "Parmağını uzat" dedi, "Ellerime bak, elini uzat, böğrüme koy. İmansız olma, imanlı ol!" Tomas O'nu, "Rabbim ve Tanrım!" diye yanıtladı.<sup>29</sup>

Arap toplumunun çektiği sıkıntılar, onları Tanrı'nın varlığından şüphe eder hale getirmiştir ve onlar Tanrı'nın kendilerine dokunarak imanlarını güçlendirmesine, acılarını dindirmesine ihtiyaç duymaktadır. el-Ĥâl, içinde buldukları durum karşısında beklenen mucizeyi ise Eski Ahit'te Musa Peygamberin kayadan su çıkarması anlatısıyla<sup>30</sup> ilişkilendirir. Her olumsuz durum karşısında ilahi bir yardımın olduğunu, Allah'ın yarattıklarını yalnız bırakmayacağını vurgulayan el-Ĥâl, Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın ilk günahı anlatısına da gönderme yapar.

أ عطشان؟ خذ الصخرة و اضربها،  
أ في العتمة؟ دحرجها عن القبر.  
و إما عضك الجوع فهالك المنّ و السلوى،  
و إما صرت عرباناً  
فخذ من ورق التين رداءً  
يستتر الإثم، يواريه عن الناس.<sup>31</sup>

*Susadın mı? Al taşı, vur ona.  
Karanlıkta mısın? Yuvarla mezardan onu.  
Isırursa seni açlık, işte iyilik ve teselli,  
Çıplak kaldıysan,  
Al bir incir yaprağını elbise niyetine  
Örter günahı, gizler insanlardan.*

Toplumun içinde bulunduğu karanlığa rağmen umutsuz ve karamsar olmaması gerektiğini vurguladığı şiirinde sabrı Eyüp Peygamber ile sembolize eder. Çünkü Eski Ahit'te anlatılana göre Tanrı'nın her zaman iyiliği ödüllendirip kötülüğü cezalandırdığı genel kanının aksine iyi ve doğru bir adam olan Eyüp, birçok acı çekmiş ve felakete uğramıştır. Ancak Tanrı'ya iman etmekten vazgeçmemiştir. Arap toplumu da başındaki felaketlerin ancak Tanrı'ya olan inancı ve sabrıyla üstesinden gelebilir.

و في التجربة الكبرى  
تصبر صبراً أيوب و لا تهلع  
إذا ما استفحل الشر:  
صليبُ الله مرفوعٌ على رابية الدهر.<sup>32</sup>

*Büyük deneyimde  
Sabırlı ol Eyüp'ün sabrı kadar, korkma  
Büyüse de kötülük:  
Tanrı'nın haçı yükseliyor zamanın tepesinde.*

29 Yuhanna 20:24-28.

30 Tevrat 20: 7-8

31 el-Ĥâl, el-'A'mâlu 'ş-Şi'riyetu'l-Kâmile, 221.

32 el-Ĥâl, el-'A'mâlu 'ş-Şi'riyetu'l-Kâmile, 221.

el-Ĥâl'in kutsal kitaptan alıntı içeren şiirlerinden biri de *es-Sefer* (Yolculuk) şiiridir. Bu şiirde geçen “Haleluya” sözcüğü; Eski ve Yeni Ahit'te<sup>33</sup> çok fazla tekrarlandığı gibi burada da defalarca tekrarlanmıştır.

و نبدأ السفر:  
هَلُّوِيَا.  
هَلُّوِيَا.  
و في هنيهة تغيب عن عيوننا  
الجبال. و المرافئ الأمان، و المرايع  
المليئة اليبدين بالزهر:  
هَلُّوِيَا.  
هَلُّوِيَا.  
هَلُّوِيَا.  
و نبدأ السفر  
و سيرة الرجوع و الصراع و الظفر.<sup>34</sup>

*Ve başlıyoruz yolculuğa:*

*Haleluya.*

*Ve bir anda gözlerimizden kayboluyor dağlar.*

*Ve güvenli limanlar, çiçeklerle dolu tarlalar:*

*Haleluya.*

*Haleluya.*

*Haleluya.*

*Ve başlıyoruz yolculuğa*

*Ve dönüş, mücadele ve zafer hikâyesine.*

“Rabbe övgüler sun, Rabbe şükredin, şükürler olsun” anlamlarına gelen Haleluya kelimesinde denize açılmanın, medeniyete yolculuk etmenin ve kum/çöl kültüründen kurtulmanın sevinci saklıdır. Bu sevinçten dolayı defalarca Rabbe şükür vardır.

### el-Bi'ru'l-Mehcûra'da Mitik Unsurlar

el-Ĥâl'in ve *Şi'r* topluluğundan diğer şairlerin “Temmûzî şairler” olarak adlandırılmasına sebep olan faktör, şiirlerinde sıklıkla Temmûz mitine göndermede bulunmalarıdır. Arap ulusunun yeniden doğuşunu ve dirilişini simgelemek işlevinde kullanılan bu mitik anlatı Sümer-Babil kökenlidir. Tammûz (Dumuzi)- İştâr (İnanna) mitosuna göre çoban tanrısı Tammûz'un ölümünün ardından onu kurtarmak için sevgilisi göğün kraliçesi İştâr yeraltı dünyasına iner. Onların yeryüzünden ayrılışlarıyla canlılar dünyasında yıkıntı ve kargaşa baş gösterir, doğada verimlilik ve üretkenlik son bulur. Yeryüzüne dönüşleriyle doğa yeniden canlanır.<sup>35</sup>

Temmûzî şiirin en iyi örneklerinden biri olarak kabul gören ve «İnsan=Hz. İsa= Temmûz= Tanrı denkleminin açıkça görüldüğü seçkiye de adını veren *el-Bi'ru'l-Mehcûra* şiirinde

33 Eski Ahit, Mezmurlar Kitabı'nda “Rab'be övgüler sun” şeklinde, Yeni Ahit, Vahiy 18-19'da “Haleluya” şeklinde geçer.

34 el-Ĥâl, *el-'A'mâlu's-Şi'riyetu'l-Kâmile*, 234-235.

35 Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 25, 48.

“kuyu” sembolü ile yeryüzünden yeraltına geçiş, yenilenme, yeniden doğuş olgusu dolaylı olarak aktarılmıştır. Cebrâ İbrâhîm Cebrâ'nın bu şiire dair yorumunda Tanrı'ya dönüş, İsa'ya öykünme ya da insanın tanrılaşması unsurları aynı şeydir. Şiirdeki yeryüzü ve su, Temmûz'un göstergesidir; Temmûz, Hz. İsa'nın; Hz. İsa ise insanın göstergesidir.<sup>36</sup>

عرفت إبراهيم، جاري العزيز، من زمان.  
عرفته بنراً ببيض ماؤها  
و سائر البشر  
تمرُّ لا تشرب منها، لا و لا  
ترمي بها، ترمي بها حجر.<sup>37</sup>

*Tanıdım İbrahim'i, sevgili komşumu, uzun zaman önce.  
Tanıdım onu suyu taşan bir kuyu olarak  
Bütün insanlar  
Geçip giderdi ondan bir su içmeden,  
Ona atmadan, atmadan bir taş bile.*

Şiirin başında 'sevgili komşum' olarak sözü edilen İbrahim, başlı başına bir insandır ama aynı zamanda 'suyu taşan bir kuyu' olması sebebiyle verimliliğin de kaynağıdır. Ancak bu işlevselliği olmayan bir kaynaktır çünkü kuyu terk edilmiştir. İbrahim, aynı zamanda kurtuluşu arayan ve acılar çektiği cehennemden çıkmaya çalışan metruk insanı temsil eder<sup>38</sup> ve bu cehennemde yeni bir başlangıcın, yeni bir hayatın mümkün olabilirdiğini sorgulamaktadır.

«لو كان لي أن أنشر الجبين  
في سارية الضياء من جديد»  
يقول إبراهيم في وريقة  
مخضوية بدمه الطليل،  
«ترى، يحول الغدير سيره كأن  
تبرعم الغصون في الخريف أو ينعقد الثمر،  
و يطلع النبات في الحجر؟  
«لو كان لي،  
لو كان أن أموت أن أعيش من جديد،  
أ تبسط السماء وجهها، فلا  
تمرّق العقبان في الفلاة  
قوافل الضحايا؟  
أ تضحك المعامل الدخان؟  
أ تسكت الضوضاء في الحقول،  
في الشارع الكبير؟  
أ يأكل الفقير خبز يومه،  
بعرق الجبين، لا بدمعة الدليل؟  
«لو كان لي أن أنشر الجبين

36 Cebrâ'dan akt. Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân*, 262; Zeidan, 87.

37 el-Ĥâl, *el-'A'mâlu 'ş-Şi'riyetu'l-Kâmile*, 203.

38 Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân*, 263.

في سارية الضياء،  
لو كان لي البقاء،  
ثرى، يعود يولسيس؟  
و الولد العقوق، و الخروف،  
و الخاطى الأصبب بالعمى  
ليبصر الطريقاً؟<sup>39</sup>

«Açabilseydim alnımı  
Işığın direğinde yeniden»  
Diyor İbrahim  
Dökülen kanıyla boyanmış bir kâğıtta,  
«Acaba dere yönünü değiştirir mi  
Sonbaharda dalların filizlendiği ya da meyvelerin toplandığı gibi,  
Bitkiler taşta belirir mi?  
«Ben olsaydım  
Ben ölüp yaşayacak olsaydım yeniden,  
Güler mi gökyüzünün yüzü,  
Sonra parçalamaz mı kartallar çölde  
kurban kafilelerini?  
Güler mi dumanlı fabrikalar?  
Kesilir mi tarladaki gürlütüleri,  
ya büyük caddedeki?  
Fakir yer mi günlük ekmeğini,  
alın teriyle,  
aşığılanmışlığın gözyaşıyla değil?  
«Açabilseydim alnımı  
Işığın direğinde,  
Ebedi olsaydım,  
Acaba döner miydi Ulysses?  
İtaatsiz çocuk ve koyun,  
Ve kör günahkâr  
görmek için yolu?»

Bu sorularda İbrahim, artık insani niteliklerinden soyutlanarak tanrısallığa doğru yol alır. Sorularına cevap bulabilmesi ve diğer insanların acı çekmemesi için kendisini feda eder, böylece yeniden doğuşu getirecek olan Hz. İsa ya da Temmûz'un ta kendisi olur. Ancak insanlar onun fedakarlığını delilik olarak görür, verimliliğin kaynağından bir su bile içmez ve onu ihmal eder.<sup>40</sup> Bu yüzden “Açabilseydim alnımı Işığın direğinde” dizelerinin tekrarlanmasıyla; kuyu aracılığıyla yeraltından yeryüzüne geçişin, karanlık dünyadan ışıklı dünyaya geçişin, yani yeniden doğuşun artık mümkün olmadığı vurgulanmaktadır.

Sürekliliğin ve verimlilik mitinin açıkça görüldüğü şiirlerinden birisi de *el-Cuzûr* (Kökler) şiiridir. “Kökler” sözcüğüyle hayata, doğadaki varoluşa ve güçlü bağlara işaret eden el-Ĥâl,

39 el-Ĥâl, *el-'A'mâlu 'ş-Şi'riyetu'l-Kâmile*, 203-205.

40 Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân*, 264-265.



şiiirine tıpkı Eliot'ın *The Waste Land* şiirindeki gibi mevsimlerin devirli hareketi ile başlar:

في الصيف تسأل الجذور عن مصيرها،  
و النهر لا يجيبُ:  
غصت به العيون في الجبال أم  
تلقته في الهجير تربة؟ فمن  
يجيب هذه الجذور عن مصيرها؟  
يحضنها في زمن الخريف؟ يدفع عنها  
قسوة الشتاء يا ترى؟<sup>41</sup>

*Yazın kökler kaderini sorar  
Ve nehir cevap vermez:  
Gözler mi onunla dolup taşıtı dağlarda  
Yoksa çölde bir toprak mı onu yuttu? Kim  
Cevap verecek bu köklere kaderleri hakkında  
Kim kucaklayacak onları sonbaharda? Savunacak  
Kışın zulmüne karşı?*

Mevsimlerin devirli hareketi (bitkilerin kışın ölüp baharda canlanması) ile ölen ve tekrar dirilen tanrıya ve verimlilik inançlarına göndermede bulunulur.<sup>42</sup> Burada ise ölen ve tekrar dirilen tanrı Temmûz'u simgelemektedir. Temmûz'un ölü olduğu bu aylarda köklerin kaderi bilinmez. Çünkü yeni hayatın sembolü olan nehir kurumuştur ve köklere cevap veremez. Modern insanın kaybettiği kültürel benliği ve maneviyatı yeniden canlandırmanın yolları üzerine düşünen el-Ĥâl; çözümü geçmişte, atalarını sembolize eden köklerde arar:

الورق الذي يهرُّ جسدُ،  
و السرُّ في الجذور.  
و في الجذور أمسنا،  
و في الجذور غدنا:  
هنا الثمار بلح و برتقال، و هناك  
عنبٌ يعصره السقاةُ خمرًا.<sup>43</sup>

*Düşen yapraklar bir bedendir,  
Ve sır köklerdedir.  
Köklerde bizim dünümüz,  
Köklerde bizim yarınımız:  
Burada hurma ve portakal meyveleri,  
Orada sâkilerin şarap olmak üzere sıktığı üzümle var.*

Düşen yapraklar, yitirilen kültürel benlik ifade edilir. Ancak kültür ağacının yaprakları kışın düşse de kökleri canlı ve güçlüdür ve hayatın öz suyunu hala depoluyordur, hala meyve veriyordur.<sup>44</sup> Yaprakların düşmesi ölümün, ölüm ise dirilişin ve yeniden canlanmanın sembolüdür.

41 el-Ĥâl, *el-'A'mâlu 'ş-Şi'riyetu'l-Kâmile*, 207.

42 Thomas Stearns Eliot, *Çorak Ülke*, 7.

43 el-Ĥâl, *el-'A'mâlu 'ş-Şi'riyetu'l-Kâmile*, 207-208.

44 Zeidan, "Myth and Symbol in the Poems of Adonis and Yousuf al-Kĥal", 88.

Ölüm, el-Ĥâl için yok olmak değildir, ölüm; toprak ananın şefkatli kucağına bir dönüşür.<sup>45</sup> Köklerin devamlılığını sağlayacak bir güçtür.

فنحن يا رفيقي الغريب نعلم الثرى.  
لنا التراب بيتٌ رحيمٌ وكفنٌ،  
و في التراب تهبط الجذور صُخداً.  
فالأرض مولدٌ، حصاذاً.<sup>46</sup>

*Ah benim garip arkadaşım, biz kara toprağı mesken kalarız.  
Bizim için toprak bir merhamet evi ve kefindir;  
Ve topraktaki kökler birer aziz olarak inerler aşığı.  
Dünya bir doğum yeri, bir hasat mevsimi.*

el-Ĥâl, kasvet dolu ve virane haldeki bugünü aşarak ulusunun geçmişteki zengin kültürel mirası ile geleceğe yönelik özlemlerini bir araya getirmeye çalışırken<sup>47</sup> köklerinin izi Asurlulara dek uzanır. Böylece «ölümsüzlüğün sırrına» cevap bulmak amacıyla çıktığı yolculukta Asurluların zalim kralı Sanherib’in şehri Ninova’dan «dostum» diyerek atalarına seslenir:

ها نينوى!  
فاجأني الدليل صائحاً: ها نينوى!  
و مرةً عرفتُ في النقوش  
وجه صاحبي، لمسته براحتي  
قائلاً: «هنا الصدى يطولُ.  
و خاطرُ الذي يمرُّ قطرةً  
يشربها الترابُ،  
يحضنها العبابُ، لا تزولُ.  
ما كان لا يصيرُ،  
لا تنفق البومةُ في دياره  
و لا يحوم حوله الغرابُ.  
كل زمانٍ أبداً،  
و كلُّ رحلةٍ إيابُ.»<sup>48</sup>

*Burası Ninova!  
Şaşırttı beni rehber bağırarak: İşte Ninova!  
Bir kez görmüştüm figürlerin içerisinde  
Bir dostumun yüzünü, dokunmuştum ona sükunetle  
Ve demiştim ona:  
“Burada yankı uzar.  
Toprağın içtiği,  
Selin kucakladığı  
Bir damlası acı olan hatıra silinmez.*

45 Tur, “Çağdaş Arap Şiirinde Temmûz Şiir Hareketi”, 371.

46 el-Ĥâl, *el-‘A‘mâlu‘ş-Şi‘riyetu‘l-Kâmile*, 208.

47 Zeidan, “Myth and Symbol in the Poems of Adonis and Yousuf al-Kĥal”, 88.

48 el-Ĥâl, *el-‘A‘mâlu‘ş-Şi‘riyetu‘l-Kâmile*, 208-209.

*Ne olmayacaktı,  
Baykuş ötmez onun diyarında  
Ve karga uçmaz etrafında.  
Her bir zaman ebedidir  
Her yolculuk bir dönüştür.”*

el-Ĥâl, tarihi kişilik Sanherib’i ve tarihi mekan Ninova’yı efsaneleştirdiği şiirde muhtemelen Sanherib’in Suriye’nin güneyindeki Yahudi Krallıklarına yaptığı saldırılara işaret eder. Zalimliğin sembolü haline gelmiş Sanherib’in bu toprakların insanına çektirdiklerini vurgularken “emir mührü” ifadesiyle Hz. Süleyman’ın yüzüğüne de atıfta bulunur.<sup>49</sup>

و في دمشق أبصرت عيناى سنحريب جاثماً  
و الموت في خيامه،  
و في الطريق ألف شبح و شبح  
و ها هي الوجوه خزفت، قماقم  
و الخاتم اللتيك صدئ،  
و البسطة الريح استحالت طائراً،  
عجلة تدور و الزمان واحد،  
و شهرزاد ما تزال تسرد الحياة هنا حكاية.  
و شهرزاد جسده،  
كالورق الذي يهز، جسده<sup>50</sup>

*...ve Şam'da gördü gözlerim Sanherib'i diz çökmüş halde  
Ve ölüm onun çadırlarında,  
Ve yolda bin bir hayalet  
Ve işte yüzler porselen ve bakır  
Emir mührü paslı  
Ve uçan halı dönüştü kuşa  
Ve döner bir tekerlek ve zaman yegâne  
Ve Şehrazad hala anlatır hayatı bir hikâye gibi  
Ve Şehrazad bir beden  
Düşüp dağılan yaprak gibi bir beden*

Sanherib’in öldürdüklerine karşın ölüm, Sanherib’i ve yanındakileri de bulmuştur. Onun ölümüyle emir mührü paslanmış yani emreden kimse kalmamıştır. Binbir Gece Masallarından alıntılama yaparak uçan halının kuşa dönüşmesiyle ruhun göğe yükselerek ebediyete kavuşması veya insanın özgürleşmesini anlatmaktadır. Zaman döndükçe Şehrazat’ın hikâyeleri bittiğinde masalın orijinal haline göre kendisini bekleyen ölümden kurtulsa da el-Ĥâl için ölüm, kaçınılmazdır ve nihayetinde o da bir bedendir ve yaprak gibi dalından düşecektir.

el-Ĥâl, *ed-Du‘â* (Dua) şiirinde ise benliğini yitirmiş milletinin yeni bir hayata, dirilişe kavuşmasında önce ölümün gerekliliğine işaret eder. Bu amaçla da Temmûz mitine başvurur.

49 Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân*, 193.

50 el-Ĥâl, *el-‘A‘mâlu ‘ş-Şi‘riyetu ‘l-Kâmile*, 210.

Ancak Temmûz ve onunla özdeşleşmiş olan İsa'yı ölümün sembolü olarak kullanırken hayata dönüşü “deniz” ile gösterir. Mâzin Eksem'in de belirttiği gibi seçkinin son üç şiiri (*ed-Duâ, es-Sefer, el-'Avde*) bir üçleme niteliğindedir ve bu üçlemede “denize çağrı”<sup>51</sup> açıkça görülmektedir.

و أدركنا وجوهنا: كانت الشمسُ  
غباراً على السنايك، و الأفقُ  
شراعاً محطماً. كان تمورُ  
جراحاً على العيون و عيسى  
سورةً في الكتاب.<sup>52</sup>

*Çevirdik yüzlerimizi: Güneş  
toynaklarda bir toz idi ve ufuk  
kırık bir yelken. Temmûz  
gözlerde bir yaraydı ve İsa  
kitapta bir sure.*

Karamsar bir ruh hali ile başlayan şiir, yavaş yavaş yerini umuda bırakır ve Eski Suriye ruhunun canlanmasındaki umut, denizdedir, dua da gözyaşı da onadır. Çünkü karanlıkları delip geçecek tüm ışığı içinde barındıran deniz, şair için âdeta bir ilahdır.<sup>53</sup> Su, varoluşun kaynağıdır ve tedavi edici, iyileştiricidir.<sup>54</sup> Şairin, denizi yani suyu Tanrı'nın yerine koyması bundandır.

يا نفسُ بوحى  
بالذي صار، مَرَقِي الخُجْبِ السودِ،  
أطْلِقِي على الجديد و ثوري  
يفتح الشاطئُ الخلاصُ ذراعِيه  
و تعلقو على مداه السفينِ.  
أيها البحرُ، أيها الأملُ البحرُ  
ترفّق بنا، ترفّق، ترفّق!  
...  
أيها البحر، يا ذراعاً مددناها  
الى الله، رُدْنَا لك، دعنا  
نستردّ الحياة من نور عينيك  
و دعنا نعود، نرخي مع الرياح  
شراعاتنا، نروح و نغدو  
حاملين السماء للأرض دمعاً  
و دماءً جديدةً.<sup>55</sup>

*Ey gönül, ifşa et  
Olan biteni, yırt kara örtüleri,*

51 Mâzin Eksem Süleyman, “el-Yûtûbyâ ve'l-İdyülücyâ fi Nidâ'i'l-Baħri li Yûsuf el-Hâl”, *el-Âdâb*, 13 Kasım 2016, Erişim 02.01.2023. <https://al-adab.com/article/اليوتوبيا-والإيديولوجيا-في-نداء-البحر-ليوسف-الخال>

52 el-Hâl, *el-'A'mâlu 'ş-Şi'riyetu'l-Kâmile*, 227.

53 Zeiadan, “Myth and Symbol in the Poetry of Adūnīs and Yūsuf al-Khāl”, 90-91; Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân*, 261.

54 Mircae Eliade, *Dinler Tarihi: İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal, (Konya: Serhat Kitabevi Yayınları, 2005), 225.

55 el-Hâl, *el-'A'mâlu 'ş-Şi'riyetu'l-Kâmile*, 228, 230.

*Bak yeniye ve kalk ayağa  
Açıyor kurtuluş kıyası kollarını  
Yükseliyor onun boyunca gemiler.  
Ey deniz, ey deniz umudu  
Merhamet et bize, merhamet et, merhamet et!*

...  
*Ey deniz, ey uzattığımız kollar  
Tanrıya, bizi sana geri döndür, izin ver  
Hayat bulalım yeniden gözlerinin ışığından  
İzin ver geri dönelim, salalım rüzgarla birlikte  
Yelkenlerimizi, gidelim  
Taşıyarak gökyüzünü yeryüzüne  
Yeni bir gözyaşı ve kanla.*

Buradaki gözyaşı ve kanla yeniden doğuş işaret edilmektedir. Kan, Temmûz=İsa'nın kanıdır ve ölümü yeni bir doğuş izler. Gözyaşı=su ise Hristiyanların vaftiz törenindeki gibi arınmayı, ilk şekle dönüşü, yeniden doğuşu simgeler.<sup>56</sup>

“Deniz” ve “kum” kavramlarının sıklıkla kullanıldığı ve “denize çağrı” üçlemesinin ikinci şiiri de diyebileceğimiz *es-Sefer* (Yolculuk)'de şair; Arap toplumunun sembolü olarak göndermede bulunduğu Odysseus'la birlikte yeniden doğuş için gerekli olan manevi sürecini tamamlamasının ardından arzulanan hedefe doğru yolculuğa çıkar.<sup>57</sup> Denizi medeniyetin, özgürlüğün, hareketin ve gelişmişliğin sembolü, kumu ise geri kalmış Arap kültürünün, durağanlığın, Doğu'nun sembolü olarak kullanılmaktadır. Böylece onlar, kumu arkasında bırakarak yeniliğe, medeniyete yelken açarlar.

و في النهار نهبط المرافئ الأمان  
و المراكب النائرة الشراع للمفؤ.  
نهتف يا، يا بحرنا الحبيب، يا  
القريب كالجفون من عيوننا  
نجيء وحدنا،  
رفاقتنا وراء تلكم الجبال أثروا  
البقاء في سبباتهم و نحن نؤثر السفؤ.  
أخبرنا الرعاة ههنا  
عن جزر هناك تعشق الخطر  
و تكره القعود و الحدؤ،  
عن جزر تصارع القدر  
و تزرع الأضراس في القفار مُدُنًا<sup>58</sup>

*Gündüz vakti iniyoruz güvenli limanlara  
Ve yolculuk için yelken açan gemilere.*

56 Mircae Eliade, *Dinler Tarihi*, 226.

57 Süleyman, “el-Yütübyâ ve'l-İdyülücyâ fi Nidâi'l-Baḥri li Yûsuf el-Ḥâl”; Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân*, 276.

58 el-Ḥâl, *el-'A'mâlu 'ş-Şi'riyetu'l-Kâmile*, 232.

*Haykırıyoruz ey, ey sevgili denizimiz,  
Ey gözlerimize göz kapaklarımız gibi yakın olan  
Yalnız geliyoruz  
Yoldaşlarımız tercih ettiler o dağların ardını  
Devam ettiler orada uykularında kalmaya, biz yolculuğu tercih ederken.  
Bize anlattı buradaki çobanlar  
Tehlikeyi arzulayan  
Tembelliği ve tedbiri hor gören adalar hakkında,  
Kadere karşı savaşan  
Ve çorak arazilere şehirler gibi azı dişleri diken adalar hakkında*

Şiirin ilk bölümü Odysseus'un yaşamış olduğu maceralara göndermeler içerir. Troya Savaşı'ndan sonra tanrıların gazabına uğrayan kahramanın çeşitli zorluklarla yüzleştiği yirmi yıllık bir yolculuğun ardından ülkesine dönebilmiş olması; Temmûzî şairler gibi el-Ĥâl'in de ülkesine özlemi ve toprakları üzerinde yeni bir yaşam arayışına dair benzerlik taşır.<sup>59</sup> Şair, Odysseus ile yaptığı yolculuk sırasında karşılarına çıkan zorlukların üstesinden gelmeyi başardıklarını ifade etmek için Suriye kökenli olduğuna inanılan Kadmos mitine de gönderme yapar. Kadmos kaçırılan kız kardeşi Europa'yı ararken Leviathan'ı (su canavarını) öldürmeyi başarır ve Yunan adalarında beş dişi dökülür. Her dişin yerine bir şehir meydana gelir.<sup>60</sup> Yunan mitolojisine ait olan bu Kadmos miti; diğer önemli Yunan mitleri gibi Suriye asıllıdır. el-Ĥâl ise Suriyelileri diğer Arap milletlerinden ve onların kültüründen ayırarak Akdeniz kültürünün taşıyıcıları olarak görür. Bu sebeptendir ki kendilerini Fenikelilere yakın bulur ve onlardan övgüyle söz eder.<sup>61</sup> Yukarıdaki dizelerde göndermede bulunduğu canavarı yenilgiye uğratıp şehirler kuran Kadmos da Fenikelidir.

وقبلا نهمُّ بالرحيلِ نذبح الخراف  
واحداً لعشتروت، واحداً لأدونيس  
واحداً لبعل، ...<sup>62</sup>

*Ve kurban kesiyoruz ayrılmadan önce  
Bir tane Astarte için, bir tane Adonis için,  
Bir tane Baal için...*

Yola çıkmadan önce fırtına ve bereket tanrısı Baal, doğurganlık ve bereket tanrıçası Astarte ve bitki tanrısı Adonis için kurban kesilmesi yolda karşılaşılabilecek herhangi bir uğursuzluktan, tanrıların gazabından korunmak ve yaklaşmakta olan yeni hayatın, yeniden doğuşun gerçekleşmesi içindir.

Diğer şiirlerinden farklı olarak seçkinin son şiiri *Dönüş* 'te Anġun Sa'âde'nin şair üzerindeki etkisi daha belirgin bir biçimde hissedilmektedir. Sa'âde'nin anlayışına göre Büyük Suriye'nin

59 Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir, (İstanbul: Can Yayınları, 1984), 6; Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân*, 275.

60 Zeidan, "Myth and Symbol in the Poetry of Adūnīs and Yūsuf al-Khāl", 92.

61 Zeidan, "Myth and Symbol in the Poetry of Adūnīs and Yūsuf al-Khāl", 71-72.

62 el-Ĥâl, *el-'A'mâlu 'ş-Şi'riyetu 'l-Kâmile*, 234.

(Bereketli Hilal) yıldızı Kıbrıs'tır. Bu sebeple el-Ḥâl, şiirinde milletin kurtuluşunun Kıbrıs'tan ve Suriye'nin antik tarihi (yani Fenikeliler) ile de ilişkili olan Kartaca'dan geleceğini düşler.<sup>63</sup>

غداً يعود سيدي،  
يعود، يا هلا!  
من المجاهل وراء قبرص الحبيبة،  
الوراء قرطاجنة يعود لي: <sup>64</sup>

*Yarın dönüyor efendim,  
Dönüyor, haydi gel!  
Sevgili Kıbrıs'ın ardındaki gizemli yerlerden,  
Kartaca'nın ardından dönüyor bana:*

Şairin burada “efendim” diyerek söz ettiği, muhtemelen göçmen olarak zaman zaman farklı ülkelerde bulunmuş olan Sa'âde'dir. Lübnan'a dönmesinin ardından idam edilmesi, SSMP şairlerine göre görevinin bir sonucuydu ve onun ölümü milletin yeniden dirilişi için gereken fedakarlığın en somut haliydi. Sa'âde beklenen kahramandı.<sup>65</sup> Bu düşünceyle olsa gerek el-Ḥâl de onun dönüşünü milletin hayata yeniden dönüşünün sembolü olarak kullanır ve onu hakimiyet, güç ve adaletle özdeşleştirir:

للبطل الإله مقبضاً لسيفه،  
محملاً يعود سيدي  
بالعاج صولجان ملكي، سريره  
بالجوهر الغريب خاتماً له،  
فرانداً لتاجه.  
محملاً يعود سيدي  
بالشوق لي. و الأمل. <sup>66</sup>

*...(Dönüyor)  
Tanrı kahramanının kılıcının kabzası olarak,  
Taşıyarak dönüyor efendim  
Fildişini bir kralın esasına ve yatağına  
Garip mücevheri ona ait bir mühür olarak  
Onun tacı için eşsiz olarak.  
Taşıyarak dönüyor efendim  
Özlemi bana. Ve umudu.*

el-Ḥâl, bu şiirinde mitolojik kahraman Fenikelilerin atası Agenor ile kökenlerine ve radikal dönüşümlerin sembolü haline gelmiş tarihî şahsiyet Cemal Abdülнасır ile yeniden doğuşa işaret ederek başlangıcın ve sonun aynı kişide, aynı yerde olduğunu göstermek ister gibidir.

63 Zeidan, “Myth and Symbol in the Poetry of Adūnīs and Yūsuf al-Khāl”, 91.

64 el-Ḥâl, *el-'A'mālu 'ş-Şi 'riyetu'l-Kāmīle*, 236.

65 Zeidan, “Myth and Symbol in the Poetry of Adūnīs and Yūsuf al-Khāl”, 93.

66 el-Ḥâl, *el-'A'mālu 'ş-Şi 'riyetu'l-Kāmīle*, 237.

أنا أجنار على مدي  
 تبوح ألف جنة  
 و ألف خاطر معطر.  
 أنا الجمال: يا جداول النبيذ جُذلت  
 على اللجين، يا شواطئ العقيق، يا فمي!  
 نهدي لجنان: في الجزائر العجائب  
 و الخليج نجوة، فيا زوارق احتمي!  
 هنا الفقير عسلت،  
 و الكرم عثبث ثماره...<sup>67</sup>

*Ben Agenor'um uzattığım da ellerimi  
 Çıkar ortaya binlerce cennet  
 Ve binlerce güzel kokulu düşünce.  
 Ben Cemâl'im: ey kıvrılan şarap nehirleri  
 Gümüşler üzerinde, ey akik kıyıları, ey ağzım!  
 Göğüslerim iki deniz: muhteşem adalarda  
 Ve körfezde bir tepe, ey tekneler sığınını!  
 İşte burada içinde bal bulunan arı kovanı  
 Meyveleri üzüm veren bağlar...*

## Sonuç

Temmûzî şairlerden el-Ĥâl, şiirlerinde din ve miti Arap toplumunun siyasi ve kültürel yıkımını, geri kalmışlığını göstermek ve bu durum karşısında karamsarlığın üstesinden gelinebilmesinde inanç ve çalışmanın önemini vurgulamak amacıyla kullanmıştır. Ayrıca din ve mit, bu şiirlerde yenilenmeyi ve yeni bir geleceğe özlemi dile getirme işlevi de görürler. Dinî ve mitik unsurları kullanma biçimi ise Ezra Pound, T.S. Eliot ve Anṭûn Sa'âde'nin etkisiyle şekillenmiştir ve bu unsurları kullanırken sembolizm ve varoluşçuluk akımlarından da beslenmiştir. Bu sebeple şiirlerinde insanın büyük varoluşsal sorunlarına odaklanmıştır.

el-Ĥâl'in Eliot'tan ayrıldığı nokta ise karamsarlık ve umutsuzluk duygusudur. Her iki şairin varoluşçu felsefesi şiirlerine etki etmişse de Eliot'ın Tanrı'ya olan inancındaki güçlülük, şiirlerine umut duygusu olarak yansımıştır. Oysa el-Ĥâl'in Tanrı'ya inancında zaman zaman bir şüphe hissedilmektedir. Bunu da kimi zaman “şüphenin parmakları” ifadesi gibi İncil'den yaptığı bir alıntıyla kimi zaman da tanrının ölü olabileceği düşüncesiyle göstermektedir. Böylece Arap toplumunun sadece kültürel ya da siyasi yıkıntı içinde olmadığına aynı zamanda modern dünyanın getirdiği manevi/ruhsal bir çoraklıkla da karşı karşıya olduğuna dikkat çeker.

En sık kullandığı semboller ise şarap, deniz/su, kum ve gemi olmuştur. Bunlarla yeniden doğuşa, verimliliğe, medeniyete, harekete ve geri kalmışlığa işaret ederken aynı zamanda köklerinin çöl kültürüne değil de Akdeniz medeniyetine ait olduğunu vurgulamak ister gibidir. el-Ĥâl'in Akdeniz kökenine vurgusu ise Anṭûn Sa'âde'nin düşüncelerinin etkisinde kaldığını göstermektedir.

Batı'nın etkisinde işlediği Temmûz mitinin ve diğer mitik unsurların yanında şiirlerinde Cemal Abdülnasır gibi halk kahramanlarını efsaneleştirerek birer sembol haline getirmiştir.

67 el-Ĥâl, *el-'A'mâlu 'ş-Şi'riyetu'l-Kâmile*, 237-238.



Akad, Sümer, Fenike, Babil, Mısır, Yunan mitolojilerindeki figürleri ise bazen aynı şiirde bir araya getirerek şiirin evrenselliğini de yansıtmak istemiştir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynakça/References

- Ceylan, Zafer. *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân-Temmûzî Şiir Hareketi*. Ankara: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2019.
- Creswell, Robin. *City of Beginnings: Poetic Modernism in Beirut*. Princeton&Oxford: Princeton University Press, 2019.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi: İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. Çev. Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitabevi Yayınları, 2005.
- Eliot, Thomas Stearns. *Çorak Ülke*. Çev. Yaşar Güneç. 2. Basım, İstanbul: Yaba Yayınları, 2011.
- el-Ĥâl, Yûsuf. *el-'A'mâlu's-Şi'riyetu'l-Kâmile*. Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1979.
- el-Ĥâl, Yûsuf. *Defâtiru'l-Eyyâm: Efkâr 'alâ Varak*. London: Riad el-Rayyes Books, 1987.
- Hakverdioğlu, Metin. "Thomas Stearns Eliot ve Divan Şairinin Ortak Dünyası". *Turkish Studies*. 4/2 (2009): 585-617.
- Homer. *Odyseia*. Çev. Azra Erhat ve A. Kadir. İstanbul: Can Yayınları, 1984.
- Hooke, Samuel Henry. *Ortadoğu Mitolojisi*. Çev. Alaeddin Şenel. 5. Basım, Ankara: İmge Kitabevi, 2015.
- Marsh, Alec. *Ezra Pound*. Çev. Şahika Tokel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Samarrai, Ghanim. "Rejuvenating T.S. Eliot's The Waste Land". *Canadian Review of Comparative Literature*. 41/2 (2014), 112-125.
- Süleyman, Mâzin Eksem. "el-Yûtûbyâ ve'l-İdyûlücyâ fi Nidâi'l-Baĥri li Yûsuf el-Ĥâl". *el-Âdâb*. 13 Kasım 2016, Erişim 02.01.2023. <https://al-adab.com/article/اليوتوبياءوالإيديولوجيا-في-نداء-البحر-ليوسف-الخال>
- Tur, Salih. "Çağdaş Arap Şiirinde Temmûzî Şiir Hareketi". *Ekev Akademi Dergisi*. 36 (2008), 351-380.
- Zeidan, Joseph. "Myth and Symbol in the Poetry of Adûnîs and Yûsuf al-Kĥâl". *Journal of Arabic Literature*. Brill, 10 (1979), 70-94.

## II. Abdülhamid Dönemi Sünni-Şii Yakınlaşmasında Müctehid Bir Kaçar Şehzadesinin Rolü: Ebu'l-Mirza Hasan Şeyhurreis-i Kaçar

### The Role Of A Mujtahid Qajar Prince In The Sunni-Shiite Rapprochement During The Reign Of Abdul Hamid II: Abu'l- Hasan Mirza Shaykh Al-Ra'is Qajar

Hasan YENİLMEZ<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, Bayburt, Türkiye

ORCID: H.Y. 0000-0001-6602-3262

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Hasan Yenilmez (Dr. Öğr. Üyesi),  
Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, Bayburt, Türkiye  
E-posta: hsn.yenilmez@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 04.02.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
24.02.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
05.03.2023

**Kabul/Accepted:** 06.03.2023

**Atıf/Citation:** Yenilmez, Hasan. "II. Abdülhamid Dönemi Sünni-Şii Yakınlaşmasında Müctehid Bir Kaçar Şehzadesinin Rolü: Ebu'l-Mirza Hasan Şeyhurreis-i Kaçar." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 155-183.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1247446>

#### Öz

Avrupa'da XIX. yüzyılda görülmeye başlayan *Pan* hareketleriyle eş zamanlı olarak Osmanlı coğrafyasında da birbirini takip eden farklı ittifak fikirleri ortaya çıkarmıştır. XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren *İttihad-ı Osmanî* fikri ile başlayan akabinde zaman, mekân ve şahıslara göre *İttihad-ı İslâm* ve *İttihad-ı Etrak* diye devam eden pan hareketleri Osmanlı'nın son döneminde önemli siyaset tarzları olmuştur. Meşruiyet bunalımının görülmeye başlandığı ve hilafet merkezinin daha ön plana çıkarıldığı II. Abdülhamid döneminde ise İttihad-ı İslâm politikası ağırlık kazanmıştır. Osmanlı sınırları dışındaki Müslümanlarla irtibat kurmak, oralardan hanedana, hilafete güç devşirmek ve aynı zamanda Avrupa devletlerinin sömürge faaliyetlerine karşı bir savunma geliştirmek, bir silah olarak kullanmak için benimsenen bu siyaset elbette Sünnî-Şii yakınlaşmasında da önemli bir etken olmuştur. Bu çalışmada bir Kaçar şehzadesi ve aynı zamanda bir Şii müctehid olan Ebu'l-Mirza Hasan Şeyhurreis-i Kaçar'ın (ö. 1921), II. Abdülhamid dönemi ittifad-ı İslâm siyaseti çerçevesinde Sünnî-Şii yakınlaşmasında nasıl bir rol aldığı ele alınmaktadır. Makalede, müctehid şehzadenin kaleme aldığı terceme-i hal metinlerinden hareketle kısa bir biyografisine yer verilerek ve akabinde de esas olarak II. Abdülhamid idaresi ile irtibatları ve *İttihad-ı İslâm* risalesi ekseninde ittifad-ı İslâm fikri üzerinde durulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** II. Abdülhamid Dönemi, İttihad-ı İslâm, Sünnî-Şii Yakınlaşması, İran, Ebu'l-Mirza Hasan Şeyhurreis-i Kaçar

#### ABSTRACT

The 19<sup>th</sup>-century pan movements in Europe showed how various ideas of a union had emerged in the Ottoman Empire as well. The union movements started with the concept of Pan-Ottomanism in the first quarter of the 19<sup>th</sup> century, and in accordance with the time, place, and person, these continued as a Pan-Islam ideology, with the idea of Pan-Turkism becoming a critical political tool in the last period of the Ottoman Empire. The policy of Pan-Islam gained importance during the reign of Abdul Hamid II, when the legitimacy crisis first occurred

and the caliphate's institution was brought to the fore. This policy was aimed at connecting with Muslims outside the Ottoman Empire, gathering strength from there to the dynasty through the institution of the caliphate, and developing a defense against the colonial activities of the European states and using it as weapon against them. This of course was an essential factor in the rapprochement between Sunnism and Shiism. This article discusses what kind of a role Abu'l Hasan Mirza Shaykh al-Ra'is Qajar, a Qajar prince and Shiite clergyman (*mujtahid*), played in the Sunni-Shiite rapprochement within the framework of the Pan-Islam policy during the reign of Abdul Hamid II. The study places emphasis upon a brief biography of the mujtahid prince based on the memoires he wrote, his relations with Abdul Hamid II's government, and his idea of Pan-Islam within the framework of his book *Ittihad-i Islam*.

**Keywords:** Abdul Hamid II, Pan-Islam, Sunni-Shiite Rapprochement, Iran, Abu'l Hasan Mirza Shaykh al-Ra'is Qajar

## EXTENDED ABSTRACT

19<sup>th</sup>- and 20<sup>th</sup>-century Ottoman-Iran relations were more diplomatic than in previous centuries, and the common danger the two Muslim states faced with different sects brought them closer together in these centuries in particular. The two Muslim states had been in conflict for centuries due to the differences in their religious beliefs and adopted the idea of uniting (i.e., Pan-Islam) against Western colonialism. The 19<sup>th</sup>-century pan movements in Europe also showed how various ideas for a union had emerged among Ottoman and Iranian intellectuals as well, who emphasized the *ittihad-i Islam* [Union of Islam] the most and embraced the idea of unity.

The concept of *ittihad-i Islam* had first been used by Namik Kemal in the newspaper *Hurriyet* in 1869 and has since acquired different meanings depending on the time and place. During the reign of Abdul Hamid II, the policy of *ittihad-i Islam* was aimed at connecting with Muslims outside the Ottoman Empire, gathering the strength from there to the dynasty and the institution of the caliphate, developing a defense against the colonial activities of the European states, and using it as weapon against them. The most important reason for this policy was undoubtedly that it had been adopted by the government of Abdul Hamid II. In the last quarter of the 19<sup>th</sup> century, Abdul Hamid II had brought the institution of the caliphate to the fore, which in turn triggered the policy of *ittihad-i Islam*. This policy has also brought about the rapprochement between Sunnism and Shiism.

Although Sayyid Jamal al-Din al-Afghani was the leading figure in Abdul Hamid II's policy of *ittihad-i Islam*, another equally influential figure was Abu'l Hasan Mirza Shaykh al-Ra'is Qajar, a Qajar prince and Shiite clergyman (*mujtahid*). The fact that he established contacts with Ottoman bureaucrats, received gifts and medals from the Ottoman state, and finally wrote an independent work on *ittihad-i Islam* confirms the above idea. In 1885, the dissident *mujtahid* prince, who'd fled Iranian rule, first went on Hajj and then came to Istanbul. During this visit, Shaikh al-Ra'is held a few official meetings regarding the necessity of *ittihad-i Islam*. He negotiated with many state officials, including the Sultan as at the highest level of the State. For example, in his meetings with Ahmed Cevdet Pasha, then Minister of Justice, and Yusuf Riza Pasha, then head of the immigration (*muhajirin*) commission, they

discussed what needed to be done to form a union of Islam. In these interviews, intellectuals from different sects (Sunni and Shiite) appeared to have tried to establish a common language on the politics of Islam, albeit with some differences. Although some of the *mujtahid* prince's statements clearly show Shiite tendencies, his main idea, similar to the idea of Ahmed Cevdet Pasha and other Ottoman intellectuals, was the unification of Muslims under the caliphate. Shaikh al-Ra'is clearly emphasized this idea in his work *Ittihad-i Islam*. As a Qajar prince and Shiite *mujtahid*, this emphasis on the need to unite under the caliphate of Abdul Hamid II was extremely valuable in terms of the politics of the period. The biggest factor that led Sunni and Shiite intellectuals to this common language had undoubtedly been undoubtedly the threat of colonialism. In this framework, the problems the Muslim world had faced since the 19<sup>th</sup> century can be considered to have brought Sunnis and Shiites closer to each other out of necessity. One can read this through the contacts established by the *mujtahid* prince, whom this study focuses on, and his work *Ittihad-i Islam*.

## Giriş

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı-İran münasebetlerinin kahir ekseriyetinin anti-emperyalizm düşüncesine göre şekil aldığını söylemek yanlış olmayacaktır. 1875 sonrasında Osmanlı'nın; Balkan ayaklanmaları,<sup>1</sup> 93 Harbi ve devamında 1881'de Fransa'nın Tunus'u, 1882'de İngiltere'nin Mısır'ı işgali ile karşı karşıya kalması, aynı dönemlerde İran'ın da Rusya ve İngiltere'nin kışkacında bulunması, asırlardır mezhep çatışması üzerinden savaş meydanlarında karşı karşıya gelen iki Müslüman devleti “siyaseten” ittifak fikri<sup>2</sup> etrafında yakınlaştırmaya başlamıştır.<sup>3</sup> Şah İsmail'in (ö. 1524) 1501'de Safevî hanedanlığını kurması akabinde İsnâaşeriyye Şiîliğini devletin resmî mezhebi olarak kabul etmesi ve hızla Şiîleştirme politikasına yönelmesi, çok geçmeden Yavuz Sultan Selim'in (ö. 1520) Mısır'ı fethiyle birlikte hilafetin Osmanlılara “fiilen” intikali iki devlet arasındaki münasebetlerin söz konusu

- 1 1878'de imzalanan Berlin Antlaşması ile Osmanlı'nın Balkanlarda önemli şehirlerini kaybetmesi, bununla doğrudan irtibatlı olarak dinî bakımdan demografik yapısının değişmesi, devlet politikasında önemli dönüşüme sebebiyet vermiştir. XIX. yüzyıl ortalarında gayr-i Müslim nüfus, toplam nüfusun %40'ı oluştururken, söz konusu antlaşma sonrasında Hıristiyan nüfusun ağırlıklı olduğu Balkan şehirlerinin elden çıkması ayrıca Balkanlardan ve Kafkasya bölgesinden Müslüman nüfusun Osmanlı'ya göç etmesi, gayr-i Müslimlerin toplam nüfusa oranını %20 seviyelerine indirmiştir. Dolayısıyla bu gelişmeler de devletin, Müslümanlık üzerinden yeni bir kimlik (Sünni-hanefî bir İslâm) inşa etmesin<e yol açmıştır. Bkz. Gökhan Çetinsaya, “Din, Reform, Statüko: II. Abdülhamid Dönemine Bir Bakış (1876-1909)”, *Osmanlı Medeniyeti: Siyaset, İktisat, Sanat* içinde, ed. Coşkun Çakır, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 136-138; II. Abdülhamid'in tahta çıkışından Berlin Antlaşması'na kadarki süreçte İslâm Birliği siyasetinin serüveni hakkında daha geniş bir çalışma için ayrıca bkz. Gökhan Çetinsaya, “II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında ‘İslam Birliği’ Hareketi (1876-1878)”, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1988).
- 2 XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Batı sömürgeciliğine karşı ortaya çıkan ittifakçılık düşüncesi sadece dinî bir temelde ele alınmamıştır. Hıristiyan Avrupa'ya karşı Müslümanlar arasında Osmanlı'nın liderliğinde ittifak-ı İslâm siyaseti konuşulurken, aynı dönemlerde “Beyaz Avrupa”ya karşı “Sarı Asya” olarak Japonya'da da Pan-Asyacılık hareketi ön plana çıkmıştır. Neredeyse aynı dönemlerde ortaya çıkan, Osmanlı'nın İslâm Birliği siyaseti ile Japonya'nın Asya Birliği siyasetinin karşılaştırmalı bir çalışması için bkz. Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, (New York: Columbia University Press, 2007); Tanzimat döneminin önemli simâlarından Keçecizâde Fuat Paşa'nın siyasi vasiyetnâmesi olarak bilinen yazıda, devletin dış politikasından bahsedilirken kullanılan “düşmanlarımızı kendi başımıza uzaklaştırmaya iktidarımız yetmediğinden, dışarıdan dost ve müttefik aramaya mecburuz” ifadeleri, XIX. yüzyıl Osmanlı dış politikasını anlatması açısından dikkate değer bir vurgudur. Bkz. Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrazamlarından Âli ve Fuad Paşaların Siyasi Vasiyetnâmeleri*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978), 3; Söz konusu vasiyetnamenin neşredildiği (1868) dönemden itibaren müellifine dair yapılan tartışmalarda vasiyetnamenin İranlı diplomat ve aydınlardan Malkum Han tarafından kaleme alındığına dair iddialar -neticeden bağımsız olarak- konumuz açısından mühimdir. Çünkü bu tartışma, meseleden bağımsız olarak söz konusu dönemde bir Osmanlı ve İran aydınınının ne derece yakın bir dile, düşünceye sahip olduklarını gösteren önemli bir husustur. Söz konusu tartışmaların seyri hakkında bkz. Roderic H. Davinson, “The Question of Fuad Paşa's ‘Political Testament’”, *BELLETTEN* XXIII/89, (Ocak 1959): 119-136; Ayrıca bkz. Hamid Algar, *Mirza Malkum Khan – A Biographical Study in Iranian Modernism*, (Berkeley: University of California Press, 1973), 72-77.
- 3 Dönemin Tahran Sefiri Fahri Bey'in elçilik raporları incelendiğinde iki devlet arasındaki ittifak fikrinin, iki devletin en üst makamları tarafından dillendirildiği, savunulduğu ve bu minvalde girişimlerde buldukları görülmüştür. Fahri Bey'in raporları üzerinden yapılan bir dönem değerlendirmesi için bkz. Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, 3. Baskı, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 126-135; Daha genel bir değerlendirme için bkz. Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 125-176.

dönemden itibaren XIX. yüzyılın ortalarına kadar ekseriyetle çatışma kültürü üzerinden devam ettiği söylenebilir.<sup>4</sup> XIX. yüzyıl ortalarına gelindiğinde her iki devlette modern devlet anlayışının yavaş yavaş görülmeye başlanmasıyla bu çatışma kültürü -zaman zaman devam etse de- daha çok diplomatik münasebetlere tahavvül etmiş, sömürgecilik tehdidinin bâriz bir şekilde hissedildiği ve Avrupa’da pan hareketlerinin arttığı süreçlerde ise Müslümanların ittifak ve ittihadı anlayışı çerçevesinde bir siyaset tarzına yönelmiştir.<sup>5</sup>

II. Abdülhamid idaresini ittihad-ı İslâm dahilinde Sünnî-Şîî yaklaşımına<sup>6</sup> sevk eden sebepleri sadece Batı sömürgeciliği üzerinden açıklamak elbette eksik bir noktayla da hatalı bir tespit olacaktır. Osmanlı idaresi için söz konusu dönemde önemli tehlikelerden biri de Irak bölgesinde tabiiyeti altında bulunan, İran tarafından her an isyana teşvik edilebileceği düşünülen ve gün geçtikçe artan Şîî nüfusu idi. Nitekim XIX. yüzyıl sonunda yapılan bazı tahminlere göre son birkaç yıl zarfında sadece Sünnîlikten Şîîliğe geçen insan sayısının 100.000 civarında olması<sup>7</sup> Sünnî-hanefi bir müslüman kimliği oluşturmaya çalışan Osmanlı için açık bir tehdit oluşturmakta idi. Mezhep değişikliği dışında İran’dan Şîîler için kutsal kabul edilen Atebat-ı Aliye’ye gerçekleşen Şîî göçü de bölgenin demografik yapısını ciddi bir şekilde değiştirmeye başlamıştır.<sup>8</sup>

Bölgede artan Şîî hakimiyetine yönelik gerek yerel idarecilerinden gerekse İstanbul’dan bölgeye gönderilen memurlardan raporlar talep edilmiş ve bu raporlar çerçevesinde başlıca

- 4 İttihad-ı İslâm fikirlerinin açıkça beyan edilmeye başlandığı dönemlerde kaleme alınan metinlerde, Müslüman milletler arasındaki ayrılığın ekseriyetle eski zaman politikalarından, bazı padişahların rekabetinden zuhur ettiğine dair beyanlar sıkça görülmeye başlanmıştır. Bunun ilk örneklerinden biri de İranlı muhaliflerce İstanbul’da çıkarılan *Ahter* gazetesinde yer almaktadır. İttihad-ı İslâm’a dair kaleme alınan bir metinde bu hususa dikkat çekilirken ayrıca bu eski zaman politikalarına gerek kalmadığı ifade edilmekte, Müslüman devletlerin ve milletlerin hayat ve mematlarının, beka ve zevallerinin ittifak veya gayr-i ittifakla birebir bağlantılı olduğu üzerinde durulmaktadır. Bkz. “Yâd-daşt-ı İttihad-ı İslâm”, *Ahter*, 8 Mayıs 1878, 140; Söz konusu metni “şayân-ı mütalaa” bir yazı olarak tercüme edip okuyucularına sunan *Basiret* gazetesi, “maksad-ı mukaddes” yani ittihad-ı İslâm için *Ahter* gazetesi ile beraber ellerinden geldiği kadar gayret edeceklerini beyan etmektedir. Bkz. *Basiret*, 28 Nisan 1294 [10 Mayıs 1878], 2; İranlı entelektüel Mirza Abdürrahim Talibof Tebrizî’nin, Sünnî Osmanlılar ve Şîî Safevîlerin kendi politikalarını yaymak ve meşrulaştırmak için sun’î bir düşmanlık yarattıkları iddiası bu meseleye dair bir başka örnektir. Bkz. Mehrdad Kia, “Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century in Iran”, *Middle Eastern Studies*, 32/1 (Ocak 1996): 35.
- 5 İlk kez müstakil bir risale olarak Mahkeme-i Ticaret-i Bahriye Zabıt Kâtibi Esad Efendi tarafından kaleme alınan *İttihad-ı İslâm* risalesinde Avrupa’daki pan hareketlerine dikkat çekmesi bu nazariyeden okunabilir. Bkz. Esad Efendi, *İttihad-ı İslâm*, (y.y.,t.y.) 8-9.
- 6 Takribü’l-Mezâhib düşüncesinin tarihi arkaplanı ve ortaya çıkış süreci hakkında bkz. Ramazan Tarık, “İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takribü’l-Mezâhib Mısır Örneği)”, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018), 101-162.
- 7 F.O. 424/183’ten aktaran Gökhan Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminde Irak’ta Osmanlı İdaresi*, çev. Zehra Savan, (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 215.
- 8 XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren bölgedeki Şîî nüfusun artmasıyla demografik yapının değişimi, Osmanlı otoritelerini nasıl endişelendirdiği dönem yazışmalarına da yansımaktadır. İmamîye Şîîlerinin hayatta iken ziyaret etmek amaçlı, vefat ettikten sonra da oraya defnedilme arzuları çerçevesinde bölgeye yönelik bu teveccühleri hakkında detaylı bir araştırma için bkz. İsmail Safa Üstün, “Bağdat Eyaletindeki Atebat’a Gelen Şîî Ziyaretçiler (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 163 (2006): 159-169; Aynı Yazar, “Bağdat Eyaletindeki Atebat’a Şîî Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2006/2): 101-118.

önlemler alınmaya çalışılmıştır. Bunlar; bölgede *Hüsniye* türü Şîî neşriyatın engellenmesi ve bu tür neşriyata mukabil Abdülaziz Dehlevî'nin (ö. 1824) *Tuhfe-i İsnâaşeriye*, Rahmetullah Efendi'nin (ö. 1891) *İzharu'l-Hak*, Seyyid Hüseyin Cisir'in (ö. 1909) *Risaletü'l- Hamidiyye ve Tezkiye-i Ehl-i Beyt* gibi neşriyatın bölgede dağıtılması, Şîî ailesine mensup çocukların İstanbul'a getirilerek Sünnî tedrisattan geçirilmeleri ve akabinde tekrar kendi bölgelerine gönderilerek oralarda faaliyette bulundurulmaları idi.<sup>9</sup> Fakat bu tedbirlerin de tam olarak karşılık bulmaması, istenilen sonucu vermemesi II. Abdülhamid idaresini yeni bir politikaya; Sünnî-Şîî yakınlaşmasına sevk etmiştir. Bu siyasetle amaçlanan gerek Irak'ta gerekse İran'da ciddi nüfuz ve otoriteye sahip Şîî müctehidleri kendisine yakınlaştırarak hem bölgede otoritesini sağlamlaştırmak hem de İran'a -hatta İngiltere ve Rusya'ya- karşı önemli bir güç elde etmektir. Bu çerçevede zuhur eden Sünnî-Şîî yakınlaşmasında rol oynayan şahıslar dikkatle incelendiğinde, en başta ve ekseriyetle Cemaleddin Efgâni (ö. 1897) gelmekle birlikte -tabiri caizse- perde arkasında unutulmuş ve bazı araştırmacılar tarafından fark edilmeyen kişilerin başında da çalışmanın merkezinde yer alan Kaçar şehzadesi ve aynı zamanda bir Şîî müctehid olan Ebu'l-Mirza Hasan Şeyhurreis-i Kaçar ismi yer almaktadır.<sup>10</sup>

İstanbul'da neşredilen ilk Farsça gazete olarak bilinen *Ahter* gazetesinin ortaya çıkışı ve yayın süreci takip edildiğinde söz konusu dönemde her iki Müslüman devletin takip ettiği politikayı anlamak daha da kolaylaşacaktır.<sup>11</sup> Gazete, farklı dönemlerde iki Müslüman devlet tarafından desteklenmiş ve kendi politikalarına yönelik bir araç olarak kullanılmaya çalışılmıştır. İran idaresi, Osmanlı'daki gerek kendi tebaasını gerekse Farsça bilen Osmanlı tebaasını etki altına almak için gazeteyi bir araç olarak görmekte ve maddi desteklerde bulunmaktayken;<sup>12</sup> Osmanlı idaresi ise başta Irak gibi Şîî ağırlıklı bölgelerinde ve İran'da politikalarını yaymak ve ittifak-ı İslâm siyasetine bir propaganda aracı olarak kullanmak için gazeteye maddi destekte bulunmakta idi.<sup>13</sup> Saltanat ve hilafetin Âl-i Osmanî'nin en büyük evladına ait olduğu

9 Devletin Irak bölgesinde artan Şiîliğe yönelik aldığı tedbirler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminde Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 215-271; Osmanlı ulemasından Ahmet Feyzi Çorûmî'nin kaleme aldığı *Feyz-i Rabbâni fî Redd-i Bâtl-ı İrânî* eseri çerçevesinde Sünnî ulemasının Şii akidesine yönelik tenkitleri için bkz. Sayın Dalkıran, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şi'i Akidesine Tenkitleri*, 2. Baskı, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017).

10 Mehrdad Kia, Cemaleddin Efgâni'nin şah ve İranlı bürokratlar tarafından kötü muamele görmesi sonrasında; Malkum Han'ın Londra diplomatlığından azledilmesi akabinde; Mirza Aga Han Kirmani'nin de Nasirüddin Şah hükümetinin gücünü baltalamak adına ittifak-ı İslâm siyasetine sarıldıklarını iddia ederken, Şeyhurreis'in ise siyasi hayatı boyunca ittifak-ı İslâm siyasetini benimsediğini belirtir. Bkz. Kia, "Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century in Iran", 36-39.

11 Şeyhurreis'in İstanbul'da bulunduğu dönemdeki faaliyetlerinin *Ahter* gazetesi tarafından da yakından takip edildiği hatta bazı şiirlerinin dergide neşredildiği görülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Rahim Reis Niya, *İran ve Osmanî der Âsitane-i Karn-i Bistom*, (Tahran: İntişarat-ı Setûde, 1374), II:748-758.

12 Dönemin İran sefiri Muinülmülk Muhsin Han, İran Hariciye Nezareti'ne gönderdiği bir yazısında 60 sayı çıkıp maddi imkansızlıktan ötürü kapanan *Ahter* gazetesine İran hükümeti tarafından desteğin devam etmesini talep ederken "Türkçe gazetelerin saldırılarını engelleyebilmek için" *Ahter*'den daha iyi bir silah olmadığını bildirmekteydi. Bkz. Han Melik Sasanî, *Payitahtın Son Yıllarında Bir Sefir*, trc. Hakkı Uygur, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 155-156.

13 Osmanlı'nın Tahran Maslahatgüzarı İsmail Bey, Bâbiâli'ye yolladığı yazısında padişah emriyle her hafta dağıtılmak



ve Padişahın aynı zamanda halife olarak İslâm dininin hâmisî bulunduğu açıkça beyan edilen<sup>14</sup> *1876 Kanûn-i Esasîsi*'nin *Ahter* tarafından Farsçaya çevrilerek neşredilmesini Osmanlı'nın bu siyaseti ile doğrudan ilişkilendirmek yanlış olmayacaktır.<sup>15</sup> Dolayısıyla zikredilen bu siyasî ortamda, İran'da hem siyaseten hem de dinen önemli bir konuma sahip Şeyhurreis'in Osmanlı idaresi ile kurmuş olduğu irtibatlar elbette dönemin Osmanlı-İran bir diğer ifadeyle Sünnî-Şii yakınlaşmasını okumada büyük bir önem arz etmektedir.

### 1. Sıradışı Bir Şehzadenin Hayatına Dair Bazı Notlar<sup>16</sup>

Ebu'l-Mirza Hasan Şeyhurreis-i Kaçar, kendi ifadeleriyle, son derece zeki ve dikkat çekici derecede eğitilmiş, zaman zaman din adamlarıyla yazışıp konuşarak tartışabilen, fikirlerini ayetler ve klasik Farsça şiirlerinden yaptığı alıntılarla destekleyebilen bir annenin; Gürcistan prenslerinden Sehrab Han'ın kızı Hurşid Begüm'ün ve Kaçar Hânedanı mensubu bir babanın; Feth Ali Şah'ın (ö. 1834) yedinci çocuğu Muhammed Taki Mirza Husamussaltana'nın (ö. 1862) evladı olarak 1848'de övgüyle bahsettiği Tebriz'de dünyaya gelmiştir.<sup>17</sup> Henüz küçük yaşlarda yakalandığı veba dolayısıyla, hastalıktan kurtulamayacağı düşüncesiyle anne babası

---

üzere Tahran Sefaret-i Seniyyesi'ne gönderilen 20 nüsha *Ahter* gazetesinin sekiz nüshasının Şii müctehid ve diğer uygun mahallere dağıtıldığını kalan nüshaların da Tebriz, Kirmanşah, Buşehr ve Şiraz şehbenderliklerine ve İsfahan ve Reşt'te bulunan münasip zevata gönderildiğini bildirmekteydi. Ayrıca dönemin Tebriz Şehbenderi Behçet Ali Bey de *Ahter* gazetesinin bölgede "ziyadesiyle hiss-i tesiri" olduğuna dikkat çekmekteydi. Bkz. BOA, İ.HR./273-16587; Gazetenin İran'daki etkisi hakkında ayrıca bkz. Edward G. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1914), 17-18; *Ahter* gazetesini ve kurucusu Kitapçı Muhammed Tâhir Tebrizî hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. Güllü Yıldız, "İstanbul'da Bir Acem Matbaası: Kitapçı Tahir ve Ahter", *Osmanlı Araştırmaları*, 50 (2017): 175-218.

- 14 Kânun-i Esasî'nin 3. maddesinde "Saltanat-ı seniyye-i Osmaniye hilafet-i kübra-yı İslâmiyeyi hâiz olarak sülale-i âl-i Osman'dan usul-i kadimesi vechile ekber evlâda âit" olduğu belirtilirken 4. maddesinde de "Zât-ı Hazret-i Padişahi hasbe'l-hilâfe dîn-i İslâm'ın hâmisî ve bilcümle tebea-i Osmaniye'nin hükümdarı ve padişahı" olduğu beyan edilmiştir. Bkz. *Düstûr*, (İstanbul: Dâru't-tibaati Âmire, 1296), IV:4.
- 15 II. Abdülhamid'in itihad-ı İslâm siyasetinin henüz ilk yıllarında İran'da nasıl bir yankı uyandırdığına dair bkz. Kia, "Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century in Iran", 32-34.
- 16 Şeyhurreis'in hayatına dair en önemli kaynaklar vefatından önce ve sonra yayınlanan iki adet terceme-i hâl metinleridir. İlk terceme-i hâl metni, 1312 (1894/95) yılında Bombay'da taşbaskı olarak basılan *Müntehab-ı Nefis* adlı eserinde yer alırken ikinci metin ise İran'ın dil, tarih, kültür ve edebiyat sahasında yetiştirmiş olduğu en önemli ilim adamlarından, İslâmî yazma eserlerine hayatını vakfetmiş İrc Afşar'ın *Ayende* mecmuasında "Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat" serlevhasıyla neşrettiği terceme-i hâldir. Afşar'ın aktardığına göre söz konusu bu metin, aile efradından Bijan Şereis tarafından kendisine ulaştırılan Şeyhurreis'in bazı evrak ve yazışmalarını içeren dosyadan çıkmıştır. Afşar ayrıca ismi tespit edilemeyen bir gazetenin sorularına yönelik kaleme alınan bu terceme-i hâlin daha önceden yayımlandığına dair bir bilgiye de ulaşılmadığını belirtir. Zikredilen terceme-i hâl metinleri için bkz. Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, (Bombay: 1312) (Tıpkıbasım Tahran: Mahmudî, t.y.), 5-26; İrc Afşar, "Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat", *Ayende* XVI/9-12 (1369): 805-812; Şeyhurreis'in ilk terceme-i hâl metni üzerinden hakkında yapılan bir biyografi çalışması için bkz. Juan R. I. Cole, "Autobiography and Silence: The Early Career of Shaykh al-Ra'is Qajar", *Iran in 19. Jahrhundert und die Entstehung der Baha'i-Religion*, ed. Johann Christoph Bürgel – Isabel Schayani, (Zürich: George Olms Verlag, 1998), 91-126; Şeyhurreis hakkında kaleme alınan bir biyografi çalışması da İran Meşrutiyet hareketinin önemli simalarını kaleme alan İbrahim Safâî tarafından yazılmıştır. Bkz. İbrahim Safâî, *Rehberân-i Meşrûta*, (Tahran: İntişarat-ı Câvidan, 1363), I: 560-591.
- 17 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 5-6; Afşar, "Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat", 805.



tarafından Tebriz’de bırakılması, çocukluğunda sancılı bir süreçten geçtiğini göstermektedir.<sup>18</sup> Şeyhurreis, hiçbir çaresi olmayan bu hastalıktan ilahi bir yardımla kurtulduğunu ifade ederken “ve raca’nâke ilâ ümmike” ayetini<sup>19</sup> iktibasta bulunmaktadır.<sup>20</sup>

Henüz altı yaşındayken, hanedanlıkta şehzadelerin ilk eğitimini vermekle meşgul olan Molla Abdulâli Tebrizî’den Kur’an eğitimi almaya başlayan Şeyhurreis, bunun haricinde hüsn-i hat ve Farsça kitaplarla ilgilenmiştir. Kısa sürede akranlarını geride bıraktığını aktaran şehzade, 11 yaşında Tahran’a gelerek Ağa Rıza Medresesi’nde nahiv ve mantık ilimlerinde Molla Ali Demavendi’nin (ö. 1304/1886-87) eğitiminden geçtiğini ayrıca Arapça’yı öğrenmeye başladığını belirtir. Özellikle kendisinin eğitim hususundaki kabiliyetinin abileri tarafından kıskanılmasını ve hatta bu sebeple şiddete maruz kalmasını Hz. Yusuf kıssasına atıfta bulunarak nakletmesi şahsını konumlandırdığı yer bakımından oldukça dikkat çekicidir.<sup>21</sup>

14 yaşına kadar ailesiyle birlikte Meşhed’de İmam Rıza türbesi civarında hayatını devam ettiren Şeyhurreis, 1862’li yılın ortalarında babasının vefatı üzerine tekrar Tahran’a dönmüştür. Babasının vefat etmeden önce aile bireylerine vasiyetinde Şeyhurreis’ten molla olmasını talep etmesi, şehzadenin hayatında önemli bir kırılma çizgisidir. Babasının vefatı sonrasında kraliyet çevresi ve akranlarının, onun asilzade emirlerle birlikte olması gerektiği yönünde teklif ve baskıları ve nihayetinde annesinin de bu duruma kerhen razı olması onu iki yıllık bir askeri eğitime yöneltse de nihayetinde babasının vasiyetine uyduğu görülmektedir. Mirza Muhammed Han Sipehsalar-ı Azam’ın (ö. 1867) emriyle askeri okula kaydolun Şeyhurreis, burada hendese ve matematik yanında askeri teknik eğitimlerini aldığından ve ağır askeri tatbikatlara tabi tutulduğundan bahseder.<sup>22</sup> Ayrıca o günlerde büyük bir gayret ve mutlulukla Şeyh Cafer Türk’ün huzurunda yapılan edebi tartışmalara iştirak ettiği de zikreder.

Yukarıda ifade edildiği üzere her ne kadar babasının vefatı sonrasında çevre baskısı dolayısıyla askeri okula gitmek zorunda kalmış olsa da iki yılın nihayetindeki memnuniyetsizliği sebebiyle askeri eğitimi yarıda bırakmış ve babasının vasiyeti olan mollalık yolunu seçmiştir. Birçok makam ve unvanlara rağmen kendisinin ilim ve fen tahsilinden bir an olsun geri durmadığını belirten<sup>23</sup> Şeyhurreis, İranlı önemli devlet adamlarından Hacı Kavvumulmülk Şirazi (ö. 1865) olarak da bilinen Mirza Ali Ekber Han’ın himayesinde Horasan eyaletinin merkezi Meşhed’de farklı hocalardan edebiyattan İslâmî ilimlere, matematikten teolojiye kadar birçok alanda dersler almıştır. Aynı zamanda bu dönemde edebi metinlerinde “Hayrat” mahlasını kullanmaya başlamıştır. Kavvumulmülk’ün himayesi sayesinde oldukça rahat

18 İbrahim Safaî, Şeyhurreis’in veba haricinde 3 yaşında çiçek hastalığına da yakalandığını ve bu sebeple bir gözünü kaybettiğini ilerleyen süreçte tedavi olduğunu aktarmaktadır. Bkz. Safaî, *Rehberân-ı Meşrûta*, I: 563-564.

19 Tâ-hâ, 20/40. Şeyhurreis, annesi tarafından Firavun’un askerlerinden korumak için Nil Nehri’ne bırakılan Musa Peygamber’in tekrar annesine kavuşmasına teşbihte bulunmaktadır.

20 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 6.

21 “Lekad kâne fi Yusufe ve ihvetihi âyâtün li’s-sâilîn” (Yusuf, 12/7) ayetine atıfta bulunan Şeyhurreis, bu tarz hikayelerin kendisinde fazlaca bulunduğunu da zikretmektedir. Bkz. Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 7.

22 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 8.

23 Afşar, “Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat”, 805-806.

bir ilim tahsil ettiğini belirten Şeyhurreis, “şehzadelik elbisesini” çıkarıp “ilim ve özgürlük ehlinin elbisesini” giydiği meclisin de Kavvamulmülk tarafından tertip edildiğini aktarır.<sup>24</sup> Şeyhurreis’in molla sınıfını ilim ve özgürlükle tanımlaması ilerleyen aşamada özellikle de meşrutiyet mücadelelerinde aktif rol almasını anlamlandırmak bakımından kıymetlidir.

Kavvamulmülk’ün vefatı sonrasında felsefe ve kelam ilimlerine meyleden Şeyhurreis, bu dersleri de Molla Hâdî-i Sebzevârî’nin (ö. 1872)<sup>25</sup> talebesi olan Molla İbrahim Hekim-i Sebzevârî’den almış ve aynı zamanda Molla Hâdî’nin manzum şerhini onun huzurunda okumuştur. Meşhed’deki eğitim faaliyetleri akabinde 1284 (1867/68)’de gittiği Tahran’da Ağa Ali Müderris-i Hekîm’in (ö. 1890)<sup>26</sup>, *el-Esfârü’l-Erba’a*<sup>27</sup> okumalarına katılmış ve yaklaşık iki yıl o mecliste bulunmuştur.<sup>28</sup> Tahran’daki eğitimi akabinde 1288’de (1871-72) Horasan’a tekrar döndüğünde ilme ara vermeden devam eden Şeyhurreis, kendisini ilim talep etmekten doymayan kişiler sınıfında göstererek, bu kez bir süre eski tıpla ilgilenmeye başladığını ve özellikle İbn-i Sina’nın külliyatını okuduğunu akabinde ise şer’i ilimlere yöneldiğini ve Molla Muhammed Rıza-yı Müctehid-i Sebzevârî’nin huzurunda Şîi fıkının temel eserlerini okuduklarını nakleder.<sup>29</sup> Ayrıca döneminin merci-i taklidi Murtaza el-Ensârî’nin (ö. 1864) fıkıh usulünü<sup>30</sup> Hacı Molla Abdullah Müctehid-i Kâşânî’den talim eden Şeyhurreis, bir süre sonra din adamlarının “taklit zilleti”nden kurtulmak için Meşhed’den Atebat-ı Âliyat’a gittiğini ve orada birçok önde gelen ulemadan dersler aldığını belirtir.<sup>31</sup> Onun bu düşüncesi, İran’da mollaların baskın iradelerine, taklitçiliğe karşı henüz otuzlu yaşlarında açık bir tavır takındığına dair önemli bir hareket ve aynı zamanda Osmanlı ve İran’ın modernleşme süreçlerinin ortak noktalarını ve benzerliklerini göstermesi açısından da mühim bir vurgudur.<sup>32</sup> 1872’nin sonlarında

24 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 9.

25 Molla Sadra ekolüne mensup İranlı filozof aynı zamanda *el-Esfârü’l-Erba’a* üzerine yazılan en önemli şerhi kaleme almıştır. Detaylı bilgi için bkz. Keith Hitchins, “Hâdî-i Sebzevârî”, *DİA*, XV, (Ankara: TDV, 1997), 12-13.

26 Ağa Ali Müderris-i Zenûî olarak da bilinen Hekîm, özellikle felsefe ve kelam sahasında ön plana çıkmış, Sadr ve Sipehsalar medreselerinde uzun yıllar eğitim vermiş, felsefe üzerine *Bedâiyü’l-Hikem* gibi eserler kaleme almış ve aynı zamanda Molla Sadra’nın eserlerine haşiyeler yazmıştır. Bkz. Safaî, *Rehberân-ı Meşruta*, I: 566.

27 Molla Sadra olarak da bilinen İranlı filozof Sadreddin-i Şirazî’nin (ö. 1641) bilgi ve varlık konularını ele aldığı en önemli eserlerinden biri olan bu metin, İran medreselerinde okutulan başlıca kitaplar arasındadır. Bkz. Alparslan Açıkgenç “el-Esfârü’l-Erbaa”, *DİA*, XI, (Ankara: TDV, 1995) 374-376.

28 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis* 9; Juan Cole, Şeyhurreis’in Tahran’da Molla Sadra’nın ekolünden eğitim almasını heteredoks düşünceye yönelik ilgisiyle ilişkilendirmektedir. Bkz. Cole, “The Early Career of Shaykh al-Ra’is Qajar”, 98.

29 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 10.

30 Şîi dünyasında fıkıh usulü alanında önemli bir otorite kabul edilen Murtaza el-Ensârî’nin hayatı hakkında bkz. Sachiko Murata “Ansari, Shaikh Mortaza”, *Encyclopaedia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/ansari-shaikh-mortaza-b> (Erişim Tarihi: 23.10.2022)

31 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 10-11; Afşar, “Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat”, 806. Juan Cole, Bahâî düşüncesinin önemli takipçilerinden Aba Badi’ olarak bilinen Hacı Abdulmecid-i Nişaburî’nin idam edilmesinin, heteredoks düşünceye sahip insanların kendilerini güvende hissetmemeye başlamalarına sebep olduğunu ve Şeyhurreis’in de hem bu sebeple hem de idama bir tepki olarak seyahat etmiş olabileceğini ifade eder. Bkz. Cole, “The Early Career of Shaykh al-Ra’is Qajar”, 101-103.

32 Modernleşme döneminde özellikle İslâmcıların en başta ve sıklıkla vurguladığı meselelerden biri de düşüncenin, taklit zincirinden kurtarılmasıdır. Muhammed Abduh, Reşid Rıza gibi Çağdaş İslâm düşünürlerinin metinlerinde,

gittiği Atebat'ta kaldığı iki yıllık süreçte, Murtaza el-Ensari'nin vefatı akabinde yerine geçen, devlet adamlarına mesafeli olmakla bilinen, Cemaleddin Efgâni'nin çağırısına icabet ederek Tütün imtiyazı hadiselerinde tütün içmenin haram olduğuna dair fetva veren merc-i taklid ve müceddid olarak bilinen Hasan Şirâzi'den (ö. 1895) dersler almıştır. "İnsan-ı kâmil" olarak tanıttığı Hasan Şirâzi'nin rahle-i tedarisinden geçen<sup>33</sup> Şeyhurreis, bu sürecin nihayetinde kısa sürede müctehid konumuna gelmiştir.<sup>34</sup>

Müctehid konumuna gelmesi akabinde Meşhed'de Fazılıyye Medresesi'nde ders, hutbe ve vaazlar vermeye başlayan Şeyhurreis, felsefi ve edebi dile hâkimiyetiyle etkili bir vaiz olmuş ve özellikle düşünce özgürlüğü, ittihad, eğitimin yaygınlaştırılması ve idarecilerin suistimalleri mevzularında vaazlar vermiştir.<sup>35</sup> İlmi sahadaki aktif faaliyetleri haricinde geçimini sağlamak için İmam Rıza Türbesi'nin kütüphanesinde bir süre müdürlük vazifesini icra etmiş, lakin artan muhalif söylemleri ve açıkça beyan etmeye başladığı heteredoks düşünceleri onun bu görevden azledilmesine sebebiyet vermiştir.<sup>36</sup> Şeyhurreis, Meşhed'den ayrılarak merkezi idarenin nüfuzunun daha az olduğu Kaçan'da Emin Hüseyin Han Şucauddevle'nin (ö. 1893) himayesinde bir süre faaliyetlerine devam etse de, Asafuddevle'nin Tahran'da kendisine karşı yürüttüğü siyaset onu yeni bir yolculuğa sevk etmiştir. Şeyhurreis, vaazlarında Kur'an ve hadisleri nefsanî şekilde tevil ederek sultana itaati vacip gören bazı ulemanın aksine ekseriyetle otoriterlik fikrine aykırı beyanlarda bulunduğunu, mazlum insanlara hürriyet fikrini aşılamaaya çalıştığını belirterek Asafuddevle'nin kendisine yönelik düşmanlığını da açıklamaktadır.<sup>37</sup>

Müctehid şehzade, 1885 yılının başında çıktığı hac yolculuğunun<sup>38</sup> sonunda kendisini bu kez

- 
- II. Meşrutiyet sonrası İslamcılarının neşriyatlarında taklid düşüncesini eleştiren metinler görmek mümkündür. Bazı örnek metinler için bkz. "Taklitçilik Milletlerin Bais-i Helâk ve İzmihlâlidir", *Sebilürreşâd*, XVI/410-411 (30 Recep 1337), 188-191; "Körü Körüne Taklid Hakkında Bir Mütalaa", *Hikmet*, 5 (10 Cemaziyevvel 1328), 3-4; "Enzâr-ı Millete: Anlamadan Taklid Maymunlara Yakışır", *Hikmet*, 61 (18 Cemaziyelahir 1329), 60-61.
- 33 Şeyhurreis'in, padişaha takdim edilmesi için Tahran Sefaretine sunduğu *İttihad-ı İslâm* risalesine dair sefaretten Bâbîâli'ye gönderilen 1904 tarihli bir tahrirde (*BOA*, MF.MKT./823-13) kendisinden Şirâzi nisbesiyle bahsedilmesinin, günümüzde yapılan bazı çalışmalarda bilgi karışıklığına sebebiyet verdiği görülmüştür. Söz konusu nişbe dolayısıyla bazı araştırmalarda Şeyhurreis, Nasirüddin Şah'ın bir İngiliz şirketine Tömbeki imtiyazı vermesi akabinde tütün içmenin haram olduğuna dair fetva veren, Şeyhurreis'in de "insan-ı kâmil" olarak bahsettiği merc-i taklid Hasan Şirâzi ile karıştırılmış ve nihayetinde fetvayı verenin Şeyhurreis olduğu şeklinde yanlış bir düşünce ortaya çıkmıştır. Kendisinin terceme-i hâl metninden de anlaşılacağı üzere Tebriz doğumlu ve bir müddet Şiraz'da da bulunan Şeyhurreis'in tütün fetvasını veren Hasan Şirâzi ile münasebetleri hoca-talebe ilişkisinden ibarettir. Ayrıca, *İttihad-ı İslâm* risalesine dair Bâbîâli'deki yazışmaların Hasan Şirâzi'nin (ö. 1895) hayatta bulunmadığı 1904 tarihinde kaleme alındığı göz önünde bulundurulursa söz konusu karışıklık daha net bir şekilde tashih edilmiş olacaktır.
- 34 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefts*, 11-12; Ayrıca Şeyhurreis, Hasan Şirâzi'nin, ilim meclislerinde kendisi hakkında lütuf ve teşviklerde bulunduğundan da bahsetmektedir. Bkz. Afşar, "Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat", 806.
- 35 İbrahim Safaî, Şeyhurreis'in ele aldığı bu tür konuların yerel halkın nazarında yeni olduğunu ve birçok kişinin dikkatini çekmeye başladığını aktarır. Safaî, *Rehberân-ı Meşruta*, I: 567
- 36 Cole, "The Early Career of Shaykh al-Ra'is Qajar", 104.
- 37 Afşar, "Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat", 808.
- 38 1885 yılında yapılan ve 3000'den fazla İranlı hacının katıldığı hac yolculuğunda bulunanlardan biri de Mirza Muhammed Hüseyin Ferahani'dir. Ferahani, kaleme aldığı hac seyahatnamesi ile söz konusu yolculuğa dair önemli bilgiler sunmaktadır. Seyahatnamesinde 1885 yılında hacca gelen ulema ve ayan listesini paylaşırcan

Osmanlı'nın başkenti İstanbul'da bulmuştur.<sup>39</sup> Hac dönüşü İstanbul'da ikamet etmeye başlayan Şeyhurreis, burada özellikle İranlıların yoğun olarak ikamet ettiği Valide Han'ında vaazlar vermeye başlamış ve bir yılı aşkın bir süre faaliyetlerini orada sürdürmüştür. Şeyhurreis'in Valide Han'daki sohbetlerine şahit olan Mirza Muhammed Hüseyin Ferahânî, dönemin İran Sefiri Muînülmülk'ün de bu faaliyetlere Şiîliği teşvik etmek ve Şeyhurreis'i övmek için iştirak ettiğini aktarır.<sup>40</sup> Lakin Şeyhurreis ise hatıralarında söz konusu dönemdeki faaliyetlerini açıklarken kendisinin, İranlı ve Osmanlı dostlarının ricası üzerine dinî öğretileri yayma haricinde adaletin üstünlüğünü zulüm ve istibdadın kusurlarını göstermekle meşgul olduğunu belirtir.<sup>41</sup> Şeyhurreis'in İran'dan firar ederek hac ziyareti sonrasında İstanbul'da geçirdiği bu ilk döneminin, daha sonraki yıllarda Osmanlı idaresi, uleması ve aydınları ile kuracağı yakın ilişkilerin temelini oluşturduğu söylenebilir.

## 2. II. Abdülhamid İdaresi ile İrtibatları

İstanbul'un Avrupa'ya yakın, beynelmil münasebetlere sahip bir Müslüman şehri olması, XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyılın başlarında İranlı muhalifleri İstanbul'a çeken önemli unsurlar olsa da II. Abdülhamid idaresinin takip ettiği dönem siyaseti de hiç şüphesiz bu süreçte mühim bir rol oynamıştır. Zaman zaman Osmanlı idaresi tarafından İran'a, özellikle de Irak bölgesindeki Şiî tebaasına gösterilen müsamahalar ilerleyen süreçte II. Abdülhamid idaresini, Şiîliğin yayılması ve İran'ın bölgede etkin konuma gelmesi gibi daha büyük problemlerle karşı karşıya getirmiştir. Bu gelişmeler de II. Abdülhamid idaresinin bölgede çok hassas bir politika yürütmeye sevk etmiştir. Bu çerçevede bir taraftan Sünnîliğin yaygınlaşması için girişimlerde bulunurken diğer taraftan da bir karşı hareket olarak Şiî müctehidleri yanına çekerek Tahran'a karşı bir siyasi üstünlük sağlamaya, İran'ın iç siyasetine dolaylı yoldan müdahalede bulunmaya çalıştığı görülmüştür. Bu politikayı hem hanedan mensubu hem de bir Şiî müctehid olan Şeyhurreis'e yönelik takip edilen siyaset üzerinden okumak ve anlamak gayet mümkündür.

İran idaresinden kaçarak 1885 yılında hac yolculuğuna çıkan Şeyhurreis'in hac vazifesi akabinde bir yılı aşkın bir müddet kaldığı İstanbul'da II. Abdülhamid idaresi ile yakın temasta olduğu, Sünnî-Şiî ittifakını gerçekleştirecek ittihad-ı İslâm siyaseti üzerine görüşmelerde bulunduğu görülmüştür. Kendisinin bu süreçte devlet nişanları ile ödüllendirilmesi, payitaht tarafından iyi bir şekilde ağırlandığına ve önemli ilişkilere sahip olduğuna dair önemli bir emâredir. Nitekim 1886 yılının Ramazan ayında İran Sefiri ile birlikte saray iftarına davet edilen Şeyhurreis'e söz konusu toplantıda Mabeyinci Hacı Ali Bey tarafından ikinci dereceden mecidiye nişanı ile birlikte altın kakmalı bir enfiye kutusu takdim edilmiştir. Söz konusu hadise

Şeyhurreis'in Asafuddele'den firar ederek geldiği notunu düşmektedir. Bkz. *Sefernâme-i Mirza Muhammed Hüseyin Hüseyinî Ferahâni*, thk. Mesud Gülzârî, (Tahran: Firdevs, 1362), 170.

39 Medine'de bulunduğu sırada Hz. Peygamber'i öven, istibdad ve zulmü yeren kasideler kaleme almıştır. Bkz. Cole, "The Early Career of Shaykh al-Ra'is Qajar", 109-110.

40 *Sefernâme-i Ferehâni*, 254.

41 Afşar, "Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat", 808.

dönemin önemli yayınlarından *Ahter* gazetesine yansırken iftar programı sonrasında Şeyhurreis ile Sultan II. Abdülhamid'in görüşmelerine dair de malumat verilmiştir. Gazetede, Sultan II. Abdülhamid'in, iki İslâm devletinin maddi ve manevi münasebetlerinin artması, ittifak ve ittihadının gerçekleşmesi gerektiğini vurguladığı zikredilirken akabinde de Şeyhurreis'in de bu beyanlara memnuniyetle karşılık vererek ittihadın tarihsel olarak da önemini içeren, Farsça güzel bir hitabette bulunduğu aktarılmıştır.<sup>42</sup>

Şeyhurreis'in ikinci dereceden mecidiye nişanı aldığına dair malumat Osmanlı arşivinde 15 Ağustos 1886 tarihli iradede karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu iradede “İran şehzadegânından ve ulemadan Şeyhurreis Ebu'l-Hasan Mirza hazretlerine ikinci rütbeden nişan-ı mecîdi ihсан buyurulması”<sup>43</sup> belirtilmiştir. İradenin sudur etmesinden yaklaşık on gün sonra II. Abdülhamid'in emriyle Ahmed Cevdet Paşa gibi dönemin önemli Osmanlı bürokratları ile Şeyhurreis arasında ilmi ve siyasi müzakereler yapıldığı da gözlenmiştir.

26 Ağustos 1886 tarihinde Muhacirîn Komisyonu başkanı Yusuf Rıza Paşa'nın<sup>44</sup> davetiyle dönemin adliye nâzırı Ahmed Cevdet Paşa'nın Beşiktaş'taki yalısına giden müctehid şehzade, söz konusu görüşmeyi iki İslâm devletinin birliğini tamamlama, aralarındaki anlaşmazlıkları ortadan kaldırma ve iyi neticeler elde etmek açısından son derece kıymetli bulmakta ve nezaketle karşılandığı toplantıda usûl-i fıkıh, kelam ve felsefe tartışmalarının yanı sıra Şiilik ve ittihad-ı İslâm siyaseti üzerine fikir alışverişinde bulunulduğunu aktarmaktadır.<sup>45</sup> Nitekim Ahmed Cevdet Paşa da Şiiler ve ittihad-ı İslâm'a dair padişaha sunduğu lâyihasında benzer ifadelere yer vermektedir:

“Şeref-sâni olan ferman-ı hümâyûn-ı hazret-i Hilâfet-penâhi icab-ı âlisi üzere İranîlerin celb ü te'lifi hakkında lâzım gelen tedâbirin müzâkeresi için birleşildi. Arız u amik düşünülüp söyleşildi ve bu sırada Şehzade Şeyhurreis'[le] görüşülüp İlm-i Kelâm ve Usûl-i Fıkıh üzerine hayli mübâhaseler edildi. Sünnîler ile Şiiler arasındaki adâvetin izâlesi için kendisinde külli meyl ü arzu görüldü.”<sup>46</sup>

Şeyhurreis'in söz konusu müzakerede ekseriyetle üzerinde durduğu husus, İslâm milletinin fırsat bekleyen güçlü dış düşmanlara karşı fikir birliği oluşturma hayalidir. Nitekim Yusuf Rıza Paşa'ya ait olduğu tespit edilen imzasız ve tarihsiz layihada, yapılan müzakere esnasında Şeyhurreis'te Sünnîler ile Şiiler arasındaki adâvetin izalesi hususunda “meyl-i külli ve arzu”

42 Şeyhurreis'in Padişah'a yaptığı kısa hitabetinin de birebir neşredildiği imzasız yazı için bkz. *Ahter*, 16 Haziran 1886, 378.

43 *BOA*, İ.DH./998-78863.

44 İran'ın istibdat karşısı muhalif aydınları ile yakın irtibatı olduğu gözlenen Yusuf Rıza Paşa'nın bu yakınlığının en önemli sebebi idari konuları (Tahran, Petersburg Elçilikleri) haricinde mezhep bakımından Şiiliğe mensup olması da görülebilir. Vefatı akabinde Kısmet-i Askeriye Mahkemesi tarafından tahrir olunan terekesinde Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Selman-i Fârisi'nin yağlı boya resimleri tespit edildiği ve bunların Atebat-ı Aliyat'a “takdime şâyan nevâdir eserden” olduğu mahkeme başkâtibi Cevdet Efendi haber edildiği Meşihat Müsteşarı Derviş Ali Efendi tarafından Yıldız'a arz edilmiştir. Bkz. *BOA*, Y.PRK.MŞ../6-3.

45 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 117.

46 Ahmet Zeki İzgöer – İsmail Kara (haz.), *Cevdet Paşa'nın Lâyihaları: Devlet Din İslahât Hukuk Maarif*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 453. İmzasız lâyihamın aslı için bkz. *BOA*, Y.EE./38-118.

gördüğünü belirtmektedir.<sup>47</sup> Şeyhurreis'in nazarında İslâm milletleri için ayrılık ve ihtilafın daha güçlü bir düşman, daha kana susamış bir hasım ve daha tehlikeli bir mesele bulunmamaktadır. Bu sebeple ilk yapılması gereken silahlı ve tam teşekküllü bir düşman ordusundan daha muhterem bir vaziyet arz eden bu ihtilafın çözülmesidir.<sup>48</sup> Şeyhurreis, bu genel tasvirine Ahmed Cevdet Paşa'nın da katıldığını ve uzun süredir devam eden çelişkiyi ortadan kaldırmak için ne yapılması gerektiğine dair bir beyanı olduğunu aktarırken, Cevdet Paşa'nın meselinin hallinin zor olduğuna dair bir kanaate sahip olduğunu da zikreder. Bu noktada ise kendisinin mesele hakkındaki beyanlarını daha da genişleterek iki devlet arasındaki anlaşmazlıkların tarihine dair vurguları önemlidir. Ona göre, İran ve Osmanlı arasında şimdiye kadar devam eden anlaşmazlıklar, Safevîler döneminde Osmanlı sultanlarına karşılık olarak halk arasında yayılan siyasî mülahazaların bir neticesidir. Bu bakımdan iki İslâm devletinin sultanlarının, kendilerini eşit ve kardeş olarak bilmeleri ve dini korumaları halinde halkın durumunu ve düşüncesini düzeltmenin son derece kolay olacağı kanaati hâkimdir.<sup>49</sup> Nitekim kendisi de İsnâaşeriyye şiasının bir ruhani lideri olarak bu ittifak fikrini açıkça benimsediğini ve bu fikri kendi mezhebine mensup insanlara iletmeye hazır olduğunu ve bu konuda da özel bir risale yazma<sup>50</sup> gayreti içerisinde bulunduğunu aktarır. Şeyhurreis'in nazarında aslolan iki İslâm milleti arasındaki bazı dini farklılıkların göz önünde tutulması değil, ihtilafın konuların hiç konuşulmaması, din düşmanlarına karşı İslâm dininin yani Müslümanların korunması gerekliliğidir.<sup>51</sup> Sünnî ve Şîî mezhepler arasındaki ihtilafın ortaya çıkışı ve ittifadın gerekliliğine dair Şeyhurreis'in genel tasviri ile Ahmed Cevdet Paşa ve Yusuf Rıza Paşa'nın bu husustaki beyanları mukayese edildiğinde oldukça mutabık, benzer bir dile sahip oldukları görülmektedir.<sup>52</sup>

Ahmed Cevdet Paşa'ya göre de Sünnîler ve Şîîler arasında ihtilaf uzun süredir var olsa da "a'dâ-yı dine karşı ittifadlarına mâni olacak mertebe beyanlarında adâvet yok iken bazı ahvâl-i

47 Bağdat bölgesine ziyaret ettiği sırada bütün Şia ulemasında bu meyl ve arzunun bulunduğunu da ayrıca zikretmektedir. Bkz. *BOA*, Y.EE./12-12. Her ne kadar layihada, bir imza veya tarih bulunmasa da metin içerisinde bir yıl öncesinde padişahın emriyle Cevdet Paşa ile birlikte İstanbul'da bulunan Şeyhurreis ile bir görüşme, müzakere icra edildiğinin zikredilmesi layihanın kime ait olduğu ve tarihine dair önemli bir ipucu vermektedir.

48 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 118.

49 Sultan ve Şah'ın eşit konuma getirilmesi Osmanlı nazarında daimî olarak karşı durulan, halifelik makamı açısından problem arz eden bir düşüncedir. Mısır seferi sonrası halifeliği fiili olarak devralan Yavuz Sultan Selim'den itibaren, halifelik makamını temsil eden emirü'l-müminin sıfatına sahip bir Osmanlı sultanının din ve mezhep nazarından herhangi bir temsiliyeti bulunmayan şah ile aynı konuma sahip olmadığı düşüncesi devletin önemli bir telakkisidir. II. Abdülhamid dönemi gibi hilafet kurumunun bir propaganda aracı olarak kullanıldığı dönemlerde ise bu düşünce daha katı bir şekilde benimsenmiştir. Cevdet Paşa, Şeyhurreis ile yaptığı görüşme sonrası kaleme aldığı layihasında ittifad-ı İslâm siyaseti açısından İran şahını nasıl konumlandırdığı bu bakımdan kıymetlidir: "(...) Sünnîler indinde zât-ı melek-simât-ı Hilâfet-penâhî imamü'l-müslimîn olduğundan tedâbir-i lâzime memurîn-i Devlet-i Aliyyeleri vasıtasıyla icra olunabilir. Ammâ İmamiye indinde İran Şahı din ü mezhebece bir meziyeti hâiz olmadığından onun siyasî teşebbüsâtıyla maksad hâsıl olmayıp İmamiye müctehidlerinin inzimâm-ı sa'y u himmetlerine ihtiyac görülür ve bunların birçoğu tebaa-i Devlet-i Aliyyelerinden olmağla celb ü te'lifleri âsândır. Şu hâle nazaran tarafeyn beynindeki husûmet ü adâvetin ref'i ve hiç olmaz ise tehvîni yed-i müeyyed-i hümayûna müfeyvaz bir vazifedir." Bkz. İzgöer –Kara, *Cevdet Paşa'nın Lâyihaları*, 454.

50 Bu çalışmada ele alınan *İttihad-ı İslâm* (Bombay: Gulzar Hasani Press, 1312) risalesine atıfta bulunmaktadır.

51 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 120.

52 Dipnot 48'de işaret edildiği üzere ittifadın gerekliliğine dair vurgularda benzerlik olsa da Ahmed Cevdet Paşa'nın söylemlerinde Şeyhurreis'in ifade ettiği tarzda Şah ve Padişah'ın eşitliğine dair bir ifade söz konusu değildir.



siyasiye tarafeynin yek-diğeri hakkında pek ziyade husumet ve adâvetlerini mucib olmuştur.” Bu nedenle Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail arasındaki siyasî mücadeleden doğup büyüyen ihtilafın “düvel-i Nasârâ’nın tagallüb ve tahakkümlerine karşı bi’l-cümle tavâif-i İslâmiye kelime-i tevhid üzere ittihad” ile defedilmesi “ferâiz-i diniyeden”dir.<sup>53</sup>

Müctehid şehzade tarafından ittihadın gerçekleşmesi için gerekli görülen reformlar yedi başlık altında Osmanlı heyetine arz edilmektedir; Sünnî-Şîî ittifakı için yapılması gereken ilk reform Osmanlı gazetelerinin İran’a ve Şîîliğe dair dilinin yumuşatılması, yanlış yorumlar ve kötü tabirler içeren ifadelerin tamamen değiştirilmesidir. İkinci reform talebi ise Osmanlı tebaasının, İran hükümeti ve milletiyle ittihad hususundaki irade-i seniyeyle bilebileceği ve “ve’tesimu bihablillahi” ayetini okuyacağı özel bir gazetenin “İttihad-ı İslâmiyet” adı altında neşredilmesidir. Üçüncü teklif edilen husus, İsnâaşeriye imamlarının türbelerine hediyeler gönderilmesi ve onların tamir ve tezyinatına icazet verilmesidir. Yapılacak bu icraatla aynı zamanda Şîîlerin kalplerini kazanarak sultana dua etmenin ilk vesilesi olacağını da altı çizilir. Dördüncü olarak üzerinde durulan konu, Irak-ı Arap, Meşhed ve civarında Osmanlı padişahının himayesi altında bulunan Şîî âlimlerin mertebelerini korumada özel itina gösterilmesidir. Ayrıca özellikle Irak bölgesindeki idarecilerin bölünmelere sebebiyet verecek “mutaassıp hareketler”den kaçınmaları gerektiğine de dikkat çekilerek Sünnî-Şîî arasında bir fark gözetilmemesi gerektiği vurgulanır. Beşinci olarak teklif edilen madde ise Osmanlı ve İran vatandaşlarının evliliği meselesidir. Şeyhurreis’e göre, iki millet arasındaki evlilik yasağı her ne kadar siyasi ve askeri sebepler dolayısıyla alınsa da cahil ve bilgisiz halk nazarında söz konusu yasağın iki millet arasındaki anlaşmazlıktan ve İranlılarla evlenmenin şer’an caiz olmadığı sebebiyle alındığı şeklinde yanlış bir kanaat hâkimdir. Bu sebeple söz konusu yasağın kaldırılması gerektiğine işaret etmektedir. Müctehid prensin altıncı olarak sunduğu madde ise, İran hacılarına Haremeyn-i Şerifeyn’de iyi muamelede bulunulması ve resmî bir ilan altında bazı vergi yükümlülüklerinin kaldırılmasıdır. Yedinci ve son olarak teklif ettiği madde ise, Şîîleri kötüleme ve aşağılama ifadeleri içeren teliflerin basılıp neşredilmesine matbuat nezareti tarafından kesin bir yasak getirilmesidir.<sup>54</sup>

Şeyhurreis, her ne kadar zikredilen maddelerin tamamının -İran devleti tarafından benzer reformların yapılması kaydıyla- icra edilmesi gerektiği hususunda ortak bir fikrin meclisten çıktığını belirtse<sup>55</sup> de Cevdet Paşa ve Yusuf Rıza Paşa’nın layihaları göz önünde

53 İzgöer –Kara, *Cevdet Paşa’nın Lâyihaaları*, 454; Yusuf Rıza Paşa’ya ait olduğu tespit edilen imzasız layihada bu ifadelerin kelimesi kelimesine aynı olduğu görülmektedir. Yusuf Rıza Paşa’nın layihasının ortak bir karar metninden kaleme alındığı da düşünülebilir. Fakat unutulmamalıdır ki Yusuf Rıza Paşa Şîî mensubu bir Osmanlı bürokrati olarak görevini icra etmiştir. Söz konusu layiha için bkz. *BOA*, Y.EE./12-12.

54 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 121-122.

55 İranlı tarihçi İbrahim Safaî’nin kaleme aldığı Şeyhurreis biyografisinde, müctehid şehzadenin teklif ettiği maddelerin tümünün kabul edilip icra edilmeye başlandığı şeklinde verdiği bilgi (Bkz. Safaî, *Rehberân-ı Meşrûta*, I: 572-73) daha sonrasında kaleme alınan araştırmalar tarafından da direk kabul edilip kullanılmıştır. Bkz. Masume Karadağlı – Muhammed Emir Şeyh Nuri, “Şeyhu’r-Reis-i Kaçar ve İttihad-ı İslâm”, *Moskuya* V/15 (1389/2010): 79-80; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri*, 162-163. Oysa Osmanlı Arşivlerinde söz konusu döneme dair yapılan incelemelerde özellikle evlilik yasağının aynı şekilde devam ettiği hatta son derece titiz bir

bulundurulduğunda bazı maddelerde bir anlaşmanın söz konusu olmadığı ve hatta uzlaşılacak bazı başlıklara da önemli şerhler düşüldüğü görülmektedir. Cevdet Paşa ve Yusuf Rıza Paşa'nın umumen mutabık kaldığı hususlar; Şeyhurreis'in üç ve dördüncü maddelerde beyan ettiği imamların türbelerinin tamiri, Atebat-ı Âliye gibi Şiilerin kutsal kabul ettiği merkezlere hediyeler gönderilmesi ve de İmamiye müctehidlerine ihtiram gösterilerek kalplerinin celbedilmesidir. Fakat her iki devlet ricalinin, bu hususların icra edilmesinde takip edilmesi gereken yöntemle dair düştüğü şerh II. Abdülhamid idaresinin Şiiliğe yönelik siyasetini anlamak açısından dikkat çekici ve kıymetlidir. Onlara göre bu maddeler "Sünnî ulemasını kırmayacak ve mezheb-i teşeyyü'ün bir mertebe daha revâcına sebebiyet vermeyecek" bir surette, "mütebassırâne ve maharetkârâne" bir siyaset takip edilerek ifrat ve tefritten kaçınılarak icra edilmelidir. Cevdet Paşa ve Yusuf Rıza Paşa, müctehidlere yönelik bu siyaset sayesinde Devlet-i Aliye'nin hem Şii mezhebine mensup tebaasını İran'a temayülünden koruyacağını hem de İran'a yönelik siyasi maksatlarını gerçekleştirebileceğini düşünürler.<sup>56</sup> Bu anlayış aynı zamanda II. Abdülhamid idaresinin ittihad-ı İslâm siyasetinin, hilafet merkezine nüfuz sağlamak amacıyla gerçekleştirilen bir politika olduğunu da açıkça ortaya koymaktadır.<sup>57</sup>

Şeyhurreis'in Osmanlı idaresi ile bu yakın irtibatları, II. Abdülhamid idaresinin Şeyhurreis aracılığıyla özellikle Irak'taki Şii tebaası üzerinde etki yaratma girişimleri ve hatta müctehid şehzadenin Osmanlı'da *İttihad-ı İslâm* adıyla neşredilen bir gazetenin editörlüğünü yaptığı iddiası<sup>58</sup> elbette İran hükümetinin dikkatini celbetmiştir. Nitekim Nasirüddin Şah idaresi tarafından 1887 yılının başlarında dönemin İran sefiri Muinulmülk'e, şehzadenin İran'a dönmesi hususunda girişimlerde bulunması, kendisini ikna etmesi emri verildiği görülmektedir. Sefirin bu girişimleri sonucunda Şeyhurreis'in Tahran'a döndüğü bilirse de -kendi beyanlarına binaen- emniyetinin sağlanacağı ve şahın kendisine daha iyi muamelede bulunacağı gibi hususlarda verilen sözlere şüpheli yaklaştığı anlaşılmaktadır.<sup>59</sup>

Şehzade'nin Tahran'a gitmeden önce payitahtı ziyareti ve II. Abdülhamid ile aralarında geçen diyalog, ittihad-ı İslâm siyaseti çerçevesinde Osmanlı idaresi ile kurduğu yakın irtibatı ortaya

şekilde takip edildiği görülmüştür. Örnek bazı uygulamalar için bkz. *BOA*, MV/14-15; *BOA*, DH.MKT./1467-95; *BOA*, DH.MKT./1599-14; *BOA*, MV/52-3.

56 İzgöer-Kara, *Cevdet Paşa'nın Lâyihaları*, 455; *BOA*, Y.EE/12-12.

57 Selim Deringil'in Osmanlı Pan-İslâmizmine dair "savunmaya yönelik, meşru varlığını giderek tehlikede gören bir devletin politikası" şeklindeki tanımı bu nazariyeden doğru ve desteklenebilir bir ifadedir. Bkz. Selim Deringil, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, 5. Baskı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 30; Cevdet Paşa'nın bir başka lâyihadaki şu beyanları bu düşüncenin tezahürüdür: "(...) Cennet-mekân Yavuz Sultan Selim Han hazretlerinden beri selâtin-i Osmaniyeh Saltanat'ı ve Hilâfet-i câmi' ve Devlet-i Aliyeleri İttihad-ı İslâm üzere müesses olup bu ittihadın halelden vikayesi ferâiz-i hâliyedendir. Arap ve Türk ve Kürd gibi akvâm-ı muhtelifeti yek-dil ü yek-cihet ve cümlesini makam-ı Hilâfet-i kübrâya rabt eden ancak İttihad-ı İslâm'dır. Bu ittihadın hâfız u hâmisî ancak emirü'l-mü'minin efendimiz hazretleridir. (...)” Bkz. İzgöer-Kara, *Cevdet Paşa'nın Lâyihaları*, 459.

58 Juan I. Cole, "Shaikh al-Ra'is and Sultan Abdülhamid II: The Iranian Dimension of Pan-Islam", *Histories of the Modern Middle East*, ed. Israel Gershomi vd., (London: Lynne Rienner Publishers, 2002), 171, İbrahim Safaî tarafından kaleme alınan biyografisinde ilk kez bu iddia (Safaî, *Rehberân-ı Meşrûta*, I: 573) dile getirilirken yapılan arşiv taramalarında söz konusu döneme ait *İttihad-ı İslâm* adını taşıyan bir gazete bulunamamıştır.

59 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 15.



koyması açısından da mühimdir. 1887 yılının Ocak ayında bir Cuma selamlığı akabinde İran Sefiri Muinulmülk ve Mirza Malkum Han'ın da eşlik ettiği, Osmanlı bürokratlarından Namık Paşa, Gazi Osman Paşa ve Salih Münir Paşa'nın da hazır olduğu bir sırada saraya bir ziyarete bulunan Şeyhurreis, bu görüşmede Sultan ile aralarında geçen diyalogu da kaleme almıştır.<sup>60</sup> Görüşme sırasında ilk olarak İran'a geri dönme hususunun padişah tarafından dillendirilmesi üzerine, şahın ısrarlı davetinden söz eden müctehid şehzade, İslâm padişahına itaatin vacip olduğunu zikrederek kendisinden icazet almak istediğini belirtir. Akabinde aralarında geçen diyalogda ekseriyetle iki devletin ittihadına yönelik konuşmalara yer verilirken karşılıklı olarak İslâm düşmanlarının birliğine mukabil İslâm milletinin de bir olması temennileri beyan edilir. Söz konusu konuşmada dikkat çeken hususlardan biri ise padişahın Şeyhurreis'e İran'daki durumunu daimî olarak Osmanlı sefiri aracılığıyla kendisine bildirmesini istemesiydi. Ayrıca hac vesilesiyle tekrar görüşme hususunda da ümitvâr olduğu tarafların beyanları arasındadır. Görüşme esnasında İran sefiri Muinulmülk'ün, Şeyhurreis'in oğlunun İstanbul'da eğitimine dikkat çekerek, şehzadenin ne derece Osmanlı'ya bağlı olduğunu belirtmesi ise müctehid şehzadenin Osmanlı idaresiyle irtibatlarını gösteren önemli bir husustur. Bu durum, II. Abdülhamid idaresi tarafından ittihad-ı İslâm siyaseti çerçevesinde eğitimin bir propaganda yöntemi olarak nasıl kullanıldığına dair önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bir Kaçar şehzadesi ve aynı zamanda Şii müctehidin oğlu Sultan'ın iradesiyle Mekteb-i Harbiye'de eğitime tabi tutuluyor ve yakından takip ediliyordu.<sup>61</sup>

Şeyhurreis, söz konusu görüşme akabinde kendilerine padişah tarafından bazı ihsanlarda bulunulduğunu da aktarmaktadır. Tahran'a gitmesi akabinde 24 Mayıs 1887 tarihli bir iradede<sup>62</sup> Tahran sefaretinden vaki olan arz u iş'ar üzerine "İran şehzadegânından Şeyhurreis hazretlerine tebdilen birinci rütbeden nişan-ı mecîdi" verilmesi söz konusu münasebetlerin devamlılığına işaret etmektedir. Kendisine verilen nişana karşılık padişaha Tahran sefaretini üzerinden teşekkürlerini arz eden Şeyhurreis, aynı zamanda on sekiz yaşındaki oğlunun vefatı sebebiyle Mekteb-i Harbiye'de eğitim gören diğer oğlu Bahauddin Mirza'nın geçici olarak Meşhed'e yanına gitmesi için izin talep etmekteydi.<sup>63</sup>

İran'a dönüşü akabinde yaklaşık 5 yıllık süre zarfında, özellikle Tömbeki imtiyazı sırasında, tütün içmenin haram olduğuna dair fetva veren merci-i taklid Mirza Hasan Şirazî ile birlikte Nasirüddin Şah idaresinin karşısında bulunması, hukukun üstünlüğüne dair beyanları muhalif şehzadeyi bu dönemde 18 aylık bir mahkûmiyet sürecine sevk etmiştir.<sup>64</sup> Nadir Kalesi'ndeki bir buçuk yıllık hapsinin akabinde İran'ı terk etmesi için serbest bırakılan şehzadenin rotası 1892 yılında tekrar İstanbul olmuştur. Bu seyahatini bir önceki seyahatinden farklı ve önemli

60 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 110-116.

61 Girişte de zikredildiği üzere Şii mensubu ailelerin çocuklarının İstanbul'a getirilerek tedrisattan geçirilmeleri akabinde bölgelerine gönderilmeleri Şiiliğin yaygınlaşmasını engellemeye yönelik bir devlet politikası olarak uygulanmaktaydı. Bkz. Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminde Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 215-271.

62 *BOA*, İ.DH./1033-81349.

63 *BOA*, İ.HR./310-19817.

64 Cole, "The Early Career of Shaykh al-Ra'is Qajar", 111-114.

kılan durum ise Şeyhurreis'in İstanbul'a gelişiyle, Cemaleddin Efgani'nin II. Abdülhamid'in teklifiyle İstanbul'a yerleşmesinin aynı döneme denk gelmesiydi. Bu karşılaşmanın, bir rastlantıdan ziyade bilinçli ve amaca (İttihad-ı İslâm'a) yönelik politik bir girişimin neticesi olduğu düşünmek elbette yanlış olmayacaktır. Nitekim II. Abdülhamid tarafından Sünnî-Şîî meselelerinin halli ve ittihad-ı İslâm siyasetinin bir karşılık bulması için Cemaleddin Efgani'ye gönderilen muhtıradaki şu ifadeler bu düşünceyi doğrular niteliktedir:

“Zât-ı fâzılâneleri aktâr-ı İslâmiyyenin ekserini devr ve seyahat etmiş ve İran'da bir hayli müddet ikametle ehl-i sünnet ve cemaati terkib eden mezâhib-i erbaa ile mezheb-i Şîî beynindeki farkları pek iyi tettebbu eylemiş bulduklarından ve Avrupa'da dahi imrâr-ı zaman ile ahvâl-i umumiyeye vâkıf bulduklarından ve arzu-yi âlileri dahi husul-i ittihad-ı İslâm merkezinde bulunduğuna yakîn hâsıl buyurulmuş olduğundan vaktiyle siyâsiyâta vâkıf ulema bulunmamasından dolayı bir neticeye iktiran edemeyen teşebbüsâta yeniden mübâşeret ve meselâ bizim ulema ile ulema-yı Şîa'dan ikişer üçer zât davetle bir cemiyet teşkil edilerek mezhepçe olan ihtilafatın ref' u izalesi ve bu suretle İran müctehidlerinin nüfuzuna galebe çalınması ve belki de büsbütün kaldırılması ve bilâhare de Almanya'da olduğu gibi İranilerin hükümdarları yine İran'da icrâ-yı hükümetle askerî kumandası makâm-ı hilafette olarak bir ittihad vücuda gerilmesi memalik-i şahane dahilinde bazı yerlerdeki vesair mahallerdeki İslâmların da mezhepçe olan farkları kaldırılarak (inneme'l-mu'minîne ihvetün) ayet-i celilesinin ahkam-ı münifesi mucibince alelumum ittihad-ı İslâm husûle getirilmesi mümkün olup olamayacağının arz u amik teemmülûyle bu babda vârid-i hâtır-ı âlileri olacak esbâb ve vesâili hâvi bir lâyiha-ı muvazzaha ve mufassalanın bi't-tanzim takdimi...”<sup>65</sup>

1892 sonrasına gelindiğinde İstanbul'da İran müctehidleri üzerinde önemli etkileri bulunan bu iki şahsın İttihad-ı İslâm politikalarına yönelik düzenlenen ilmî münakaşaların yapıldığı meclislerde bir araya geldiği görülmektedir. Muhacirin komisyonu reisi Yusuf Rıza Paşa, Seyyid Fazıl Paşa, Mirza Ağa Han Kirmani, Hasan Han Habîrûlmülk, Şeyh Mahmud Efdalulmülk, Muhammed Sıddık Han ve Feyzi Efendi gibi Osmanlı ve İranlı önde gelen kişilerle sık sık görüştükları Hüseyin Vassaf tarafından da aktarılmaktadır.<sup>66</sup> Şeyhurreis'in Cemaleddin Efgani

65 Muhtıranın sonunda Efgani'den, söz konusu meselenin son derece gizli kalması ve kaleme alınacak lâyihanın da son derece mahrem kalması talep edilmektedir. Bkz. *BOA*, Y.EE./3-58; Ayrıca muhtıradaki kendisinden talep edilen cemiyet teşkilinin de karşılık bulunduğu anlaşılmaktadır. Cemaleddin Efgani'nin Padişahın davetiyle İstanbul'a gelmesi akabinde hilafet sancağı altında Şîî ve Sünnî ulemayı bir araya getirerek İslâm dünyasında bir ittihad meydana getirme girişimlerinden biri de İttihad-ı İslâm adı altında kurmuş olduğu encümandır. Sünnî ve Şîî ulemanın da dahil olduğu on iki kişilik bu encümande; Şeyhurreis, Ahmed Feyzi Efendi, Seyyid Burhaneddin Belhî, Mirza Ağa Han Kirmani, Hacı Mirza Hasan Han Habîrûlmülk, Şeyh Ahmed Rûhî, Şeyh Mahmud Efdalulmülk Rûhî, Abdülkerim Bey, Hamid Bey, Ahmed Mirza, Nevvab Hüseyin Hindi, Yusuf Rıza Paşa gibi farklı etnik kimliğe sahip Müslüman düşünürler yer almıştır. İran Meşrutiyet döneminin önemli aydınlarından ve dönemin yakın tanıklarından Yahya Devletâbâdî'nin bu encümen hakkındaki beyanları için bkz. Yahya Devletâbâdî, *Hayat-ı Yahya*, haz. Furuğ Devletâbâdî, 4. Baskı, (Tahran: İntişarat-ı Firdevsi, 1362), I: 98-99; Söz konusu encümenin faaliyetleri ve Osmanlı idaresiyle irtibatları hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Niya, *İran ve Osmanî*, I: 706-716; Feridun Ademiyet, *Endişehâ-yı Mirzâ Aga Han Kirmanî*, (Tahran: İntişarat-ı Peyam, 1357), 61-68.

66 Hüseyin Vassaf'ın Cemaleddin Efgani hakkında kaleme aldığı tercüme-i hâlinde bu meclislere kısaca değinmektedir bkz. Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz, (İstanbul: Kitabevi, 2015) II/411-413; Bu hâl tercümesinin Efgani biyografisine yaptığı yeni katkılar hakkında İsmail Kara tarafından ilmi bir değerlendirme yapılarak, tercüme-i hâl metniyle birlikte neşredilmiştir. Bkz. İsmail Kara, *Din ve Modernleşme*

ile iştirak ettiği ilmi toplantıların biri de 1 Recep 1310 (19 Ocak 1893), Regaib kandili gecesini Yusuf Rıza Paşa'nın Beşiktaş'taki konağında gerçekleşen, Rifâi şeyhi Ebû'l-Hüdâ, Şazeli-Medenî tarikati postnişini Şeyh Muhammed Zâfir Medenî ve Ahmed Es'ad Efendi, Burhaneddin Belhî gibi II. Abdülhamid'e yakın ulema ve meşayihin de katıldığı bir meclistir. Söz konusu bu ilmi toplantıda kader meseleleriyle irtibatlı olarak “inşallah” lafzının kullanımına dair fikir alışverişinde bulunulmuş<sup>67</sup> ve bu müzakere Mirza Ağa Han Kirmanî tarafından bir risale olarak kayıt altına alınmıştır.<sup>68</sup>

Şeyhurreis ve arkadaşlarının İstanbul'daki bu faaliyetleri İran hükümeti tarafından bir kez daha rahatsızlık uyandırması akabinde Şah idaresinin, Şeyh Ahmed Ruhi, Şirazlı Mirza Hasan Han Habirulmülk, Mirza Ağa Han Kirmani gibi muhalif isimlerin ülkelerine iade edilmeleri talebinin olumlu karşılık bulması<sup>69</sup> müctehid şehzadenin İstanbul'dan ayrılmasında önemli bir etken olmuştur. Yakın çevresinin Osmanlı idaresi tarafından bu tür bir muameleye uğraması akabinde müctehid şehzadenin bu kez rotası *İttihad-ı İslâm* risalesini kaleme alıp neşredeceği Hindistan olmuştur.

*Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 3. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 391-395.

- 67 Söz konusu mecliste Yusuf Rıza Paşa, Şeyhiye tarikatına bağlı Mirza Nusret isimli İranlı bir şahsın, “İnşallah” lafzının manası üzerine kaleme alınmış küçük bir risaleyi kendisine takdim ederek Sultan'a ulaştırılmasını talep ettiğini belirtir. Mecliste bu risale üzerinden “inşallah” lafzının kullanımı hakkında kelâmî tartışmalar yapılmıştır. Söz konusu müzakereler için bkz. Mirza Ağa Han Kirmani, *God Willing, God Blessing (İnşallah Maşallah)*, ed. Harun Vohouman-Bijan Khalili, (Los Angeles: Kitab Corp., 2007).
- 68 Risalenin müellifine dair çeşitli ihtilaflar da bulunmaktadır. Bunun başlıca sebeplerinden biri risalenin farklı tarihlerdeki bazı nüshalarının başında yer alan “Risale-i Maşallah der Redd-i Risale-i İnşallah telif-i Cenâb Seyyid Burhaneddin Belhî” ifadesidir. Feridun Ademiyat, söz konusu risalenin, XIX. yüzyılda İran ve Irak'ta yaygın olan Şeyhiye fırkasının başında bulunan Muhammed Kerim Han Kirmani'nin “İnşallah Maşallah” risalesine reddiye olarak kaleme alındığını belirtir. Ayrıca, Muhammed Kerim Han'ın risalesinin II. Abdülhamid'e de gönderildiği ve bu sebeple yukarıda zikredilen meclisin tertip edildiği ve neticesinde de Mirza Ağa Han Kirmani kaleminde aynı başlıkla bir risale kaleme alındığını ortaya koyar. Bkz. Ademiyet, *Endişehâ-yi Mirzâ Ağa Han Kirmani*, 65-66; Edward G. Browne, söz konusu meclis hakkında benzer bilgiler verirken ve risaleye dair verdiği bilgilerde farklı tarihlerdeki eserlerinde değişiklik olduğu görülmektedir. *Materials for the Study of the Babi Religion* (London: Cambridge University Press, 1918) adlı eserinde, Mirza Ağa Han'ın risalesinin Seyyid Burhaneddin Belhî'nin risalesine reddiye olarak kaleme alındığını zikrederken (s. 224), vefatının ardından Reynold A. Nicholson tarafından hazırlanan eserinde (*A Descriptive Catalogue of the Oriental MSS.*, (London: Cambridge University Press, 1932)) Mirza Nusret'e ait “Risale-i İnşallah” a reddiye olarak kaleme alındığını belirtmektedir (s. 67); 2007 yılında Harun Vohouman ve Bijan Khalili tarafından üç farklı nüsha (22 Zilkade 1318 tarihli Şûrâ-yı Milli Kütüphanesi nüshası, 22 Safer 1327 tarihli Encümen-i Âsâr-ı Milli Kütüphanesi nüsha ve 1 Şevval 1330 tarihli Kütüphane-i Âsâr-ı Bahaî nüshası) kullanılarak yapılan tahkikli neşrinde bu meseleler tartışılmıştır. Detaylı bilgi için Bkz. Ağa Khan Kirmani, *God Willing, God Blessing*, 34-39; 1912 yılında Mirza Ağa Han Kirmani'ye ait risale Fransız şarkiyat mecmuası *Revue du Monde Musulmane*'de A.L.M. Nicolas tarafından tercüme edilerek de neşredilir. Bkz. “Controverses Persanes – Le livre In Cha Allah! Réfuté par Séyyéd Borhan ed-Din Balkhi”, *Revue du Monde Musulman*, Decembre 1912, 238-260; Söz konusu meclis hakkında bir başka anlatım için ayrıca bkz. Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din “al-Afgani” – A Political Biography*, (Berkeley: University of California Press, 1972), 377-378.
- 69 *BOA*, İ.HUS./43-56. Söz konusu iradede Cemaleddin Efgâni ismi de yer alırken ilerleyen süreçte kendisinin iade edilmediği hatta bu konuda İran cihetinden ısrarlı iade talebinin devam ettiği görülmektedir. Bkz. *BOA*, Y.A.HUS./352-23; *BOA*, Y.A.HUS./352-111; *BOA*, Y.A.HUS/ 354-13.

### 3. İttihad-ı İslâm Risalesi

Şeyhurreis'in 1312 (1894/95) yılında Farsça kaleme aldığı *İttihad-ı İslâm*<sup>70</sup> risalesi, müctehid bir İran şehzadesinin neredeyse ilk kez, Müslümanların, Osmanlı Devleti daha da özelde II. Abdülhamid'in hilafet çatısı altında bir ittifak oluşturması gerektiğini açıkça vurgulaması bakımından son derece nâdir ve mühim bir eserdir. Ahmet Cevdet Paşa ile yapmış olduğu müzakerelerde ittifak-ı İslâm hakkında bir risale neşredebileceğine dair beyanda bulunan Şeyhurreis, Hindistan'a gittiği dönemde çok geçmeden bu sözünü yerine getirmiş ve söz konusu risaleyi kaleme almıştır. Yayınlandığı dönemde Osmanlı idaresinde nasıl bir yankı uyandırdığına dair bir bilgi ile karşılaşılmasa da aradan geçen on yıllık süre sonunda risalenin İstanbul'da neşredilmesi hususunda Şeyhurreis tarafından Tahran Sefareti aracılığıyla bir girişimin olduğu görülmektedir. Fakat söz konusu risale Maarif Nezaretince yapılan inceleme sonucunda "İttihad-ı İslâm'a hizmet arzusu imâ edilse" de "Şiiliğin tahkim ve te'yîd" edilmesi "Tahran'a Dâru'l-Hilâfe denilmiş" olması, "Ehl-i sünnet hakkında efkâr-ı vâhiyeler" gibi hususları<sup>71</sup> içermesi gerekçe gösterilerek neşredilme talebi uygun görülmemiştir.<sup>72</sup>

İslâm'ın üstünlüğü vurgusuyla eserine başlayan<sup>73</sup> Şeyhurreis aynı zamanda İslâm kanunlarının, fitratların gelişimine en uygun kanunlar olduğu üzerinde durur ve bütün âlemin düzenine ve bütün milletlerin güvenliğine kifayet hususunda İslâm'dan daha kapsayıcı ve

70 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, (Bombay: Gulzar Hasani Press, 1312). Şeyhurreis söz konusu bu risalesini 18 Cemaziyelahir 1312 (1894) tarihinde Maskat hududunda hitama erdirdiğini belirtmekle birlikte eserin nihayetinde düşülen baskı tarihi ise Recep 1312 şeklindedir. Sadık Seccadi tarafından h. 1363 yılında risalenin tahkikli neşri yapılmıştır. Söz konusu neşirde bazı küçük okuma hataları ve satır atlamaları da görülmüştür. Çalışmada Bombay'da basılan ilk neşir esas alındı.

71 Belirtilen gerekçeler ekseriyeti söz konusu risaleden çıkarılabilir neticeler olsa da bu çalışmada esas alınan 1312 Bombay baskısında Tahran'dan "Dâru'l-Hilâfe" olarak zikredilen bir ibare ile karşılaşılmamıştır. Bu husus iki farklı ihtimal doğurmaktadır. Birinci olasılık 1904 yılında Şeyhurreis'in Tahran Sefareti'ne sunduğu risalenin yeni kaleme alınan farklı bir nüsha olma ihtimalidir. İkinci olasılık ise Şeyhurreis'in söz konusu risalesine *Müntehab-ı Nefts* eserine koyduğu terceme-i hâl metnini ekleme veya risale ile birlikte göndermiş olma ihtimalidir. Söz konusu terceme-i hâl metninde yer yer "Dâru'l-Hilâfe-i Tahran" ifadesi ile karşılaşılmaktadır. Bkz. Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefts*, 6, 15.

72 BOA.MF.MKT./838-13; Talebin geri çevrilmesine dair Şeyhurreis'in düşüncesi daha farklıdır. I. Cihan Harbi döneminde İttihatçıların misafiri olarak geldiği İstanbul'da *Tasvir-i Efkar* gazetesine verdiği mülâkatta, risalesinin Şiiliği tahkim ve teyidden ziyade, II. Abdülhamid'in "İslâmiyetin esâsatından bulunan kavaid-i meşrutiyet ve icabat-ı hürriyetten" uzak bulunmasından mütevellit neşredilmesine mâni olduğunu belirtmektedir. Bkz. "Şeyhurreis Hazretleriyle Mülâkat", *Tasvir-i Efkar*, 1306 (31 Kanun-i Evvel 1914), 2; Her ne kadar Şeyhurreis II. Abdülhamid'in, meşrutiyet ve hürriyet düşüncesine sahip olmamasından mütevellit eserinin basılmadığını zikretse de kendisinin söz konusu dönemde II. Abdülhamid iradesi tarafından himaye edildiğini de vurgulamak gerekir. 1905 yılında İran'da alevlenmeye başlayan meşrutiyet ayaklanmaları sırasında, bir meşrutiyet taraftarı olan Şeyhurreis, Şah idaresinden kaçarak Tahran Sefareti'ne sığınma talebinde bulunduğu -meşrutiyet taraftarı olduğu bilinmesine rağmen- "idare-i maslahat" gözetilerek sefarette 15 gün ağırlanmış ve himaye edilmiştir. Bkz. BOA, Y.MTV./287-144; BOA, Y. A.HUS./506-1; Söz konusu sığınma, İngiliz raporlarına da yansımıştır. 1906 yılına ait hadiseleri özetleyen İngiliz Sefareti'nin raporu için bkz. Ahmed Beşîrî, haz., *Kitâb-ı Âbî - Gozareşhâ-yı Mahremâne-i Vezaret-i Umur-i Harice-i İngiliz der-bâre-i İnkılab-ı Meşrûta-i İran*, 2. Baskı, (Tahran: Çaphâne-i Ketîbe, 1363) I: 4-13 (3 numaralı telgraf).

73 Müctehid şehzade, risaleyi İslâm kelimesini yüceltmek ve dini ihya etmekten başka bir maksada binaen yazılmadığını, muvahhidlerin/Müslümanların kalplerini celb etmek ve nifaktan da uzaklaştırmak gayesi güttüğünü henüz eserinin başında açıkça beyan etmektedir. Bkz. Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 2.

faydalı bir kelime olmadığını vurgular. Bu bakımdan İslâm'ı, bütün ademoğlunu barış ve kurtuluş yoluna götürebilecek tek çare olarak görür.<sup>74</sup> Karanlığa gömülmüş, ahlaken bozulmuş bir kavimden güzel ahlak (mekarim-i ahlâk) çıkarmanın, üstelik bunu ümmi bir peygamber aracılığıyla yapmanın bu zâviyeden değerlendirildiği söylenebilir.<sup>75</sup>

Şeyhurreis'e göre dinî taassubu bulunmayan ve medeniyet arzusundan söz eden akıllı ve disiplinli insanlar eğer görüş birliği eder ve ülkelerinin hudutlarını himaye eden, insanların haklarını koruyan hükümleri içeren faydalı bir kanun ortaya koyan meclisi bir araya getirirlerse neticesi her daim şer'-i şerifle uygun olacaktır.<sup>76</sup> Akıl ön plana çıkararak müctehid şehzade, İslâm dininin kanunlarının akla uygun olduğunu belirterek insanların tabiat gereği mecburi olarak buna yöneldiklerini vurgular. Asırlardan beri şiddetli taassup örtüsü altında olan ve Peygamber'in getirmiş olduğu kanunlardan uzak kalan devletlerde ve gayr-i müslim milletlerde yakın zamanda, "kötülüklerin ve çirkinliklerin anası olan" alkol tüketiminin yasaklaması, evli çiftlerin ahlaki uyumsuzluk ve devam eden anlaşmazlık dolayısıyla boşanmalarına izin verilmesi ve sünnet hadiselerinin görülmesi bu hususta Şeyhurreis'in verdiği örneklerdir.<sup>77</sup>

Müctehid şehzade, ittihad-ı İslâm hakkında ana düşüncesini beyan ederken aynı zamanda İslâm dünyasının neden geri kaldığı hususuna da dolaylı yoldan cevaplar verdiği görülmektedir. Geri kalmışlığın sebeplerine dair gördüğü ilk problemlerden biri eğitimidir. Özellikle Müslüman kadınların ilim ve sanattan bibehe bulunmaları üzerinde durur.<sup>78</sup> Müslüman kadınların modern eğitime tabi tutularak eğitilmeleri gerektiğinin altını çizerek böyle bir eğitimden geçen Müslüman kadının toplumsal hayatta daha aktif bir konuma geleceğini düşünür.<sup>79</sup>

Osmanlı aydınlarının sıklıkla vurguladığı, Modern Avrupa'nın İslâm'ın nuruyla aydınlandığı düşüncesi, Şeyhurreis'in düşüncesinde de açıkça görülmektedir.<sup>80</sup> Avrupa'nın aksine Müslüman camiasının son dönemde bir uçuruma yaklaştığının altını çizen müctehid şehzade, bu durumdan kurtulmak için milletin her ferdinin yüksek çaba sarf etmesi gerektiğini ifade eder.<sup>81</sup> Bunun için de dinin terakkisine, Müslüman toplumların ilerlemesine engel olarak gördüğü hususları daha da detaylandırarak okuyucusuna sunmaktadır. Şeyhurreis burada ortaya koyduğu ilk problem, kelimada asırlardır tartışılan "cebr" ve "ihtiyar" meselesidir. Ona göre "cebr ve ihtiyar" konusundaki tartışmalar, Müslümanların zihinlerini karıştıran, faydasız müzakerelerle onları

74 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 4-5.

75 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 9-10; Şeyhurreis ayrıca bu meselede Hz. Peygamber'in mucize bahsine de değinerek, onun peygamberliğine delil olarak Kur'an ve şeriatından daha açık ve görünürlü bir delil olmadığını ortaya koyar. Bkz. Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 11.

76 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 12.

77 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 12-13.

78 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 19.

79 Şeyhurreis, Müslüman kadınların cehaletinin, geri kalmışlığının "hicab" ile ilişkilendirilmesini yanlış bularak bu tür eleştirilere de cevap vermektedir. Örtünmeyi emreden İslâm dininin aynı zamanda ilim ve sanatı da bütün ümmete beşikten mezara kadar emrettiğini hatta ilkokullarda ilk öğretilen şeyin "İlim öğrenmek, her Müslüman kadın ve erkeğe farzdır" (طلب العلم فريضة على كل مؤمن و مؤمنة) mealindeki hadis-i şerif olduğunu belirtir. Bkz. Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 19-23.

80 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 25.

81 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 27.

meşgul eden gereksiz konulardır. Saf kalpleri bulandıran, zaruret durumunda insanı şüpheye sevk eden bu tür konuların, kolay bir din olan İslâm'ı uydurma rivayetlerle doldurduğuna inanmaktadır.<sup>82</sup>

İslâm dünyasında gördüğü bir diğer problem, felsefi ıstılahların ve Yunan felsefesi konularının İslâm öğretisine dahil edilmesidir. Her ne kadar felsefi konuların tamamen hatalı ve dinle çelişkili olduğunu düşünmese de zikredilen konuların, ıstılahların din ile karıştırılması durumunda dinin anlaşılmasını zorlaştıracağını ve dini sadelikten çıkaracağını savunur.<sup>83</sup> Bu meselede üzerinde durduğu husus, felsefenin Yunancadan Arapçaya tercümesi, bilginin ve bilimin gelişmesi açısından bir hizmet olsa da metod olarak nasıl kullanılması gerektiğinin farkında olunmasıdır. Amaç, hak ile batılı birbirine karıştırıp bir şüphe uyandırmak değil felsefeyi bir öğrenme ve hatırlatma aracı olarak kullanmaktır. Burada bir parantez açarak, “insan bilmediğinin düşmanıdır” sözü çerçevesinde, kendisinin felsefe ve kelamdan bibehre olduğu şeklinde bir kanaatin oluşmaması gerektiğinin de altını çizmektedir. Ona göre problem, Müslüman filozofların ve âlimlerin önce felsefeyi dikkate alarak insanların hükümlerini kabul edip akabinde de Kur'an'a bakmalarıdır. Çünkü bu anlayışın neticesinde Kur'an'ı doğrudan okumak ve onun gücünü dikkate almak yerine, ayet ve hadislerin standartlara ve şartlara göre ölçüldüğü görülmektedir.<sup>84</sup>

Şeyhurreis'e göre, Müslümanların terakkisinin önündeki bir diğer ve aynı zamanda en büyük engellerden biri de, ekseriyetle yeni meseleler dolayısıyla meydana gelen ve Müslümanların pazarının refahını ve canlılığını bozan iç savaşlardır. Bu iç savaşların, ihtilafların her milleti veya ümmeti dışarıya karşı güçsüz bırakmakla birlikte onların zayıflamasına ve duraklamalarına sebebiyet vereceğini savunur ve bir milletin etnik meselelerle meşgul olmasının her daim düşman için bir şans olduğunun altını çizer.<sup>85</sup> Bu hususta asr-ı saadeti işaret eden Şeyhurreis, o dönemde ashabin sadece “sıbgatullah” a boyandıklarını ve bu sayede İslâm'ın hızlıca yayıldığını ve ilerlediğini belirtir. Bu vurgunun aslında XIX ve XX. yüzyılda başta Osmanlı aydınları olmak üzere Müslüman aydınların fikriyatında sıkça karşılaşılan, asr-ı saadete dönüş söyleminin Şeyhurreis düşüncesine yansımaları olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Nitekim müçtehit şehzade, Asr-ı saadet sonrasında dinin, yalın ve sade halinden uzaklaştırılmasını ve hilafet sisteminin de saltanata dönüştürülmesini -tıpkı Osmanlı'daki ekseriyetle İslamcılar gibi- açıkça tenkit eder.<sup>86</sup> Ona göre, Müslüman toplumu uzun süredir uyku halinde bulunmakta ve uyanmaya dair hiçbir emare göstermemektedir. Uzun yıllar mağarada uyku halinde bulunan ashab-ı kehf bile uyku sırasında sağa sola hareket ederken, Müslüman toplumun hareketsiz bir şekilde bir köşede yatmasından şaşkınlık duymaktadır.<sup>87</sup>

82 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 28.

83 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 32-33.

84 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 33-34.

85 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 39.

86 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 40-41.

87 Şeyhurreis burada, Kehf Sûresi 18. ayette yer alan “Uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın.” kısmına atıfta bulunmakta ve mağara arkadaşlarının belli bir süre içinde bir defa da olsa hareket ettiklerini belirtmektedir.



Metinde ekseriyetle mezhep bakımından mutedil bir dil kullanılmaya çalışılsa da zaman zaman Şîî müctehid kimliğinin ön plana çıktığı da görülmektedir. Özellikle İslâm dünyasındaki ilk iç çatışmalara dair beyanları bunun en net örneğidir. İslâm tarihinde önce Basralıların Cemel Vakası'nda akabinde de Şamlıların Muaviye b. Ebu Süfyan idaresinde, ittifakla seçilmiş meşru halifeye, yani Hz. Ali'ye biat etmeyi reddetmelerinin tarihteki birçok fitnenin müsebbibi olduğunu iddia eder. Meseleyi daha da genişleterek açıkça şunu ifade eder; Muaviye b. Ebu Süfyan o gün Hz. Ali'ye isyanda bulunmayıp meleklerin Hz. Adem'e saygı gösterip itaat ettikleri gibi bütün muhacir ve ensarın Hz. Ali'ye tazim ve itaatte buldukları bir durumda gururlanıp kibirlenmeseydi iki Müslüman grup (Sünnî-Şîî) arasındaki ihtilaf doğmayacak, Şîî ve Sünnî mezhebi bir zıtlık olarak görülmeyecek ve imânın temeli bu tedavi edilemeyen acıya yakalanmayacaktı.<sup>88</sup> Şeyhurreis'in nazarında, Hz. Ali'nin hilafeti sırasında çıkan bu ilk büyük ihtilaf ve ayrılık son asırlarda Müslüman devlet hükümdarlarının farklı siyasi amaçları, diledikleri uydurma fetvaları ve rivayetleri yayarak dini dünyalık bir sermaye haline getirmeleri sebebiyle daha da derinleşmiştir. İşte bu noktada Müslümanların felaha ve mutluluğa erişmesi için yapılması gereken ittihad gölgesi altında bulunarak nifak ve sebeplerinden uzak durulmasıdır.<sup>89</sup> Müctehid şehzade, müzmin hastalığın giderilmesi, milletin ihyası için iki güçlü Müslüman devletin, Osmanlı ve İran'ın "la ilâhe illallah Muhammedun resûlullah" sancağı altında kardeşliği yenilemesi, dostluğu sağlaması ve geçmişî telafi etmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.<sup>90</sup>

Şeyhurreis'in, iki Müslüman toplumu tek bir dinî düşünce yapısında bir araya getirmekten ziyade yok olmalarını engellemek ve Avrupa'nın sömürgesinden kurtarmak adına siyaseten ortak noktalarda buluşturmaya hedeflediği kolaylıkla ifade edilebilir. Nitekim amacının İslâm'ın farklı şubelerini birleştirmek olmadığını söylerken, bunun son derece zor ve müşkil bir durum olduğunun da farkındadır. Bu bakımdan, insanların sabit inançlarını dönüştürmenin ölümünden dahi zor olduğunu belirtir. Bir Şîî'nin Sünnî olması veya bir Sünnî'nin Şîîleşmesi amacını gütmeyeceğini açıkça zikreder. Sünnilik ve Şîilik irtibatına tabiattaki ateş ve suyun zıtlığı üzerinden bir benzetme yapan müctehid şehzade, ateş ve suyun doğası itibarıyla zıt görünseler de bir düzen oluşturmak açısından zorunlu olarak bir araya geldiklerini ifade etmektedir.<sup>91</sup> Son

Bkz. Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 43-44.

88 Bu yaklaşımdan Şeyhurreis'in Şîiliği en azından Hz. Ali döneminden başlattığı da anlaşılmaktadır. Ancak bu anlayış, söz konusu dönemde yaşanan olaylar ve tarihî gerçeklikle pek uyumamaktadır. Erken dönemde Şîiğin ortaya çıkış süreci ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022); Hz. Ali'nin üstün idareciliğine vurgularda da bulunan Şeyhurreis, onun her zaman ilk halifelerle aynı fikirlerde bulunduğu söylemekle birlikte Hz. Osman'a yönelik huzurunda veya gıyabındaki sözlerini de rezilliği ifşa değil bir nasihat verme olarak yorumlar. Öte yandan Muaviye b. Ebu Süfyan'ı da Müslümanları aldatmakla, Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın ölümünde pay sahibi olduğu, ilk halifelere düşmanlık duyduğu şeklindeki iftiralari sıklıkla dillendirmekle itham eder. Bkz. Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 44-47.

89 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 48-49.

90 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 52.

91 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 53.

asırlarda İslâm dünyasındaki ihtilafın derinleşmesine dikkat çeken müctehid şehzade, Osmanlı veya İran devletinden birinin ortadan kalkmasının neredeyse diğeri için bir sevinç kaynağına dönüştüğünü savunur ve bu durumun düzelmesi gerektiğini düşünür. Onun nazarında iki muvahhid taifenin siyasi ilişkileri maddi ve manevi açıdan tahlil edildiğinde her iki devletin yok olması veya bağımsızlıkları arasında doğrudan paralel mecburi bir bağlılık vardır. Bu açıdan aynı gemide bulunan Müslümanların, gemilerinin neredeyse batmaya başladığı dönemde yapmaları gereken tek şey “kurtuluş gemisi” olarak ittifaka/ittihada sarılmalarıdır. Bazı satır aralarından Şeyhurreis’in ittifak hususunda bir ümitsizliğe de sahip olduğu görülmektedir. Müslümanların uçurumun kenarında bulunduğu böyle bir dönemde ne Şiilerin Hz. Ali’nin ahlakının izinden gittiğini ne de Sünnîlerin Hz. Ömer’in ahlakına riayet ettiklerini vurgular.<sup>92</sup> Bu probleme veya çıkmaza rağmen yine de kendi nazarından bir kurtuluş reçetesi sunmaya çalışır.

İlk olarak iki Müslüman devlet liderlerinin bir kardeşlik ve dostluk ittifakı kurmaları gerektiğinin altını çizmektedir.<sup>93</sup> Sadece Osmanlı ve İran devletinin hükümdarlarının ittifakı ile söz konusu durumdan çıkılamayacağını düşünen Şeyhurreis’e göre, aynı zamanda, siyasi entrikalardan arınmış, temel dini hassasiyetin göz önüne alındığı bu ittihad hakkında diğer Müslüman devlet hükümdarları da bilgilendirilmeli ve onların da bu “kutlu yol”a dahil edilmeleri sağlanmalıdır. Bu kapsamda tüm Müslümanların kıblesi olan Mekke’de hutbeler okutulabileceği, ilanlar dağıtılabileceği ve her iki devlet tarafından, güçlü manevi bağları bulunan meşayih ve müctehidlere ayırım gözetilmeksizin maddi manevi ihşanda bulunulabileceği zikretmektedir.<sup>94</sup> Burada bir parantez açarak toplum nazarında itibar gören ulema ve fukahanın, bu meseleye kafa yormaları gerektiğini de belirtmektedir. Dolayısıyla sadece hükümdarlara değil din adamlarına da büyük görevler düştüğünün bilincindedir. Ulemanın ilk olarak Müslüman devletlerin tebeasını, namusunu korumaya, tabi oldukları devletin şerefini muhafaza etmeye, mevcut hükümdara tabi olmalarına<sup>95</sup> teşvik etmeleri gerektiği üzerinde durmaktadır. Çünkü onun nazarında Müslüman tebaa, kendi sultanının büyüklüğünü gönüllü olarak istemeli ve kendisinin güvenliğinin saltanatın gölgesi altında olduğunu bilmelidir.<sup>96</sup> Müslüman toplumların en büyük problemlerinden biri olarak gördüğü fitneden, insanların kaçınması gerektiğini tavsiye ederken zamanın şartlarının artık devletleri dış müdahaleye açık bir hale getirdiğini belirtmekte ve posta ve gazeteler sayesinde Batı’daki gelişmelerin kolaylıkla Doğu devletlerinde yayılabildiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla tabi olduğu devletin sultanına isyan ederek zuhur edecek her türlü gelişmenin din ve devletin zararına olacağını vurgulamaktadır. Müslüman

92 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 55.

93 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 58.

94 Esad Efendi tarafından benzer ifadeler görülmekle birlikte yalnızca -tabii olarak- Osmanlı sultanına itaate çağrı yapılması hususunda ulemaya vazife yüklemektedir. Bkz. Esad Efendi, *İttihad-ı İslâm*, 21.

95 Şeyhurreis’in bu hususta çoğu İranlı aydınlardan ve hatta Osmanlı aydınlarından farklı düşündüğü ifade edilebilir. Kendisi ile yakın irtibatla bulunduğu Cemaledin Efgani ile arasındaki en büyük farklılık mutlak monarşi de olsa mevcut hükümdarlara tabi olunması gerektiği düşüncesidir. Nitekim Efgani, Londra’da bulunduğu sırada neşretti *Ziyâu'l-Hâfikayn* mecmuasında açıkça Nasirüddin Şah’a muhalefet etmekte ve onu ulemaya karşı çıkan “Firavun” “Âsi” olarak niteleyerek kendisine itaatın haram olduğunu beyan etmektedir. Bkz. Seyyid el-Hüseynî, “Biladu Faris”, *Ziyâu'l-Hâfikayn*, 1 Mart 1892, II: 16.

96 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 60-61.



devletin asayişinin bozulması durumunda komşu devletlerin ve milletlerin -elbette Batı devletlerinin- güvenliği yeniden sağlama, tebaasını ve sefaret memurlarını koruma, ticaret yollarını güvenlik altına alma bahaneleriyle iç işlere müdahalede bulunacaklarına hatta hiçbir sebep bulamadıkları noktada “medeniyet” namı altında veya yardımlaşmak ve ittifak kurmak vesileleriyle doğrudan Müslüman devletlerin iç işlerine karışacaklarına dikkat çekmektedir.<sup>97</sup> Şeyhurreis’in bu uyarısının yerinde bir tespit olduğu, İran’daki meşrutiyet ayaklanmaları sırasında nitekim görülmektedir. İran’daki ayaklanmalar sırasında ortaya çıkan karışıklıklar hakkında İngiliz Sefaret raporlarına yansıyan yazışmalarda, İngiltere’nin askeri, mâli tedbirlerini korumak gerekirse kendi vatandaşını emniyet altına almak veya barışı sağlamak için müdahalede bulunabileceği zikredilmekteydi.<sup>98</sup>

Şeyhurreis’in ikinci çağrısı daha çok ulema ve tebaayadır. Halihazırda Müslümanlığın büyük bir tehlikede gösterildiği bir ortamda önde gelen din adamlarının bu mesele ile meşgul olmaları gerektiğini düşünür. Ulema ve devlet idarecilerinin beyanlarını savaşıların süngülerine benzeterek, onların beyanlarının sert ve keskin olması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca iç çatışmalarda tarafların birbirini öldürmelerinin İslâm’a hiçbir fayda sağlamayacağını ve kaybın çok büyük olacağını gafil insanlara anlatılması, onların umumî bir barışa yönelmeleri konusunda uyarılması görevini de din adamlarına yüklemektedir.<sup>99</sup> İslâm’ın ilk dönemi ile çağının mukayesesini yaparak, iki dönemin de ortak noktasının “gariplik”<sup>100</sup> olsa da XIX. yüzyılda 145 milyonluk Müslüman nüfusun garipliğinin 145 kişilik asr-ı saadet Müslümanlarının garipliğinden daha kötü ve tehlikeli bir durumda olduğuna dikkat çekmektedir. Asr-ı saadetteki “gariplik” bir harekete ve berekete doğru meylederken son asırdaki “garipliğin” bir duraklamaya ve ümitsizliğe doğru gittiğine işaret etmektedir.<sup>101</sup> Bir Şii müctehid olarak Şii halkına da eleştirilerden kaçınmadığı görülürken özellikle Haremeyn-i Şerifeyn’de ve Irak-ı Arab bölgesindeki Şiilerin Batı’dan ilham alarak ortaya attıkları “hürriyet ve özgürlük” söylemlerinin din ve devlet nazarından, şeriat bakımından problemlili bir hareket olduğu üzerinde durmaktadır.<sup>102</sup>

Müctehid şehzadeye göre, dışarıda ve içeride zuhur eden tüm tehlikelere, saldırılara karşı yapılması gereken gayet açıktır: Müslümanların himâyesiz, çaresiz bir diğer ifadeyle “garip” kaldığı son asırda hem siyasî ve hem de dinî liderliği (halifeliği) kendisinde bulunduran

97 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 61-62.

98 İngiltere’nin İran’daki karışıklıklar sebebiyle müdahil olabileceğine dair İngiliz Maslahathüzarı Cecil Spring Rice’in Dışişleri Bakanı Edward Grey’e gönderdiği bazı raporlar için bkz. *Kitâb-ı Âbî*, I/17 (10 numaralı 6 Şubat 1907 tarihli telgraf); I/18 (14 numaralı 14 Şubat 1907 tarihli telgraf); I/79-80 (43 numaralı 13 Eylül 1907 tarihli telgraf); Detaylı bilgi için ayrıca bkz. Hasan Yenilmez, “Osmanlı’da Muhalefet ve İktidarın İran Meşrutiyeti’ne Yönelik Siyaseti (1905-1908)”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2022), 179-186.

99 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 65-66.

100 “İslâm garip olarak başladı, başladığı gibi tekrar garipliğe dönecektir. Ne mutlu o gariplere!” hadis-i şerifinden ıktibasla bu kıyaslamayı yaptığı gayet açıktır. Hadis-i Şerif’in bazı tarikleri için bkz. Müslim, “İman”, 232; Tirmizi, “İman”, 13.

101 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 65.

102 Şeyhurreis, “Özgürlük” ve “hürriyet” vurgusu yapan Şii zümrenin “şirkin şirki” olan “hürriyet-i mel’ûne” gölgesinde dinlerini korkusuz ve takiyesiz yaşayabileceklerini zannetseler de İslâm padişahlarının gölgesinde payidar kalabileceklerinin altını çizer. Çünkü savunulan hürriyet esasına göre kiliseler ve meyhaneler yapılacak, Beytülharam’a karşılık haram evi (بيت حرام) ve fuhuş evi inşa edilecektir. Bkz. Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 68-69.

Osmanlı saltanatını otorite olarak kabul edip bir araya gelmektir. Kendi ifadeleriyle, Osmanlı devletini yeniden diriltten II. Abdülhamid'in, din ve devletin terakkisi için hilafet makamını işaret etmesi, tüm Müslümanların mutluluğuna vesile olan, yeryüzündeki âkilerin dikkatini çeken, örneklik gösteren bir husustur. Hatta Müslümanların birlik oluşturması, dahili ihtilafların ortadan kaldırılması meselelerinde İslâm ahâlisinin yegâne sığınağı odur. Ayrıca “ne olursa olsun” ümmetin icmasının hasıl olması, biat şartlarını toplaması hasebiyle Sultan ruhanî bir konuma sahip olup onun emrinden (ulu'l-emr'den) sapmak caiz değildir.<sup>103</sup> Dolayısıyla ulemanın ve diğer ileri gelen temsilcilerin Sultan II. Abdülhamid'le birlik olmalarını, devletin ilerlemesi ve milletin refahı için müspet bir adım olarak görür.<sup>104</sup> İran'daki din ve devlet işleyişine de değinen müctehid şehzade, Osmanlı'nın aksine İran'da, Şîî düşüncesinden mütevellit iki farklı riyasetin varlığına dikkat çeker: Bir tarafta “riyaset-i rûhî”yi elinde bulunduran müctehidler, diğer tarafta “riyaset-i cismî”yi elinde bulunduran saltanat. İran'da devlet liderinin kim olursa olsun kendisini Müslümanların lideri olarak göremeyeceği, şer'an itaat edilmesini talep edemeyeceğini belirten Şeyhurreis, İran'daki bu iki başlı riyasetin karşı karşıya geldiği durumlarda da vahim sonuçlar ortaya çıktığını vurgulamaktadır.<sup>105</sup> Müctehid şehzadenin Osmanlı ve İran'nın dinî ve siyâsî yapısına dair bu karşılaştırmasını, kendisinin açıkça vurguladığı, II. Abdülhamid'in hilafet sancağı altında bir ittihad-ı İslâm oluşturma fikrinin bir temellendirmesi olarak rahatlıkla okumak mümkündür.<sup>106</sup>

Şeyhurreis'in risalesinin sonunda sunduğu son teklif ise, önde gelen din adamları tarafından Atebât-ı Âliye ve Meşhed civarında “Terakki-i İslâm” nâmı altında ruhanilerden müteşekkil bir meclis oluşturulmasıdır. Aynı zamanda bu meclisin İran'daki diğer şehirlerde bulunan ulema ile de irtibatlı hatta oralarda da şubeler açarak doğrudan bağlantılı olarak çalışmalarını yürütmesi gerektiğini ifade etmektedir. Fitne çıkarmayacak, devletin nizamını bozmayacak ve hükümetin amaçlarına hâle getirmeyecek olan böyle bir meclis sayesinde Hindistan ve Kafkasya'daki Şîî ve diğer tüm Müslümanlarla doğrudan irtibat kurarak daimî olarak müzakere halinde bulunulabileceğini vurgulamaktadır. İslâm'ı yabancı devletlerde yaymak ve şöhretini arttırmak

103 Esad Efendi risalesinde, Endülüs de İslam ümmetinin yitip gitmesine dair hususları zikrederken meseleyi şu cümlelerle nihayete erdirmektedir: “Bunun sebab-i mütakîli (ulu'l-emre) itaat ve birbirleriyle ittifak etmeyerek heves-i riyaset ve menafi-i şahsiye ile nifak belâsıdır.” Bkz. Esad Efendi, *İttihad-ı İslâm*, 6; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. Esad Efendi, *İttihad-ı İslâm*, 13, 21.

104 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 70-75; Osmanlı'da batılı anayasalardan faydalanılarak hazırlanan 1876 Kanûn-i Esasîsi'ne de bir nevi atıfta bulunan müctehid şehzade, dünyevi ihtiyaçlar ve zaruri ittifakların bazen Müslüman devletini yabancı hükümetlerden kanun almaya zorlasa da o “faydalı yasanın” başka bir şekilde sokularak “şeriat şapkası” ve “dinî kıyafet” giydirilerek icra sahasına getirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bkz. Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 73.

105 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 76-77; Birbirinin varlığını, gücünü kendileri için tehlike kabul eden müctehidler ve şah idaresine Şeyhurreis'in teklifi şu minvaldedir: Dinî liderler, kendilerinin bir nevi koruyucusu olan Şah idaresine yardım ve destekte bulunmalı, şah idaresi de devletin önemli işlerinde dini otoriteyle istişare yaparak onları da sürece dahil etmelidirler. Bkz. Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 80-81.

106 Müctehid şehzadenin, Osmanlı Sultanı ve Şah'a dair bu vurguları dinî ve siyâsî konumlandırması gerek Ahmed Cevdet Paşa'nın gerekse Yusuf Rıza Paşa'nın vurgularından, düşüncelerinden farklı değildir. Bkz. İzgöer-Kara, *Cevdet Paşa'nın Lâyihaları*, 454; Yusuf Rıza Paşa'nın layihası için bkz. *BOA*, Y.EE/12-12.

için belirli talimatlar çerçevesinde davetçiler ve tebliğciler gönderme ve onların masraflarını karşılama sorumluluğunu söz konusu meclise yükleyen Şeyhurreis, özellikle Avrupa ülkelerinde güç olsa da Afrika ve Çin kıtasında İslâm'a açık, henüz aslı fitratları "Hıristiyanlık, Mecusilik veya Batılıların pislikleriyle bozulmamış" milyonlarca insanın varlığına dikkat çekmektedir. Bu hususta bir tembellik gösterilip ihmalkarlık edilirse söz konusu insanların çok sürmeden Hıristiyan medeniyeti ve dininin dairesi altına girecekleri uyarısında bulunmaktadır.<sup>107</sup>

Risalesini son olarak, Arapça kaleme aldığı *Kitabu'l-Ebrâr* eserinden alıntılıdığı ittihad-ı İslâm'a bir çağrı metni ile nihayete erdiren müctehid şehzade, bu çağrısında da metnin genelinde vurguladığı meselelere dikkat çekmekte ve İslâm'ın izzeti yok olmadan, minberleri ve minareleri çökmeden, harap bir vaziyete düşmeden ittihad-ı İslâm'a destek çıkmaları için Müslümanlara yakarmaktadır. Sünnî ve Şîîlerin ihtilafını ise sökülme üzere olan bir ağaçtaki kuşların hâline benzetmektedir: "Tevhid kelimesi büyük bir tehlikedir ve siz dalında ötüyorsunuz. Ağacın kökü sökülüyor ve siz dalında birbirinizi çekiştiriyorsunuz" Din düşmanlarının, bâtil düşünceleri üzerine bir araya gelirken muvahhidlerin/Müslümanların haktan ayrılmalarından yakınarak, Müslüman ahalinin fesadı bitirmesini ve uzlaşmalarını talep etmektedir.<sup>108</sup>

## Sonuç

Bu çalışmada, XIX. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Batı sömürgesine karşı Osmanlı-İran daha da özelden Sünni-Şii münasebetlerinin, yakınlaşmasının nasıl bir seyir izlediği, bir Kaçar şehzadesi ve aynı zamanda Şii müctehid olan Şeyhurreis'in düşünce dünyası ve irtibatları üzerinden incelenmiştir. Söz konusu yüzyılın son çeyreğinde II. Abdülhamid idaresi tarafından öne çıkarılan, bir noktasiyla benimsenen ittihad-ı İslâm siyasetinde ve bununla iltisaklı olarak Sünni-Şii yakınlaşmasında ekseriyetle Cemaleddin Efganî "ismi" dikkat çekse de Şeyhurreis'in de Efganî kadar mühim bir role sahip olduğu görülmüştür. Nitekim, 1880'lerden II. Meşrutiyet'in ilanına kadar II. Abdülhamid idaresi ile kurmuş olduğu irtibatlar ve kendisinin devlet nişanlarıyla ödüllendirilmesi sahip olduğu konumun açık göstergesidir. Çalışmanın kapsamı bakımından ele alınmasa da metin içerisinde kısaca değinilen ve farklı bir çalışma olarak değerlendirilmesi düşünülen, I. Cihan Harbi sırasında İttihad ve Terakki hükümetinin Şeyhurreis'le kurmuş olduğu irtibatlar, münasebetler onun ittihad-ı İslâm ve Sünni-Şii yakınlaşmasında etkin bir rol "oynadığını" gösteren bir başka husustur." Burada bir parantez açarak belirtmek gerekir ki Şeyhurreis'in her iki dönemde (II. Abdülhamid ve İttihad ve Terakki Dönemi) itibar görmesi ve siyasî ve dinî kimliğe sahip bir kişi olarak kendisiyle münasebetler kurulması iki dönemin benzer siyaset tarzlarına dair önemli bir ipucudur.

Müctehid şehzadenin, II. Abdülhamid, Ahmed Cevdet Paşa ve Yusuf Rıza Paşa gibi Osmanlı devlet ricali ile yapmış olduğu müzakerelerde, Sünniler ve Şiiiler arasındaki ihtilafın çözüme

107 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 83-85; Benzer ifadeler Esad Efendi tarafından da kaleme alınmış "İslâm'ın nasihatlerine muhtaç" özellikle Afrika cihetindeki milletlerin, oralara gönderilecek ulema aracılığıyla itaat ve ittihadın vecibelerinin kendilerine öğretilmesi gerektiği çağrısı yapmaktadır. Bkz. Esad Efendi, *İttihad-ı İslâm*, 28.

108 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 87-90.

kavuşturulması ile ilgili sunduğu tekliflerde bazı Şîî temayülleri gözükse de ekseriyetle onlarla ortak ve yakın bir dile sahip olduğu anlaşılmaktadır. Sadece Sünni-Şîî ihtilafların ortadan kaldırılmasına dair sunmuş olduğu tekliflerde değil, genel olarak Müslüman toplumların sorunlarına dair tespitleri ve Müslüman toplumların gerçek İslâm'a dönmeleri, -dönemin yaygın tabiriyle- asr-ı saadete dönmeleri gerektiğine dair vurguları dahi Osmanlı aydınları ile benzer bir dile ve düşünceye sahip olduğunu göstermektedir. Osmanlı ve İran aydınlarının bir diğer ifadeyle Sünni ve Şîî ilmiye ricalinin bu benzer dili kullanmaya başlamalarında modernleşme ve sömürgecilik tehdidinin etkili olduğu da elbette ifade edilebilir. Fakat her halükârda “sünni-hanefî bir İslâm” inşa etme fikrinde olan II. Abdülhamid idaresinin, Sünni-Şîî yakınlaşmasında oldukça hassas hareket ettiğini de ikili müzakerelerdeki ifadelerden okumak mümkündür. Söz konusu görüşmelerde “Sünnî ulemasını kırmayacak ve mezheb-i teşeyyü’ün bir mertebe daha revâcına sebebiyet vermeyecek” bir surette, “mütebassırâne ve maharetkârâne” bir siyaset takip edilmesi gerektiğinin hem Ahmet Cevdet Paşa hem de Yusuf Rıza Paşa tarafından beyan edilmesi yukarıda zikredilen politikanın açık bir işaretidir.

Sadece ikili müzakereler değil kalemiyle de Sünni-Şîî ihtilaflarının ortadan kaldırılması ve iki mezhebin yakınlaşmasına dair gayret sarf eden Şeyhurreis, hem içerik hem de neşredildiği tarih itibariyle *İttihad-ı İslâm* başlığı altında önemli bir eser kaleme almıştır. Her ne kadar daha erken tarihlerde Mahkeme-i Ticaret-i Bahriye Zabıt Kâtibi Esad Efendi tarafından *İttihad-ı İslâm* risalesi kaleme alınsa da Kaçar Hânedanı mensubu bir Şîî müctehidin kaleminden, Osmanlı hilafeti çatısı altında bir ittifak vurgusu yapılması ve “dinî ve siyasî liderliği bir arada bulunduran” II. Abdülhamid’in otoritesinin altında birliği savunmasının, söz konusu dönemde daha büyük bir yankı bir uyandırdığını söylemek hilaf-ı hakikat olmayacaktır. Dolayısıyla II. Abdülhamid döneminin önemli siyaset tarzlarından olan İttihad-ı İslâm politikasında, Sünni-Şîî münasebetlerinde müctehid şehzadenin sahip olduğu konum, inkâr edilemez bir öneme sahiptir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Teşekkür:** Bu çalışmanın olgunlaşması ve bir metin hâlini alması sürecinde yönlendirmeleri ile katkıda bulunan kıymetli hocam, Prof. Dr. İsmail KARA'ya ve bazı Farsça neşriyatın temininde yardımlarını esirgemeyen Mohammad Hossein SADEGHİ ve Habibullah HABİB'e müteşekkirim.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

**Acknowledgement:** I am grateful to my esteemed teacher, Professor Ismail KARA, who contributed his invaluable guidance and mentorship in the process of maturing this work and turning it into text. I would also like to thank Mohammed Hossein SADEGHI and Habibullah HABIB for their valuable contributions by providing Persian publications to complete this work.

## Kaynakça/References

“Controverses Persanes – Le livre In Cha Allah! Réfuté par Séyyéd Borhan ed-Din Balkhi”. *Revue du Monde Musulman*. Decembre 1912: 238-260.

“Yâd-daşt-i İttihad-ı İslâm”. *Ahter*. 8 Mayıs 1878.

- Açıkgenç, Alparslan. “el-Esfârü'l-Erbaa”. *DİA*. XI: 374-376, Ankara: TDV, 1995.
- Ademiyet, Feridun. *Endişehâ-yı Mirzâ Aga Han Kirmanî*, Tahran: İntişarat-ı Peyam, 1357.
- Afşar, İrec, haz., “Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat”. *Ayende*. XVI/9-12 (1369): 805-812.
- Akarlı, Engin Deniz. *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadriazamlarından Âli ve Fuad Paşaların Siyasi Vasiyyetnâmeleri*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978.
- Algar, Hamid. *Mirza Malkum Khan – A Biographical Study in Iranian Modernism*. Berkeley: University of California Press, 1973.
- Aydın, Cemil. *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Beşîrî, Ahmed. *Kitâb-ı Âbî – Gozareşhâ-yı Mahremâne-i Vezaret-i Umur-i Harice-i İngiliz der-bâre-i İnkılab-ı Meşrûta-i İran*. 8 cilt. 2. Baskı, Tahran: Çaphâne-i Ketîbe, 1363.
- Browne, Edward G. *A Descriptive Catalogue of the Oriental MSS*. nşr. Reynold A. Nicholson. London: Cambridge University Press, 1932.
- Browne, Edward G. *Materials for the Study of the Babi Religion*. London: Cambridge University Press, 1918.
- Browne, Edward G. *The Press and Poetry of Modern Persia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1914.
- Cole, Juan R. I. “Autobiography and Silence: The Early Career of Shaykh al-Ra’is Qajar”. *Iran im 19. Jahrhundert und die Entstehung der Baha’i-Religion*. ed. Johann Christoph Bürgel – Isabel Schayani. 91-126. Zürich: George Olms Verlag, 1998.
- Cole, Juan R. I. “Shaikh al-Ra’is and Sultan Abdülhamid II: The Iranian Dimension of Pan-Islam”. *Histories of the Modern Middle East*. ed. Israel Gershomi vd. 167-185. London: Lynne Rienner Publishers, 2002.
- Çetinsaya, Gökhan. “Din, Reform, Statüko: II. Abdülhamid Dönemine Bir Bakış (1876-1909)”. *Osmanlı Medeniyeti: Siyaset, İktisat, Sanat*. ed. Coşkun Çakır. 125-148. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Çetinsaya, Gökhan. “II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında ‘İslam Birliği’ Hareketi (1876-1878)”. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, 1988.
- Çetinsaya, Gökhan. *II. Abdülhamid Döneminde Irak’ta Osmanlı İdaresi*. çev. Zehra Savan. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Dalkıran, Sayın. *Osmanlı Devleti’nde Ehl-i Sünnet’in Şi’i Akidesine Tenkitleri*. 2. Baskı, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017.
- Davinson, Roderic H. “The Question of Fuad Paşa’s “Political Testament”, *BELLETTEN*. XXIII/89 (Ocak 1959): 119-136.
- Deringil, Selim. *Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*. 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Devletâbâdi, Yahya. *Hayat-ı Yahya*. haz. Furuğ Devletâbâdi. 3 cilt. 4. Baskı, Tahran: İntişarat-ı Firdevsi, 1362
- Düstûr*. IV. İstanbul: Dâru’t-tıbaati Âmire, 1296.
- Eraslan, Cezmi. *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*. 3. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
- Esad Efendi. *İttihad-ı İslâm*. y.y., t.y..
- Ferahâni, Hüseyin. *Sefernâme-i Mirza Muhammed Hüseyin Hüseyinî Ferahâni*. thk. Mesud Gülzârî. Tahran: Firdevs, 1362.
- Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

- Hitchins, Keith. “Hâdî-i Sebzevârî”. *DİA*, XV: 12-13. Ankara: TDV, 1997.
- Hüseyinî, Seyyid [Cemaleddin Efgânî]. “Biladu Faris”. *Ziyâu'l-Hâfikayn*. 1 Mart 1892.
- İzğöer, Ahmet Zeki. *Cevdet Paşa'nın Lâyihaları: Devlet Din Islahât Hukuk Maarif*, Haz. İsmail Kara. İstanbul: İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Kara, İsmail. *Din ve Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. 3. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Karadağî, Masume – Nuri, Muhammed Emir Şeyh. “Şeyhu'r-Reis-i Kaçar ve İttihad-ı İslâm”. *Moskuya*. V/15 (1389/2010): 73-90.
- Keddie, Nikki R. *Sayyid Jamal ad-Din “al-Afgani” – A Political Biography*. Berkeley: University of California Press, 1972, 377-378.
- Kermani, Mirza Agha Khan. *God Willing, God Blessing (İnşallah Maşallah)*, ed. Harun Vohouman-Bijan Khalili. Los Angeles: Kitab Corp., 2007.
- Kia, Mehrdad. “Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century in Iran”. *Middle Eastern Studies*. 32/1 (Ocak 1996): 30-52.
- Murata, Sachiko. “Ansari, Shaikh Mortaza”. *Encyclopaedia Iranica*.
- Niya, Rahim Reis. *İran ve Osmanî der Âsitane-i Karn-i Bistom*. 3 cilt. Tahran: İntişarat-ı Setüde, 1374.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022.
- Safaî, İbrahim. *Rehberân-ı Meşrûta*. 2 cilt. Tahran: İntişarat-ı Câvidan, 1363.
- Sasanî, Han Melik. *Payitahtın Son Yıllarında Bir Sefir*. trc. Hakkı Uygur. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Şeyhurreis. *İttihad-ı İslâm*. Bombay: Gulzar Hasani Press, 1312.
- Şeyhurreis. *Müntehab-ı Nefîs*. Bombay: 1312 (Tıpkıbasım Tahran: Mahmudî, t.y.)
- Tarik, Ramazan. “İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takribü'l-Mezahib Mısır Örneği)”. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Üstün, İsmail Safa. “Bağdat Eyaletindeki Atebat'a Gelen Şii Ziyaretçiler (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)”. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*. 163 (2006): 159-169.
- Üstün, İsmail Safa. “Bağdat Eyaletindeki Atebat'a Şif Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31 (2006/2): 101-118.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz. 5 cilt. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Yenilmez, Hasan. “Osmanlı'da Muhalefet ve İktidarın İran Meşrutiyeti'ne Yönelik Siyaseti (1905-1908)”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2022.
- Yıldız, Güllü. “İstanbul'da Bir Acem Matbaası: Kitapçı Tahir ve Ahter”. *Osmanlı Araştırmaları*. 50 (2017): 175-218.





## Çok Sesli Bir Yazar: Muhammed el-Bekrî, Hayatı, Eserleri ve Şahsiyeti

### A Sophisticated Author: Muhammad al-Bakri's Life, Books and Persona

Hüseyin YAZICI<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, Arapça Öğretmenliği Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: H.Y. 0000-0002-2480-2572

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Hüseyin Yazıcı (Prof. Dr.),

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, Arapça Öğretmenliği Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
E-posta: hyazici@fsm.edu.tr/

**Başvuru/Submitted:** 03.02.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
14.02.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
24.02.2023

**Kabul/Accepted:** 09.03.2023

**Atıf/Citation:** Yazıcı, Hüseyin. "Çok Sesli Bir Yazar: Muhammed el-Bekrî, Hayatı, Eserleri ve Şahsiyeti." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 185-212.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1246755>

#### ÖZ

Nesebi Hz. Ebû Bekir'e, diğer bir kanaldan da Hz. Peygamber'e kadar dayanan Mısırlı din adamı, edip, eleştirmen ve düşünür Muhammed Tefvîk el-Bekrî, Mısır'da 1966 ve 2013 yıllarında yayımlanan iki kitapta ayrıntılı olarak ele alınmış; ülkemizde ise bir ansiklopedi maddesi dışında hakkında kayda değer bir araştırmaya rastlanmamıştır. Araştırmalarımız esnasında kendisiyle ilgili olarak kaleme alınan 2013 tarihli kitabın 1966 tarihli çalışmadan daha tafsilatlı ve daha ilmi olduğu görülmüştür.

el-Bekrî, mensubu olduğu ailenin maddi imkânları dolayısıyla sağlam bir eğitim görmüş ve bu eğitim sayesinde çok genç yaşta el-Ezher'den icazet alarak dini alanda yetkinlik kazanmıştır. Diğer taraftan Mısır'da önemli kabul edilen bazı şeyhlik makamlarına, nakibü'l-eşraflığa, Mısır Hükûmetine bağlı bazı kurullara atanması, İngiliz başkonsolosu Lord Cromer ve bazı Mısırlı siyasi şahsiyetlerle olan yakın ilişkisi, kişiliğinin öne çıkmasına zemin hazırlamıştır.

el-Bekrî'nin, Sultan II. Abdülhamit'ten birinci derecede Nişân-ı Osmânî ve Anadolu Payesi alması 1892 senesinde yapmış olduğu İstanbul ziyaretinin önemli bir ziyaret olduğunu göstermektedir. İfade edildiği gibi Sultan II. Abdülhamid'e olan yakınlığı, bir dönem Mısır'ın siyasi hayatına olan etkisi, Osmanlı Türkçesine aktarılmış ancak pek bilinmeyen el-*Müstakbel li'l-İslâm* adlı eseri, en önemlisi de edebî alanda ve özellikle klasik Arap edebiyatında kabul gören kişiliği göz önüne alındığında tanıtılması elzem bir şahsiyet olduğunda hiç şüphe yoktur. Bu makalede ülkemizde pek tanınmayan ve 62 yıllık bir ömür sürmüş olan el-Bekrî'nin yaklaşık 20 senesi acılarıyla geçen; ancak önemli eserlerle dolu olan hayatı, eserleri ve ilmi şahsiyeti gerekli kaynaklar taranıp değerlendirilerek anlatılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Muhammed Tefvîk el-Bekrî, Mısır, Hidiv Abbas, Beytüs-Siddik, Sahâricu'l-lu'lu'

#### ABSTRACT

Two books published in Egypt in 1966 and 2013 are seen to have dealt with Muhammad Tawfiq al-Bakri, the Egyptian cleric, author, critic and thinker whose lineage goes back to Abû Bakr through one lineage and to the Prophet Muhammad (pbuh) through another; however, no significant research apart from one article is found about him in Turkey. During my research, the 2013

book about him was seen to have been written in more detail and more scientifically than the 1966 book. Because al-Bakrî received the first degree of *Niṣan-ı Osmani* [Order of Osmanieh] and the Rank of Anatolia from Sultan Abdülhamid II, his visit was clearly an important one. Al-Bakrî was able to receive a good education thanks to his family's financial means, and he received a diploma (i.e., teaching certificate) from Al-Azhar University at a very young age thanks to this education. This diploma rendered him competent in the religious field. Meanwhile, he was appointed sheikh of the al-Bakrî dervish order, sheikh in charge of the Sufi orders (*masikhat al-mashâyikh al-sūfiyya*), and *naqib al-ashraf* [chief of the Prophet's descendants], whose history is much older than that of the *masikhat al-mashâyikh al-sūfiyya*. He was also appointed as a permanent member of the Advisory Board (Meclisu şûra'l-kavânin) in 1892 and as a permanent member of the General Assembly (*al-Jam'iyyat al-Umumiyya*) of the Egyptian Government. Along with these duties, al-Bakrî's close and warm relationship with Khedive Abbās II first and then Lord Cromer, a statesman appointed as the British representative to Egypt and the British consul-general, paved the way for him to become more prominent. When considering al-Bakrî's closeness to Sultan Abdülhamid II, his influence on Egyptian political life for a time, his little-known book *al-Mustaqbal Li'l-Islâm* that was translated into Ottoman, and most importantly his persona as accepted in the literary field and especially in classical Arabic literature, he is undoubtedly a person who definitely needs to be made known publicly. Based on a scan and evaluation of the relevant sources, this article explains the life, books, and scientific persona of al-Bakrî, a man not very well known in Türkiye who lived for 62 years, almost 20 of which were spent in pain but filled with important works.

**Keywords:** Muhammad Tawfîq al-Bakrî, Egypt, Khedive Abbās II, Bayt al-Siddiq, Sahârij al-Lu'lu'

## EXTENDED ABSTRACT

The Egyptian cleric, author, critic, and thinker Muhammad Tawfîq al-Bakrî (1870-1932), with lineages dating back to Hazrat Abu Bakr and Hazrat Muhammad (pbuh), was discussed in two books published in Egypt, one in 1966 and 2013, as well as a handful of articles. As a result of the examination performed here, the 2013 work is seen to be more detailed and more knowledgeable. Not well known in Türkiye, al-Bakrî was able to receive a solid education due to his family's wealth, and he was admitted into Al-Azhar University at a very young age thanks to this education. Al-Bakrî's family was large family and had been positioned in history with positions at various levels, ultimately ending up with Muhammad Tawfîq al-Bakrî's father, Alî al-Bakrî al-Siddîqî (d.1880). After Muhammad al-Bakrî's elementary education, he went to the al-Aliyye school Khedive Tawfîq had established for his children and learned mathematics, history, and geography, as well as English, French, and Turkish. Due to his solid education and strong determination, he started studying the Qur'an in depth, making use of grammar, syntax, and detailed interpretations, and then started deepening his knowledge in the fields of hadith, fiqh, method, and rhetoric.

In 1892, Khedive Abbās II appointed Mohammed Tawfîq al-Bakrî as sheikh of the al-Bakrî Sufi sect, the sheikh responsible for all Sufi sects, and *naqib al-ashraf* [chief of the Prophet's descendants]. Abbās II then appointed al-Bakrî as a permanent deputy to the Advisory Board and General Assembly in the Egyptian Government. As a particular result of being made the sheikh responsible for Sufi sects, many cases and problems were conveyed to al-Bakrî, and he tried to resolve these by taking on the role of an arbitrator in a sense.

Al-Bakrî came to Istanbul after a European trip and was highly influenced by Hagia Sophia and its symbolic presence. He also met with the Rifai sheikh Abū al-Hudā al-Sayyādî (d.

1909), who is known for his closeness to Abd al-Hamīd II. Actually, the most important reason behind al-Bakrī's visit to Istanbul from Europe was obviously to meet with Abd al-Hamīd II. During the meeting, Abd al-Hamīd II realized that al-Bakrī was extremely well-equipped for his young age and was quite pleased with him, giving al-Bakrī the first degree of *Niṣan-ı Osmanî* [Order of Osmanieh] and the Rank of Anatolia. Such an honor had never been given to an Egyptian scholar before.

In 1892, a meeting was held in al-Bakrī's house in which many scholars attended, during which Muhammad Tawfīk al-Bakrī was appointed the head of the Arab Language Institution. In a meeting held in 1893, some decisions were made for al-Bakrī to give a conference on the subjects of translating certain foreign words into Arabic and of common words and traditions between Arabs and the French. However, the Arabic Language Institution, which occurs in sources as the first language academy, was closed shortly afterwards due to the lack of importance the government gave to this initiative.

Al-Bakrī was practically an advisory center on many issues, including political ones, and he is seen to have also been on the political scene in addition to the religious and literary fields he'd entered at a very young age. Based on his belief that administrative independence should come after political independence, al-Bakrī demanded the establishment of the House of Representatives. Although al-Bakrī is known to have had generally good relations with Lord Cromer, who was appointed as the British representative and British consul-general to Egypt, al-Bakrī was never a supporter of British occupation. He believed that the Egyptians were able to rule their own country and had the power to do so. Meanwhile, the idea of the Islamic Union was one of the thoughts that occupied him. The idea that al-Bakrī put forward and that perhaps was unlike others was the idea that Egyptians are able to rule themselves and cope with their own problems. This was a significant thought for that time.

Khedive Abbās II didn't like that al-Bakrī was receiving such close attention from Sultan Abdülhamid II, who had told al-Bakrī, "You are my son now" and had given al-Bakrī medals that had never been given to any Egyptian before, and made this situation a problem. After Khedive Abbās II visited Istanbul in 1901, he was seen to try and melt the ice between him and al-Bakrī. Although periodic improvements occurred after al-Bakrī and Khedive Abbās II failed to be on good terms, this situation is understood to have never returned to its former state.

Muhammad Tawfīk al-Bakri composed many studies, and the first thing that comes to mind when mentioning him is his authority in the religious field. Al-Bakrī spoke Turkish, French, and English and can additionally be considered a philologist with a knowledge of the finest details of the Arabic language. In his work *Fuhūlu'ş-şu'arā* in particular, the selections he made from some Abbasid poets show both his literary taste and his high incidence in classical Arabic literature. The existing expressions in *sahārīj al-lu'lu'*, one of his most important works, contain the highest-proposed examples of classical Arabic. Al-Bakri was one of the rare users of the form of Arabic that is used in the oldest texts and even in the Qur'an, and

which has become the language of literature, poetry, religion, and science over time. Al-Bakrî had an extremely important scientific persona and, in my opinion, was a person who attracted attention as someone with significant weight as an advisory authority in the political, religious, and literary fields. As stated before, when considering his closeness to Sultan Abdülhamid II, his influence over Egyptian political life for a time, his little-known work *al-Mustaqbal Li'l-Islām* that was translated into Ottoman and banned from entering Ottoman land and most importantly his persona as accepted in the literary field and especially in classical Arabic literature, no doubt exists that he is a person who needs to be introduced.

By scanning and evaluating the necessary sources, this article attempts to explain the life, works, and scientific persona of al-Bakrî, someone not well-known in Türkiye who lived for 62 years, almost 20 year of which were filled with pain as well as important works.

## Giriş

### el-Bekrî Ailesine Bir Bakış

Son derece geniş bir aile olan el-Bekrî ailesi mensubiyetlerini nereye dayandığı<sup>1</sup> ve bu aileye müntesiplerin hangi bölgelere dağıldıkları konusunda, yapılan araştırmalar neticesinde geniş bir bilgiye sahip olmuştur. Bilindiği gibi eskiden beri Araplar, aralarında baba tarafından kan bağı bulunan akrabasının oluşturduğu asabiyete<sup>2</sup> ayrı bir önem vermişlerdir. Özellikle Emevîler döneminde<sup>3</sup> bu durumun ileri düzeyde olduğu müşahade edilmekte; ancak Abbasîler döneminde ve daha sonraki zaman diliminde söz konusu durumun eskisine oranla zayıfladığı görülmektedir. Bu mevcut geleneği sürdüren el-Bekrî ailesi de soy ağacını takip ederek kendi neseplerinin ilk kaynağına kadar inmiştir. Nitekim Muhammed Tevfik el-Bekrî'nin nesebinin, beşinci dedesi Abdurrahman Celâlüddîn'in babası Ahmed Zeynüddîn kanalıyla Hz. Peygambere dayandığı da zikredilmektedir.<sup>4</sup>

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Hz. Ebû Bekir'in oğlu Muhammed b. Ebî Bekr es-Sıddîk (ö.38/658), Hz. Ali tarafından Mısır'a vali olarak tayin edilmiştir. Kendisinden sonra Benu's-Sıddîk sülalesinden bazıları h. 1. asırda Mısır'a gelmiş, Kızıl Deniz'i aşır Mısır'ın Saîd bölgesine geçerek buraları mesken edinmişlerdir. el-Makrizî'nin (ö. 845/1442) rivayetine göre Saîd'de Benû Talha, Benu'z-Zubeyr, Benû Şeybe ve Benû Mahzûm aileleri vardı. Bu ailelerden Benû Talha, Talha b. Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Sıddîk ailesinden gelmektedir. Yine rivayete göre<sup>5</sup> Benû Talha bu bölgede yaklaşık 4 asır kalmıştır. Selahaddin Eyyübî (ö.589/1193) döneminde bu ailenin bir bölümü Şam'a, diğer bölümü de Feyyûm'a gitmiştir. Ailenin h. 571 (1176) tarihli vakfiyesine göre Selahaddin Eyyübî'nin kardeşi el-Melik el-Muzaffer (ö.587/1191)<sup>6</sup>, Feyyûm'da kurduğu Şâfiîye okulunda el-Bekrî ailesine eğitim verme şartı getirmiştir.

el-Bekrî ailesinden Şâfiî mezhebine müntesip pek çok ilim adamı ve şairin yetiştiği kaynaklarda yer almıştır. Bunların arasında kelâm, felsefe, tefsir ve usûl-i fıkıh alanlarına dair çalışmalarıyla tanınan Eş'arî âlimi el-Fahr er-Râzî el-Bekrî (ö. 606/1210), şair ve şii müfessir eş-Şerif er-Râzî (ö. 406/1015), *el-Kâmûsu'l-muhit*'in müellifi el-Fîrûzâbâdî es-Sıddîkî

- 1 Muhammed Fârûk eş-Şûbekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2013), 12-17.
- 2 Câhiliye döneminde, aralarında baba tarafından kan bağı bulunan akrabasının oluşturduğu topluluğa "asabe", bu topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırıda bulunmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhuna da "asabiyet" denilmekteydi. Asabiyet, esas itibariyle soy (nesep) birliğinden kaynaklandığından, aynı soydan olanlar arasında organik yakınlık (kurbü'l-luhme *قرب اللحم*) arttıkça asabiyet de güçlenir, buna karşılık bu yakınlık aileden başlayarak aşirete, kabileye doğru yayıldıkça asabiyet de zayıflardı. Bk. Mustafa Çağrırcı, "Asabiyet", *DİA*, c. III, (Ankara: TDV, 1991), 453-455.
- 3 Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megamiz, (İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1974), 19: 104-118.
- 4 eş-Şûbekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 13.
- 5 Mahir Hasan Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966), 23.
- 6 Eyyübîler'in Hama kolunun kurucusu ve ilk hükümdarı (1178-1191). Bk. Angelika Hartmann, "el-Melikü'l-Muzaffer", *DİA*, c. XXIX (Ankara: TDV, 2004), 73-74.

(ö.817/1415), İslâmî ilimlerin hemen her dalındaki çalışmalarıyla tanınan Hanbelî âlimi Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201), Sühreverdiyye tarikatının kurucusu, müfessir ve muhaddis es-Sühreverdî (ö.632/1234) bulunmaktadır.<sup>7</sup> Şâfiî fakîhi Şeyhülislam Muhammed Celâlüddîn el-Bekrî (ö.891/1486), h. IX. asırda el-Bekrî sülalesinin Kahire'ye gelen ilk şahsiyeti olarak kabul edilmiştir. Diğer taraftan bu aileye mensup Haydarâbâd emiri Ali Hân ve yine h. 9. asırda Mısır'da halife olan Muhammed Celâlüddîn el-Bekrî gibi devlet adamları ön plana çıkmıştır.<sup>8</sup>

Rivayete göre Mısır askerleri, Sultan Kansu Gavri'ye (ö.922/1516) isyan edip onu tahttan indirmeye karar verdiklerinde Şeyhülislam Muhammed Celâlüddîn el-Bekrî'ye müracaat edip onun Mısır'da Müslümanların halifesi olmasını istemişlerdir. Fakat bu talep üzerine Celâlüddîn el-Bekrî'nin Yavuz Sultan Selim'i kastederek halifelik meselesi hususunda sarf ettiği şu söz oldukça dikkat çekicidir: “*Sabredin çünkü sultanınız geliyor*”.<sup>9</sup>

el-Bekrî ailesi görüldüğü gibi çeşitli kademelerde görevler alarak tarihte yerini almış ancak Muhammed Tevfik el-Bekrî'den sonra kaynaklarda bu ailenin herhangi bir ferdine rastlanmamıştır. Oğul el-Bekrî'nin hayatı da atalarının hayatı ile hemen hemen aynıdır. Fakat onun hayatı bir anlamda atalarının hayatının genişletilmiş bir hali gibidir. Din işlerinde müracaat edilmesi gereken en üst konuma gelmiş; ayrıca nakîbüleşrâflık yapmış, hem tarikatların bağlı olduğu şeyhlik makamına (meşâyihu't-turuki's-sûfiyye)<sup>10</sup> hem el-Bekriyye tarikatının şeyhliğine getirilmiş hem de yoğun bir şekilde Arap edebiyatı ile ilgilenmiştir.

el-Bekrî ailesinin evinde dönemin ileri gelenleri toplantılar düzenlemiş, Avrupa'ya olan borçların ödenmesi meselesi Batılılar işe karışmasını diye özel olarak burada görüşülmüş ve karara bağlanmıştır. Burada yapılan toplantılar, Mısır halkında kendilerinin de güçlü olduğu ve yaşanan sorunların üstesinden gelebilecekleri duygusunu uyandırmıştır. İşte bu ve benzeri faaliyetlerinden dolayı Mısırlı İslâm düşünürü, yenilik hareketinin öncülerinden Muhammed Abduh (ö.1905), el-Bekrî için “*Bundan dolayı gazeteler ona halkın şeyhi, önderi lakabını vermiştir*.” demiştir.<sup>11</sup> Yukarıda da belirtildiği gibi el-Bekrî'nin evinde yapılan bu toplantıdan sonra Mısır valisi ve Mısır'ın ilk hidivi Hidiv İsmail (ö.1879), el-Bekrî'yi evinde ziyaret etmiş ve yaptıklarından dolayı kendisine teşekkür etmiştir. Bu ziyaret esnasında Hidiv İsmail, el-Bekrî'den Mısır'ın borçlarına yüklenen faizin biraz daha indirilmesi konusunda gayret göstermesini talep etmiştir. Bunun üzerine el-Bekrî daha sonra Mısır'a İngiliz temsilcisi ve İngiliz başkonsolosu olarak tayin edilmiş bir devlet adamı olan Lord Cromer'i (ö.1917) ziyaret etmiş, Lord Cromer de bir din adamı tarafından yapılan bu ziyaretten kendisine bir pay çıkararak bu ziyareti çok önemsemiştir. Sonuç olarak el-Bekrî'nin talebi hemen kabul görmüş ve O, söz konusu ziyaretten Mısır'ın lehine bir anlamda zafer elde etmiş olarak çıkmıştır.

el-Bekrî ailesinin ikametgâhı Kahire'deki Özbekiye semtindedir. Bu ev esasen bahsettiğimiz dönemde ifade edildiği gibi pek çok önemli toplantıya tanıklık etmiştir. Hidiv İsmail'in

7 Muhammed Tevfik el-Bekrî, *Beytu's-siddik*, (Mısır: Matbaatu'l-Mueyyed, h. 1323), 227-228, 228-231, 232-240, 240-243, 243.

8 el-Bekrî, *Beytu's-siddik*, 165-167.

9 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 24.

10 Mısır'da “Meşihatü'l-âmmeh li't-turuki's-sûfiyye” (Tarikatların Genel Şeyhliği) diye bir müessesese bulunmaktadır. Zaman zaman bu müesseseden bazı konularla ilgili beyanatlar verilir.

11 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 25.

saltanatının son günlerinde Özbekiye havuzunun ve çevresinin tanzimi sırasında el-Bekrî ailesinin evi istimlak edilmiş ve aileye el-Haranfîş semtinde bulunan Mısır valisi Said Paşa'nın (ö. 1863) sarayı hediye edilmiştir. Bu sarayın önemi çok büyüktür; çünkü Mısırlı subay, ilim ve devlet adamı Ali Mübarek (ö.1893)'in<sup>12</sup> *el-Hutatu'l-Tevfikîyye* adlı eserinde belirttiğine göre<sup>13</sup> mahmil-i şerîfin<sup>14</sup> Kâbe'ye hareket noktası burasıdır. Arıca burada mevlitler okutulurdu. Saray, el-Bekrî ailesine verildikten sonra pek çok kutlama ve önemli toplantılara da ev sahipliği yapmıştır. Kış mevsimi gelince aile Şubra'da bulunan evlerine, yaz mevsiminde de Nil Nehri üzerinde bulunan üç adadan birisi olan Ravza'daki ikametgâhlarına taşınırdı. el-Bekrî ailesinin yaşadığı bu evde ve sarayda düzenlenen toplantılarda el-Bekrî genç yaşına rağmen bir yol gösterici olarak hazır bulunmuştur. Dönemin birçok din adamı el-Bekrî'nin etrafında halkalar oluşturmuş, onun feyzinden ve ilminden faydalanmıştır. Bazı zamanlarda da dinî toplantılar dışında siyasî şahsiyetler el-Bekrî'nin evinde toplanmış ve memleketin önemli meselelerini tartışmışlardır. Aynı şekilde bu evi pek çok ihtiyaç sahibi ya da ülkenin edipleri ziyaret etmiş ve bunlar gerekli ilgiyi görmüşlerdir.<sup>15</sup>

## 1. Muhammed Tevfik el-Bekrî'nin Doğumu ve Çocukluğu

Şeceresi Ebu'n-Necm Muhammed Tevfik b. Alî b. Muhammed el-Bekrî es-Siddîkî el-Âmirî el-Hâşimî'dir. el-Bekrî 1870 yılında Ravda Sarayı'nda cemâdilâhire ayının (h. ayların altıncısı) 27. günü sabahında dünyaya gelmiştir.<sup>16</sup> Muhammed Tevfik, 60 yaşlarındaki Ali el-Bekrî'nin ikinci çocuğuydu<sup>17</sup>. Muhammed Tevfik, küçük yaşta Kur'an öğrendikten ve Arap diline dair temel seviyedeki bilgileri hazmettikten sonra Hidiv Tevfik'in evlatları için kurmuş olduğu el-Aliyye okuluna gitmiştir. Bu okulda matematik, tarih, coğrafya ayrıca İngilizce, Fransızca ve Türkçe öğrenmiştir.<sup>18</sup>

Kış mevsimlerinde aile Kahire'de bir semt olan Şubra'daki evlerinde ikamet etmiştir. 60 yaşına yaklaşan Ali el-Bekrî'nin sağlığı artık iyice bozulmuştur. Nihayet Ali el-Bekrî, 1880 senesi Zilkade ayının 17. gecesini ruhunu teslim etmiştir. Baba el-Bekrî, ahirete irtihal edince 10 yaşındaki Muhammed Tevfik'le büyük kardeşi Abdülbâkî ilgilenmeye başlamıştır. Babanın ölümünden sonra babasının tüm görevleri 31 yaşındaki büyük oğlu Abdülbâkî üstlenmiştir. Muhammed Tevfik her ne kadar maddi açıdan iyi bir ortamda yetişse de baba

12 eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 15.

13 Ali Mübarek, *el-Hutatu'l-Tevfikîyye*, (Bulak: el-Matbaatu'l-Kubrâ el-Emiriyye, h. 1306).

14 Mekke-Medine'ye surre adıyla gönderilen para ve hediyelerin konulduğu, develere yüklenen bir çeşit vasıta. Bk. Ş. Tufan Buzpınar, "Surre", *DİA*, c. XVII, (Ankara: TDV, 2009), 567-569.

15 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 27.

16 el-Bekrî'nin hayatı için bkz. Muhammed Tevfik el-Bekrî es-Siddîkî, *Beytu's-siddik*, 11-28; Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, (Kahire: Dâru'l-kâtibi'l-Arabî, 1967; F. de Jong, *Şuruq and Şuruq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, (Leiden: E. J. Brill, 1978), 125-180; İrfan Gündüz, "Muhammed Tevfik el-Bekrî", *DİA*, c. V (Ankara: TDV, 1992), 369-370; Abbâs Mahmûd el-Akkâd, *Mecmû'atü'l-İlmiyye 'atü'l-İlmiyye 'atü'l-İlmiyye*, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1970), 265-282; Muhammed Fârûk Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî, hayâtuhu ve edebuhu*, (Kahire: Meketebetü'l-âdâb, 2013);

17 el-Bekrî, *Beytu's-siddik*, 41-43.

18 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 28.



şefkatini büyük alamayınca sık sık babasının mezarını ziyaret etmiş o yaşta, gözyaşları içinde teselli bulmaya çalışmıştır. Bu durum, yani Muhammed Tevfik'in duygusal anlamda boşluk hissetmesi onu daha fazla çalışmaya ve bu duygusal boşluğu kitaplarla telafi etmeye itmiştir. Muhammed Tevfik'in hassas yapıda bir çocuk olması, çocukluğunu yaşayamaması, çocuklarla kaynaşamaması ve oyunlardan uzak durması yalnızlığını daha da arttırmış ve belirtildiği üzere onu daha çok okumaya yöneltmiştir. Burada da ifade edileceği gibi yakalanacağı ağır bir psikolojik rahatsızlığın temellerinin bu yalnızlıkla da atılmış olma ihtimali oldukça yüksektir. Muhammed Tevfik'in okuduğu okul yani el-Aliyye Okulu, İngiltere'nin 1882 yılında Mısır'ı işgal etmesiyle kapandığından Hidiv Tevfik'in çocukları eğitimlerini tamamlamak üzere Avrupa'ya gönderilmiştir. Muhammed Tevfik ise yarım kalan bu öğrenimini maddi durumunun da çok iyi olması nedeniyle bazı özel hocalarla tamamlamaya çalışmıştır. Ülkenin işgal edilmesi ve bu işgalin getirdiği olumsuz şartlara rağmen Muhammed Tevfik'in eğitimi kesintiye uğramamış, ihtilalden yaklaşık 4 yıl sonra ortaokulu bitirme sınavlarına girerek bu sınavlarda başarılı olan ilk öğrenciler arasında yer almıştır.<sup>19</sup>

Muhammed Tevfik el-Bekrî de ataları gibi Arapçaya ve özellikle de dinî ilimlere yönelmiştir. Aldığı sağlam eğitim dolayısıyla sarf, nahiv ve ayrıntılı tefsirlerden de yararlanarak derinlemesine Kur'an'ı incelemeye, daha sonra hadis, fıkıh, usul ve belagat alanında da derinleşmeye başlamıştır. Kısa bir zaman sonra bu alanlarda kendisini yeterli gören Muhammed Tevfik, Ezher'in 24. şeyhi el-Enbâbî'ye (ö. 1896) müracaat ederek el-Ezher'de okutulan derslerle ilgili sınava almasını talep etmiştir. Girdiği bu sınavda başarılı olmuş ve mezkûr Şeyh ona icazet vermiştir. Bu alınan icazetten sonra da Muhammed Tevfik genç yaşta Ezher şeyhinin şهادeti ile önemli din adamları sınıfına girmiştir. Bir süre sonra Hidiv Tevfik'in ahirete irtihal etmesi üzerine oğlu Abbas Hilmi de Avrupa'dan gelerek babasının yerine iktidara geçmiştir.

## 2. Muhammed Tevfik el-Bekrî'nin Üstlendiği Bazı Görevler

Hidiv Tevfik'in ölümünden tam 12 yıl sonra Muhammed Tevfik'in büyük kardeşi Abdülbâkî'nin vefat etmesi (1892) psikolojik olarak zor durumda olan el-Bekrî'yi, tüm görevleri kendisi üstleneceğinden daha da zor duruma sokmuştur. el-Bekrî henüz 22 yaşındadır ve takdir edilmelidir ki bu yaşta, derinlik ve tecrübe isteyen önemli görevleri üstlenmek zor bir durumdur. Hidiv Abbas, çok geçmeden Muhammed Tevfik el-Bekrî'yi el-Bekrî meşihatına<sup>20</sup> (el-Bekrî tarikatının şeyhliği), sufi tarikatlardan sorumlu şeyhliğe<sup>21</sup> (meşihatı meşâyihî's-sûfiyye) ve tarihi sufi tarikatların şeyhliğinden çok daha eski olan nakîbüleşraflığa tayin etmiştir (1892).<sup>22</sup> Daha sonra da Mısır Parlamentosu Danışma Kurulu (Meclisu şûra'l-kavânin) ve Genel Kurula (el cem'iyetü'l-umûmiyye) daimî aza olarak atamıştır. Esasen nakîbüleşraflık vazifesi h. XII. asırdan beri el-Bekrî ailesi tarafından üstlenilmiştir. Konu buraya gelmişken önemli bir meseleye temas etmek gerekmektedir:

19 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 29.

20 el-Bekrî es-Sıddîkî, *Beytu's-sıddîk*, 374-379.

21 el-Bekrî es-Sıddîkî, *Beytu's-sıddîk*, 379-380.

22 el-Bekrî es-Sıddîkî, *Beytu's-sıddîk*, 137. Ayrıca bkz. Ebu'l-Vefâ Teftâzânî, "Mısır'da Sufi Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları", çev. Araş.Gör. Mustafa Aşkar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (1996), 535-552.

el-Bekrî ailesi uzun bir zamandan beri hem el-Bekrî tarikatı hem de sufi tarikatlardan sorumlu şeyhlik makamını da üstlenmiştir. Bu da bazı karışıklıklara yol açmıştır. Bu konuda Corci Zeydân'ın *İslam Medeniyeti* adlı eserinde söyledikleri oldukça önemlidir: “*Turuk-i Sofiyye Meşihati, turuk-i sofiyyenin zuhurundan sonra neş'et etmiş dini menasıbdan biridir. Tarikatlar şeyhinin bilcümle turuk-i sofiyyeye nezarete hakkı vardır. Maamañih bu tarikatlardan her birinin ayrıca bir şeyhi, her şeyhin köylerde ve kasabalarda halifeleri her halifenin de müridleri vardır. Şeyh hulefayı, halife de müridleri irşad eylemek, kendilerine nezarete bulunmak, iyiliğe sevkemek [sevkeylemek], fenalıktan içtinab ettirmek, terbiyelerine bakmak vazifeleri ile mükelleftirler. Şeyh-ül-meşayih ise bunların cümlesine nezaret eder. Vaktiyle turuk-i sofiyyenin umumi bir meşihati yok idi. Her tarikat yahut her zaviye müstakil bir surette hareket ederdi. Bunun sebebiyle fitne ve şüriş [karışıklık, kargaşa] eksik olmazdı. Vaktâ ki sultan (Salâhaddin-i Eyyübî) saidav-ül-seldani [Sa'îdü's-sü'edâ'] hankahını<sup>23</sup> inşa ederek hangaha (Deviret-ül-sofiye) [Devretü's-süfiyye] namını verdi, buraya tayin olunan şeyhe diğer meşayih-i sofiye üzerine bir nevi hakkı tekaddüm bahşeyledi...*”<sup>24</sup> İfade edildiği gibi nakîbü'l-eşrâfîlik görevi h.XII. asırdan beri el-Bekrî ailesinin sorumluluğunda olmuş ve son olarak da Muhammed Tevfik el-Bekrî, Hidiv Abbas tarafından bu göreve getirilmiştir (21 Ocak 1892). Özellikle tarikatlardan sorumlu şeyhliğe gelmesi hasebiyle kendisine pek çok dava, pek çok sorun gelmiş ve bunları bir anlamda hakemlik rolü üstlenerek çözmeye çalışmıştır. O dönem burada faaliyet gösteren tarikatların sayısının 32 olduğu düşünülürse durumun ne kadar ağır ve ciddi ayrıca el-Bekrî'nin omzundaki yükün ne kadar altından çıkılmaz olduğu apaçık görülecektir. Üstlendiği görevler arasında tarikatların iç işlerinin ve tarikatların düzenlediği törenlerin ıslahı, tarikatlara ilgi duymayan veya iyi gözle bakmayanlar için tarikatların cazip hale getirilmesi ayrıca tarikatların eleştirileri oklarından uzak tutulması; diğer taraftan el-Bekrî'nin ikamet ettiği sarayda düzenlenen Ramazan geceleri kutlamalarının daha dikkat ve ilgi çekici hale getirilmesi ve hayır işlerinin daha da yaygınlaştırılması vardır. Ancak bu makamlarda en önemli görev her yıl mahmil-i şerîfin,<sup>25</sup> el-Bekrî'nin ikamet ettiği mekândan hazırlanıp Kâbe'ye gönderilmesi idi.

## 2.1. el-Bekrî Döneminde Mevrit Kutlamaları

Araplarda h.604 (1207) yılında Erbil Atabegi Muzafferüddin Kökböri tarafından düzenlenen ihtişamlı mevrit kutlamalarında okunmak üzere İbn Dihye el-Kelbî'nin (ö. 633/1235) mensur olarak kaleme aldığı ve sonunda bir methiyenin bulunduğu *et-Tenvîr fî mevritü's-sirâci'l-münîr* adlı eseri şöhretinden dolayı ilk mevrit kitabı olarak kabul edilmiştir.<sup>26</sup> Ancak bu eserden önce ve sonra olmak üzere pek çok mevrit kaleme alınmıştır. İslam dünyasında mevrit kutlaması herhalde Hz. Peygamber'in vefatından üç asır sonra başlamış olmalıdır. İslam dünyasının hem

23 Bu hangâh, Eyyübiler döneminde Selâhaddin Eyyübî tarafından h. 569 senesinde Mısırda kurulan “Sa'îdü's-sü'edâ” adlı ve Hângâhu's-sâlihîyye diye şöhret olmuş hangâhtır. <https://islamstory.com/ar/artical/23929> (Çevrimiçi: 17.07.2022).

24 Zeydân, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 16: 367.

25 Hac dönemlerinde Harameyn'e gönderilecek surre alayında para ve armağanların içine konduğu sepet.

26 İsmail Durmuş, “Araplarda Mevrit”, *DİA*, c. XXIX, (Ankara: TDV, 2004), 480.

doğusu hem de batısı bugün tasavvuru zor görkemli kutlamalara sahne olmuştur. Şâfiî fakîhi ve tarihçi Ebû Şâme el-Makdisî (ö.665/1267) tertip ettiği görkemli mevlit kutlamalarından dolayı el-Melik Muzaffer'e övgüler yağdırmıştır.<sup>27</sup>

Tarih boyunca görkemli bir şekilde kutlanan mevlit, el-Bekrî ailesi tarafından da aynı şekilde ihtişamlı bir şekilde kutlanmıştır. el-Bekrî'nin üstlendiği en önemli görevler arasında Hz. Peygamber'in doğum günü kutlamalarının layıkıyla yerine getirilmesi de vardı. Ali Mübarek, mevlit kutlamalarının bir bid'at olarak gerçekleştiğini ancak iyi bir bid'at olduğunu dile getirmiştir.<sup>28</sup> İbn Hallikân (ö. 681/1282), el-Meliku'l-Muazzam Muzaferuddîn'in hal tercümesinde Muzaferuddîn'in mevlit kutlamalarının tarifinin mümkün olmadığını hatta komşu topraklarda ikamet eden âlimler, tasavvuf ehli ve faziletli insanların sadece Muzafferuddîn'in düzenlediği mevlit kutlamalarını görebilmek için Erbil'e geldiklerini kayda geçirmiştir.<sup>29</sup> Her yılın Safer ayının son 10. gününde el-Bekrî ailesinin evinde büyük bir ziyafet verilir ve bu ziyafete tarikat, tekke ve zaviye şeyhleri ile toplumun ileri gelenleri davet edilirdi. Tüm tarikat mensupları Hz. Peygamber'e salat ve selam getirerek kendi özel sancakları<sup>30</sup> ile içeri girerlerdi. Giriş merasiminden sonra her tarikata gecenin ihyası için bir görev tayin edilirdi. İkinci gün yaklaşık 200 hafızın bir araya geldiği Kur'an okuma yeri hazırlanır, salonlar görkemli mum ışıklarıyla ışıklandırılır ve el-Bekrî, diğer tarikat şeyhlerine cübbe giydirdi. Bunu takiben dairesel şekilde el-Bekrî'nin çadırı kurulur ve bu çadır Rebiyülevvel ayının 4. gecesine kadar böylece kalırdı. Kutlama esnasında bir gelenek olarak o günün idarecisi Hidiv Abbas gelir ve el-Bekrî'nin çadırının yanında kurulu ışıklandırılmış çadırına yerleşirdi. Bu arada Hidiv Abbas, el-Bekrî'ye görkemli bir cübbe giydirdi. 12. gece akşamı el-Bekrî'nin çadırında vezirlerin, âlimlerin ve ileri gelenlerin bulunduğu oldukça kalabalık bir ortamda mevlit icra edilirdi. el-Bekrî'nin çadırında geceler boyunca Kur'an tilaveti ve zikir sesleri semaya yükselirdi.<sup>31</sup> Böylece tarih boyunca görkemli bir şekilde kutlanan mevlit, el-Bekrî zamanında da aynı ihtişamlı kutlandığı görülmektedir.

## 2.2. Tarikatların İslahı Meselesi

Bilindiği gibi tarikatlar,<sup>32</sup> çok eski dönemlerden beri toplumun ayrılmaz bir parçası ve yaşam biçimi olarak günümüze kadar faaliyetlerine devam etmiştir. Bunlar, faaliyete geçtiklerinden beri halka dinî, ahlakî ve sosyal konularda hizmet sunmuştur. Yine tarikatlar, tarih boyunca hassas bir noktada olmuş ve bunlara da bu gözle bakılmıştır. Bir gün çağdaş İslâm düşüncesinin öncülerinden Muhammed Reşid Rıza (ö.1935) ile el-Bekrî arasında tarikatların ıslahı tartışılırken

27 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 36.

28 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 36.

29 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), IV: 113-121.

30 Ali Osman Uysal-Elif Ceylan Erol, "Bir Grup Tarikat Sancağına Sanat ve Sembolizm", *Troy Academy*, 6/2 (2021), 582-586.

31 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 38.

32 Ekrem Özer, "Osmanlı'da Tekke ve Tarikat İslahatları -II. Mahmud Dönemi ve Sonrası", (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007), 7.

Mısırlı gazeteci ve yazar Abdülaziz Câvîş (ö.1929) el-Bekrî'ye içinde tarikatların şiddetle eleştirildiği aşağıdaki ifadelerin yer aldığı bir mektup uzatmıştır:<sup>33</sup>

“*el-Bekrî’de eleştirdiğimiz noktalar, Müslümanların genelde İslâm’dan olduğu vehmine kapıldıkları makbul olmayan bazı eylemlerden vazgeçmesi ile ilgiliydi. Oysa İslâm’ın böylesi işlerle hiçbir ilgisinin olmadığı gibi dünyada bunların insana bir faydası da yoktur. Ahirette ise getireceği şey ise sadece utançtır. Eğer el-Bekrî, bu tür makbul olmayan işleri din adına hareket ederek ortadan kaldırmaya çalışsaydı sevap alır, başarılı olur ve her yerde de Müslümanlar ona dua ederdi. Bazı tarikat şeyhlerinin gündüzün Abbâsiye, Hilvân ve diğer bazı yerlerde yanlış işler yaptıklarını gördük. Allah’ı zikrettiklerini sandıkları bazı zikir merasimleri düzenlediler...*” Bu ifadelerden, o dönemde tarikatların bazı uygulamaları konusunda şikayetlerin olduğu anlaşılmaktadır.

el-Bekrî böyle zor bir ortamda ıslah faaliyetlerine başlamıştır.<sup>34</sup> Çok geçmeden el-Mueyyed gazetesinde “Tarikatların Islahı” adı ile yayınlanmış makalesinin girişinde ülkede sağduyulu kimselerin kendisinden böyle bir şey talep ettiklerine dair bazı ifadelere yer vermiştir. İstenerler arasında hem Mısırlıların hem de yabancıların gözünden tarikatlarla ilgili kayda geçen genel hususlar da vardır. Bu kayda geçenler arasında herkesin hemen hemen her gün şehrin sokaklarında, köy yollarında gördüğü tarikatlara mensup insanlardan oluşan kalabalıklar meselesiydi. Aslında bu, tarikat mensuplarının yıllık yaptıkları geçitlerdi; ancak zamanla bu durum hoş olmayan geçitlere dönüşmüştür. Mesela, tarikatların bir kısmının Mısır’da ikamet eden bazı yabancıların evinde kutlamalara kalkması veya bazı turistler seyretsin diye umumi yerlerde dinî kutlamaların yapılması bunlar arasındadır. el-Bekrî’nin şahsî gayretleri sonucu “Tarikat Meclisi”, Kahire ve diğer bölgelerde tarikat adına geçit törenleri düzenlenmesini meşihatın (tarikatların bağlı olduğu kurum) iznine bağlamıştır. Bunun yapılış amacı da edebe aykırı yapılması muhtemel eylemleri kontrol altında tutmaktır. Tarikat Meclisi’nin aldığı bu kararın uygulanabilmesi için İçişleri Bakanlığı’na müracaat edilmiş, ceza kanununda da değişikliklere gidilerek kutlamaların yabancıların evinde veya turistlerin seyretmesi için yapılmasını engelleyebilmek için hapis cezası getirilmiştir. Ayrıca kutlamalarla ilgili olarak başkaca bazı değişiklikler de yapılmıştır. Bunlar arasında mevlit kutlamalarının yapıldığı yerde âdâb-ı muâşerete aykırı mekânların olmaması, zikir esnasında yapılması gereken hareketlerin ne olması ya da ne olmaması gerektiği, Kur’an esas alınarak “*et-Ta’lîm ve’l-irşâd*” adında bir kitapçığın hazırlanması ve bu şekilde tarikat şeyhlerinin aydınlatılması gibi meseleler yer almıştır.<sup>35</sup>

33 Fehmî, *Muhammed Teyfik el-Bekrî*, 39.

34 el-Bekrî’nin tarikatlar için yapmış olduğu istilahlara konusunda ayrıca bkz. Ebu’l-Vefâ Taftâzânî, “Mısır’da Sufi Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Araş. Gör. Mustafa Aşkar, 35 (1996), 541-547. Julian Johansen, *Sufism and Islamic reform in Egypt. The battle for Islamic tradition*, (Oxford: Oxford University Press, 1996); Adam Mestyan, “Tawfiq Muhammad al-Bakri,” *Encyclopaedia of Islam*, c. VI, (Leiden: Brill, EI, 2019), 19-21.

35 Fehmî, *Muhammed Teyfik el-Bekrî*, 41.

### 3. el-Bekrî'nin Avrupa Seyahati

Mısırlı tarihçi yazar Ahmet Emin “Mısır’da kaldığım sürece, Mısır’dan başka bir yer görmedim ve görmediğim yerler hakkında doğru yargıya ancak kitaplar yardımıyla ulaşabildim. Bu yol ise bizzat görmek kadar yararlı değildi.” ifadesini İstanbul’a 40 günlüğüne yaptığı bir seyahat öncesi kullanmıştır.<sup>36</sup> İstanbul’a geldikten sonra yazarın gördükleri, yaşadıkları elbette ki daha önce duyduklarından farklılıklar arz etmiştir. Hiç bilinmeyen, yeni bir dünyanın kurulduğu ve modern adımların İslam dünyasından önce atıldığı Batı, genellikle ziyaretçisini sarsmış, fikrî bulanıklığa itmiş ve en önemlisi de kendisine hayran bırakmıştır. Biliyoruz ki Avrupa, modernleşmeye başladığından beri doğu insanının hep dikkatini çekmiş ve özellikle de sembol mekânlar, dikkat çeken mekânların ilk sıralarında yer almıştır. el-Bekrî de bu meraklı grubun arasında yerini bulmuştur. el-Bekrî seyahat hedefini gerçekleştirmek için gemi ile ilk defa ülkesinin dışına; iki ay kalacağı Avrupa seyahatine çıkmıştır (1889).

Avrupa’da gördüklerinin el-Bekrî’de bıraktığı cazip etki daha sonra da kendisini oraya sürüklemiştir. Avrupa’nın gelişmişliğini gösteren yapılar, düzenli parklar, bahçeler, asfalt yollar, şehre hâkim olan nizam, intizam vs. her şey el-Bekrî’nin hayalinde canlı olarak kalmıştır. Avrupa’nın hürriyet anlayışı, özellikle insanların hayattan doyasıya zevk almaları, mutlu olmaları ve en önemlisi de ilmi alandaki gelişmeler, siyasî ve fikrî üstünlük onu hep düşünmeye itmiştir. Orada tanık olduğu toplumsal özgürlük, işçi hakları, köleliğin kaldırılması ve kadına özgürlük de el Bekrî’yi derin bir düşünceye sevk eden gelişmeler arasında yer almıştır. Malum olduğu üzere XIX. asrın ikinci yarısında Sosyalistlerin Avrupa’da sosyal ve ekonomik eşitlik alanında büyük çabaları olmuştur. 1821 senesinde Henri de Saint Simon (ö.1825) işçi haklarını savunmuş, 1840 yılında da Pierre-Joseph Proudhon (ö.1865) *Mülkiyet nedir, hırsızlık mı?* adlı kitabını yazmıştır. Yine 1867 senesinde de Carl Marks (ö.1883) *Sermaye /Kapital* adlı kitabını kaleme almıştır. Bu ve benzeri çalışmalar ve girişimler işçi tabakasının farkına varılmasını sağlamıştır. Bütün bu girişimler ister istemez insan hakları konusunda da bazı duyguların harekete geçmesine zemin hazırlamıştır.<sup>37</sup> Tüm bu gelişmeleri gören el Bekrî’nin Mısır’ı o sıralarda ne halindedir? Bu durumu Mahir Fehmi şöyle aktarmıştır:

“Bir tarafta saraylar; zenginlik, köprüler, bolluk, birbiri ardına sıralanmış fayton arabalar; arabaların önünde köpekler ve atlar; çalışan dullar; aç kalmış yetimler; bir ayağı mezarda, ayakta duramayan, fakirliğin bitirdiği didinen yaşlılar; fakirlikten dolayı namusunu satan kadınlar; parasızlıktan tedavi olamayan hastalar; gözleri ağlatan, insanı hüzne keder boğan bir atmosfer görürsün.”<sup>38</sup>

el-Bekrî Fransızca bildiği için yapmış olduğu gezilerde, edebî çevrelerle olan fikir alışverişinde ayrıca edebî eserlerden yararlanmada zorluk çekmemiştir. Avrupa’da Panteon Tapınağını ve Napolyon’un (m.ö.1821) mezarını ziyaret etmiş, bu arada Versay Sarayı’nı görmeyi de ihmal etmemiştir. Burada ilgisi daha çok Francois Pascal Simon (ö.1837)’un

36 Ahmet Emin, *Hayâtî*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1985), 206.

37 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 43.

38 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 44.

Napolyon'un savaş sahnelerinden birini tasvir ettiği tablo üzerinde olmuştur. Bu tablo karşısında sanki kendini savaşın içindeymiş gibi hissetmiş, hatta etkilenme o kadar ileri düzeydedir ki ressamın elleriyle ortaya koyduğu sanatı kelimelerle anlatmaya çalışmıştır el-Bekrî, Eyfel Kulesi ile Paris'te ünlü Polonya Ormanı'nı da gezmiş ve bu ormanın dizayn şekli yazarı oldukça etkisi altına almıştır.<sup>39</sup>

Avusturya da el-Bekrî'ye göre gelişmişlik bakımından Fransa'dan farklı değildir. Sokaklarda insanların mutluluğu, eğlenmesi, özellikle başkent Viyana'da dans etmeleri hemen dikkatini çekmiştir. Çünkü bu tür olaylar, yazarın ülkesinde alışık olmadığı gelişmelerdir. Halkın sanata yakın durması ve sanatla ilgili tüm gelişmeleri sevmesi yine yazarın alışık olmadığı bir ortamdır. Viyana'nın her tarafında sanat kokan eserler mevcuttur. Parklarda, bahçelerde çiçeklerin düzeni oldukça göz kamaştırıcıdır. İnsanların giyim kuşama da Mısır'dakinden çok farklıdır. Tüm bu gelişmeleri ülkesiyle mukayese ettiğinde el-Bekrî'nin tabiri caizse düşünce dünyası allak bullak olmuş ve İslam dünyası ile Avrupa arasındaki farkın kapanmasının haklı olarak çok zaman alacağını düşünmüştür.<sup>40</sup>

#### 4. el-Bekrî'nin İstanbul Seyahati

el-Bekrî'nin ifadelerinden Batılı şehirleri ve buralardaki mimarî gelişmeleri gördükten sonra geldiği İstanbul'da kendisini küçük bir dünyada ve küçük bir mekânda gördüğü anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi okuyarak ve duyularak yapılan mukayeseler ile bizzat görerek yapılan mukayeseler birbirinden oldukça farklılık arz etmektedir. el-Bekrî İstanbul'da bizzat görerek mukayeseler yapmıştır. Yazarın İstanbul'da en çok dikkatini çeken mekânların başında sembol bir mekân olarak Ayasofya gelmektedir.

el-Bekrî, İstanbul'da II. Abdülhamid'e yakınlığı ile bilinen Rufâî şeyhi Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî (ö.1909) ile görüşmüştür. Ebu'l-Hüdâ o sıralar nakîbü'l-eşrâfîr, ayrıca kendisine kazaskerlik rütbesi de verilmiştir. Ebu'l-Hüdâ ile ilgili çok farklı rivayetler olmakla beraber II. Abdülhamit döneminde siyasî nüfuzunun oldukça etkili olduğu bilinmektedir. O sıralarda İstanbul'da Mahir Hasan Fehmî'nin yarı hapis hayatı yaşadığını söylediği Cemâledin el-Efgânî (ö.1897) de ikamet etmektedir. el-Bekrî, Mahir Hasan Fehmî'ye göre el-Efgânî'yi ziyaret etmemiş ve Mahir Hasan Fehmî, bu olay karşısında el-Bekrî'ye serzenişte bulunmuştur.<sup>41</sup> İstanbul'a gelmişken el-Efgânî'nin hem Mısır'da hem de İslâm dünyasındaki önemi göz önüne alınarak ziyaret edilmesi fikrinde olan Mahir Hasan Fehmî, bu noktada el-Efgânî'den yana tavır almıştır. Ancak Muhammed Fârûk eş-Şübekî'ye göre<sup>42</sup> el-Bekrî, 1892 senesi yazında İstanbul'da el-Efgânî ile bir araya gelmiş ve bu görüşmede dinî meseleler ve İslam dünyasının geri kalış sebepleri ile bu geri kalmışlıktan nasıl çıkılacağı konusu uzun uzun tartışılmış; hatta el-Bekrî bu görüşmede el-Efgânî'den eğitimde özgürlük, yeni düşünce

39 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 44-45.

40 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 44.

41 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 47.

42 eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 38.



ufukları ve dünyayı anlama konularında son derece faydalanmıştır. Diğer taraftan yine Mahir Hasan'ın değerlendirmesine göre Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî, Cemaleddin el-Efgânî ile Halife II. Abdülhamid'in arasını açmıştır. el-Bekrî es-Sayyâdî ile yaptığı görüşmede de daha çok İslamî konular ele alınmıştır.<sup>43</sup>

el-Bekrî'nin Mısır'da son derece önemli bir konumunun olduğu bilinmektedir. Avrupa'dan İstanbul'a gelmesinin ardında yatan en önemli sebebin aslında Halife II. Abdülhamit'le görüşmek olduğu aşikârdır. Görüşme esnasında II. Abdülhamit, el-Bekrî'nin bu genç yaşta son derece donanımlı olduğunu fark etmiş ve bundan oldukça memnun kalmıştır. el-Bekrî'ye bu ziyaretinde verilen birinci derece Nişan-ı Osmanî ve Anadolu Payesi daha önce Mısırlı hiçbir âlime verilmemiştir. Bu hadiseden sonra el-Bekrî Mısır'a döndükten sonra da *el-Müeyyed* ve *el-Üstâz* gazeteleri, onun bu seyahatinin uzun uzun değerlendirmesini yapmıştır.<sup>44</sup>

### 5. Bir Edebiyatçı Olarak el-Bekrî ve Dil Akademisi

1880 ve 1890'lı yıllarda, yani Mısır'da gazetelerin yavaş yavaş ortaya çıktığı dönemlerde gazete diline İngilizce, Fransızca, İtalyanca ve Türkçe pek çok kelime hâkimdir. Tercüme sahasında da durum farklı değildir. Bunun için, Mısır'da vezirlik yapmış aynı zamanda da bir edebiyatçı olarak bilinen Abdullah Paşa Fikrî (ö. 1889) 1881 senesinde Arap dilinin muhafazası için bir dil akademisinin açılması fikrini ortaya atmış ancak siyasi durumun ve özellikle Urâbî Paşa (ö.1911) hareketi sebebiyle ortamın karışık olmasından dolayı bu girişim o dönem pek karşılık bulamamıştır. Aradan geçen uzun yıllardan sonra 1892 senesinde II. Hidiv Abbâs döneminin hemen başlarında tekrar aynı amaçla bir girişimde daha bulunulmuştur. Bu dönemde genelde Arap dünyasında ve özeldede Mısır'da Arapçanın durumu hafife alınamayacak boyutta içler acısıdır. Özellikle ammî Arapçanın (konuşma dili), fasih Arapça (yazı dili) yerine kullanılması çağrılar ve hatta teşebbüsleri zaten vahim olan durumu daha mühim hale getirmiştir. Diğer taraftan Mısırlı şair ve edip Osman Celal (ö.1898)'in bazı tiyatroları konuşma diline çevirmesi de ayrı bir sorun teşkil etmiştir. Nihayet pek çok girişimden sonra 1892 yılının ikinci yarısında el-Bekrî'nin evinde Muhammed Mahmûd eş-Şinkîti, Muhammed Abduh (ö.1905), Ezher şeyhlerinden Hamza Fethullah (ö.1918) ayrıca Hasan et-Tavîl (ö.1899) Hifnî Nâsif (ö.1919), Muhammed Bayram (ö.1899), edebiyatçı ve gazeteci Muhammed el-Muveylihi (ö.930), Osman Celal ve Muhammed Kemal'in katıldığı bir toplantı düzenlenmiş ve bu toplantıda Muhammed Tevfik el-Bekrî Arap Dil Kurumu'nun başına getirilmiştir. 1892 senesi zarfında yapılan toplantılarda herhangi bir görev paylaşımı ve hangi yolun izleneceği konusunda bir karar alınmadığı gibi Fransız Dil Akademisi'ni örnek alacak olan Arap Dil Kurumu sadece kurulmakla yetinilmiştir. Nihayet 1893 yılında bazı kararlar alınarak el-Bekrî'nin konu ile ilgili olarak "*Arapçaya giren bazı yabancı kelimelerin Arapçaya çevrilmesi*" konulu bir konferans vermesi kararlaştırılmıştır. Tertip edilen bu konferansta ayrıntılı bir konuşma yapan el-Bekrî, el-Mütenebbî'den alıntılar yaparak "bravo" kelimesinin Arapça karşılığını "merhâ"

43 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 47.

44 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 49.



((مرحى), “boun jour”un “amme sabâhen” (عم صباحا), “telefon”un “miserre” (مسرة), “salon”un “behv” (بجو), “guanti”nin “kuffâz” (قفاز) olarak tespit etmiştir.<sup>45</sup> Yine el-Bekrî 1893 senesinde “*Araplar ve Fransızlar arasında ortak kelime ve gelenekler*” adlı bir konferans daha vermiştir.<sup>46</sup> Bu konuşmasında “dans, tiyatro” gibi bazı kelimeler üzerinde durmuştur. Diğer taraftan bu toplantıya iştirak eden Muhammed el-Muveylîhî 10 yabancı kelimenin Arapça karşılığını tespit etmiş ancak Corcî Zeydân (ö.1914) ile Abdullah Nedîm (ö.1896) arasında bu kelimeler ile ilgili olarak bir tartışma yaşanmıştır. Zeydan, *el-Hilâl* gazetesinde kelimelerin tespitinde isabetsiz kararların verildiğini, Nedim ise *el-Üstâz* adlı gazetesinde Zeydân’ı eleştirmiştir. el-Bekrî’nin tespit ettiği kelimeler zamanla unutulmuştur. Diğer taraftan Arap Dil Kurumu, hükümetin bu girişime önem vermemesi ayrıca kalıcı faaliyetler yapılmadığından kısa bir süre sonra kapanmış ancak ilk dil akademisi olarak da kaynaklarda yerini almıştır.<sup>47</sup>

## 6. Siyaset Adamı Olarak el-Bekrî

İçinde siyasi meseleler de olmak üzere pek çok konuda adeta bir danışma merkezi durumunda olan el-Bekrî’yi çok genç yaşta girdiği dinî ve edebî alanların yanı sıra siyaset sahnesine de atıldığı görülmektedir.

el-Bekrî’nin yaşadığı dönemde Mısır’daki yönetimlerin bazı nedenlerle genelde halkın milliyetçilik duygularını zayıflatmaya sebep olduğunu, özellikle o dönemin ve daha sonra gelen neslin milliyetçilik duygularının üzerine sanki ölü toprağı serpildiği bilinmektedir. Kaldı ki İngilizlerin hedefinin Mısır halkının milliyetçilik duygularını zayıflatmak ve memleket sevdasından uzaklaştırmak olduğunda hiç şüphe yoktur; ancak *el-Müeyyed* ve daha sonra çıkan Abdullah Nedim’in *el-Üstâz* gazetelerinin Mısır’da körelmeye yüz tutmuş, paslanmış bu duyguları tekrar canlandırma ve harekete geçirme yolunda önemli bir mesafe kaydetmiş olduklarında da ittifak vardır. Urâbî Paşa’nın da ortaya çıkmasıyla işgalci güce karşı daha kuvvetli bir mücadele başlatılmış; fakat bir süre sonra Abdullah Nedim sürgüne gönderilmiştir. İşte böylesine karışık ve içinden çıkılması zor bir ortamda el-Bekrî siyasi ama oldukça kaygan ve kırılğan bir zemine yönelmiştir. Zaten el-Bekrî’nin hayatı incelendiğinde çok erken yaşlarda siyasi sahaya bir şekilde atıldığı görülmektedir. İdarî istiklalin siyasi istiklalden sonra gelmesinin gerekliliğine inanan el-Bekrî, bu düşünceden hareketle Temsilciler Meclisi’nin kurulmasını talep etmiş, ayrıca bu meclisin Mısır’da kurulmasını isteyen ilk kişi olmuştur. el-Bekrî 1893 senesinde Mısır Hükümetinde Danışma Kuruluna (Meclisu şûra’l-kavânîn) ve Genel Kurula (el-Cem’iye el-umûmiyye) üye olarak atandığı yılda *Times* dergisinde bu konu ile ilgili olarak bir makale yayınlamıştır.

Yukarıda da belirtildiği gibi bu dönem Mısır’da milliyetçilik duygularının oldukça zayıf olduğu bir dönemdir. el-Bekrî, tüm bunların farkındadır ve bu yüzden olmalı ki Mısır’ın

45 Diğer bazı kelimeler için bkz. Fehmî, *Muhammed Teyfik el-Bekrî*, 64; eş-Şübekî, *Muhammed Teyfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 48.

46 Daha çok Avrupalılarla Arapların geleneklerini ele aldığı bu metin, yazarın *Sahâricu’l-lu’lu’* adlı eserinin 258-262 sayfaları arasında yer almaktadır.

47 Fehmî, *Muhammed Teyfik el-Bekrî*, 68.

Mısırlılara ait olduğunu; Fransız, İtalyan ya da başka bir milletin işgaline karşı durduğunu ifade etmiştir. el-Bekrî'nin, Mısır'a İngiliz temsilcisi ve İngiliz başkonsolosu olarak tayin edilen Lord Cromer'le ilişkilerinin genelde iyi olduğunu bilsek de o, İngiliz işgaline asla taraftar olmamış, Mısırlıların kendi ülkelerini yönetebileceklerine ve bu yönetebilme gücüne sahip olduklarına inanmıştır. Bu nokta önemli bir noktadır; çünkü Mısır halkı o dönemde kendi kendilerini idare etme konusunda oldukça umutsuzdur. el-Bekrî'nin bu karşı duruşu, konu ile ilgili fikir beyan etmiş Mısırlı devlet adamı Riyad Paşa (ö.1911), yine Mısırlı devlet adamı Butrus Ğâlî (ö.1910) ve diğer bazı şahsiyetlerin duruşundan çok daha cüretkârdır. Aslında” *Mısır Mısırlılarıdır.*” sloganı Urâbî Paşa'nın ayaklanmasından önce ortaya atılmış bir slogandır. el-Bekrî'nin milliyetçilik anlayışı Mısırlının ülkesine değer vermesi, ülkesini her şeyden önce ön plana alması, ülkesinin meselelerine kafa yorması ve onunla hep meşgul olması üzerine kuruludur. Diğer taraftan İslam Birliği düşüncesi de onu meşgul eden düşünceler arasında yer almıştır. el-Bekrî'nin belki de diğerlerinden farklı olarak ortaya attığı düşünce “*Mısırlı kendisini yönetmeye kadirdir, kendi sorunlarıyla baş edebilir.*” düşüncesidir. Bu, o dönem için önemli bir düşüncedir. Siyasî meseleler hakkında görüş beyan etmesi çok da kolay ve rahat olmamıştır. Onun kafasını meşgul eden en önemli düşüncelerden birisi de Mısır'da bir parlamentonun kurulması fikri olmuştur. Mısır halkı ancak bu kurum vasıtasıyla ülkelerinin geleceği hakkında söz sahibi olabilirdi. Fakat ülke lehine yapılacak bazı teşebbüsler hem İngilizler hem de Hidiv Abbas tarafından ertelenmiştir.

İngiltere veliahdı Mısır'a gelince el-Bekrî ona *el-Müeyyed* gazetesinde yayımlamış olduğu bir mektup göndererek parlamentonun açılmasının gerekliliği üzerinde durmuştur. el-Bekrî'nin bu mektupta ilk etapta yumuşak ve dengeli bir dil kullandığı görülmektedir. *el-Müeyyed*'den sonra bu mektup *el-Ehrâm*, *el-Mukattam* ve diğer bazı yabancı gazetelerde de yayımlanmış ve bu anlamlı mektup, Mısır kamuoyunda büyük bir yankı uyandırmıştır. Ancak Mısır'da parlamento konusunda her kafadan bir ses çıkması el-Bekrî'nin bu girişimini sonuçsuz bırakmıştır. İngiliz siyasetinin böylesi durumlarda asla rahat durmadığı ve uyumadığı bilinmektedir. Nitekim burada da bir taraftan İngilizler ve bir taraftan da İngilizlerin siyasetini güden Hidiv İsmail'in siyasî manevraları bu işin içindedir. Bir halkı uyutmak, oyalamak ya da sarhoş etmek için başvurulan bazı yöntemler vardır. Bunlardan birisi de Mısır insanını bu dönemlerde milliyetçi duygulardan oldukça uzakta tutabilmek amacıyla fakirliğin ezici baskısı altında can çekişmekte olan bu insanların çılgınlıkları arasında Kahire'de yaygınlaşan içinde gece kulüpleri de olmak üzere bazı eğlence mekânlarıdır. Her şeye rağmen az da olsa aralarında el-Bekrî de olmak üzere bir kısım şuurlu Mısırlı, İngilizlerden kurtulabilmenin çarelerini zihinlerinden geçirmiştir.<sup>48</sup>

el-Bekrî, hep Osmanlı-Mısır kardeşliğinden yana olmuştur. O dönemde Arap-Osmanlı kardeşliği<sup>49</sup> adında iki halk arasındaki bağların daha da güçlendirilmesini savunan bir cemiyet

48 Fehmî, *Muhammed Teyfik el-Bekrî*, 69-87.

49 Meşrutiyetin yeniden ilan edilmesinden sonra (1908) basında II. Abdülhamid'e olan yakınlıkları ile bilinen bazı Araplar'a karşı saldırıların yapılması sonrası saldırıya maruz kalanların desteği ile bütün Arap vilayetlerinde şube açarak örgütlenen cemiyet, 2 Eylül 1908'de İstanbul'da açıldı. bkz. Murat Erkoç, *Osmanlı Devleti'nden*

kurulmuştur. el-Bekrî, Devlet-i Aliyye'nin anayasal esaslara bağlı kalarak çalışması halinde İngiltere'nin Mısır'dan çekilme takvimini Osmanlı Hükümetine sunacağı görüşündedir.<sup>50</sup> Yaklaşık 16 sene Mısır'ın bir parlamenter hükümete sahip olmasının gerekliliğini ve Mısır'ın anayasasız bir şey ifade etmeyeceğini dillendirmiştir. Esasen gerçek anlamda Mısır'da bir anayasa fikri ilk olarak Cemaleddin el-Efgânî tarafından ortaya atılmıştır. el-Bekrî'nin İslam dünyası ile ilgili görüşleri de dikkate değerdir. Enver Paşa'ya isnat edilen “*İslam dünyasının İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin planlanmasında yeri yoktur*” ifadesi<sup>51</sup> onu oldukça rahatsız etmiş, ayrıca en azından o dönem için Müslüman veya Hıristiyan camia ya da başka bir adlandırmaya, dinî bir ad altında câmialar ortaya çıkar endişesi ile karşı çıkmıştır.<sup>52</sup> Bütün bu endişelerden dolayı olmalıdır ki el-Bekrî, daha sonra *el-Müstakbel li'l-İslâm* (Gelecek İslâm'ındır) adlı bir eser kaleme almıştır. O dönem aleni olarak bir Müslüman camianın kamplaşmasından bahsetmek zaten askerî açıdan oldukça güçlü durumda olan Hıristiyan dünyasını rahatsız edecektir. Ona göre o dönem Batı'nın çok gerisinde kalmış İslam ülkeleri arasında zaten var olan ilişkileri bir ad konulmadan güçlendirmek daha yararlı bir yol olacaktır. Bunun için de Türkçe yayın yapan Tercüman gazetesinin sahibi ve Kırım Tatarı bir Müslüman olan İsmail Gaspıralı'nın (ö. 1914) Mısır'a geldiği 1907 senesinde dile getirdiği bir İslam kongresinin düzenlenmesi fikrini önemsemiştir. Buna binaen Gaspıralı'nın bu düşüncesini destekleyenler Kahire Continental otelinde bir toplantı düzenlemiş ve bu toplantıda Gaspıralı, özetle, çare için sorunun tespiti üzerinde durmuştur. 14.11.1907'de de el Bekrî, yaklaşık 60 ilim adamı ve edebiyatçı ile evinde bir toplantı tertip etmiştir. Bu toplantıda iki saat kadar süren tartışmalardan sonra kongre başkanlığına el-Bekrî getirilerek bir hazırlık komitesinin kurulmasına ve bu komitenin genel bir İslam kongresi taslağını hazırlamasına karar verilmiştir. Kongrenin içeriği Müslümanların geri kalışının nedenleri ile dine giren bidat; Kur'an, sünnet, icma ve kıyastan delil getirilmeyen fikirlerin dikkate alınmaması gerektiği ve kongrede siyasi meselelere girilmeyeceği şeklinde üç ana konu ile sınırlanmıştır. Gaspıralı, İstanbul'a döner dönmez, gazetesinde kongre ile ilgili geniş bilgi vermiş; ayrıca dönemin ileri gelen Türklerinden birinin, Türk halkının gelişebilmesi ve ilerleyebilmesi için hem dil açısından hem dinî bakımdan hem de siyasi olarak Arapçadan kopmasıyla mümkün olacağına dair kongrede bir konuşma yapmak istediği de gazete sayfalarında yer almıştır. Bu arada Gaspıralı bu önemli kongrenin Kahire'de değil İstanbul'da yapılmasını istemiştir. Sonuç olarak bu önemli kongre daha sonra gerçekleşmemiş ve belki de bazı önemli adımların atılabileceği bu toplantı maalesef sadece kâğıt üzerinde kalmıştır.<sup>53</sup>

*Ayrılma Sürecinde Mısır'da Arap Milliyetçiliği*, (Gaziantep: Iksad Publications, 2020), 142.

50 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 79.

51 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 82.

52 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 82.

53 Mısırlı Mustafa Lütfî el-Menfelûti de bu yapılması planlanan toplantıyı eleştirmiş ve Müslüman dünyasının içinde bulunduğu içler acısı durumu öne sürerek başarılı olamayacağını söylemiştir. bkz. Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 86-87.

### 6.1. Hidiv Abbas ile el-Bekrî'nin Arasındaki İhtilaf

Mısır Hidivi Tevfik Paşa'nın 1892'de ölümü üzerine Osmanlı Devleti tarafından Mısır hıdivliğine tayin edilen Hidiv Abbâs daha önce de belirttiğimiz gibi el-Bekrî'yi birkaç önemli göreve tayin etmiştir. Bu sıralarda el Bekrî 23, Hidiv Abbâs ise 19 yaşındadır. O da diğer bazı yöneticiler gibi İngilizlerin oyuncağı olmak istememiş, nitekim Mısır'a İngiliz temsilcisi ve İngiliz başkonsolosu olarak tayin edilen Lord Cromer de ondan tam bir Mısırlı ve Mısır ruhunu yaşatan kişi olarak bahsetmiştir. Hidiv Abbâs, babasının yani Tevfik Paşa'nın yönetim biçiminden, kişiliğinden ve tasarruflarından rahatsız olduğu için farklı bir yönetim tarzını ortaya koymak istemiş, Mısır halkı da o dönemde Hidiv Abbâs'tan cesaret alarak daha önce görülmemiş bir şekilde yavaş yavaş bazı siyasî konularda fikir beyan etmeye başlamıştır. Bunda herhalde Hidiv Abbâs'ın halkla yakın ve sıcak bir temas içinde olmasının büyük bir payı olmalıdır. Diğer taraftan Mustafa Kâmil'e el-Hizbu'l-Vatanî'yi (Vatan Partisi) kurması hususunda destek vererek kendisine maddi yardımda bulunmuş ayrıca onu geniş yetkilerle de donatmıştır. Hidiv'in toy bir siyasetçi olması çok kurnaz siyasetçiler karşısında zorluk çekmesine sebep olmuştur. Bu zorlanmalar karşısında İstanbul'a sık sık ziyaretlerde bulunan Hidiv Abbâs, zaten kendi sorunlarıyla boğuşmakta olan Osmanlılardan da doğrusu yardım alamamıştır.<sup>54</sup>

Bu sıralarda Osmanlı-Yunan Savaşı cereyan etmiştir. Osmanlıların bu savaştan zaferle çıkması üzerine, el-Bekrî bu zaferi şiiri ile kutlamıştır. Ebu'l-Hudâ es-Sayyâdî tarafından Halifenin huzurunda okunan ve büyük bir beğeni alan şiir, Padişahın özel kütüphanesindeki envantere kaydedilmiş, ayrıca el-Bekrî iki altın ve bir gümüş madalya ile ödüllendirilmiştir (1897). Diğer taraftan Ahmed Fuad'ın *es-Sâika* dergisinde Hidiv Abbâs'ı hicveden bir şiiri yayımlanmıştır. Savcılığın tahkikatına göre şiiri el-Bekrî'nin teklifi üzerine el-Menfelûtî (ö.1924) yazmıştır. Abbâs Mahmud el-Akkâd (ö.1964)'in görüşü ise bu şiirlerin ekserisinin el-Bekrî tarafından kaleme alındığı yönünde olmuştur.<sup>55</sup> Böylesine karmaşık bir ortamda el-Bekrî ile Hidiv Abbâs'ın arasının açılmaması mümkün değildir. Esasen el-Bekrî'nin Sultan II. Abdülhamit tarafından yakın ilgi görmesi, halifenin ona “*Artık sen benim evladımın.*” demesi, ifade edildiği gibi el-Bekrî'ye daha önce hiçbir Mısırlıya verilmemiş madalyalar vermesi Hidiv Abbâs'ın hoşuna gitmemiş hatta Hidiv Abbâs bu durumu problem haline getirmiştir.<sup>56</sup> Diğer taraftan el-Bekrî'nin kendisini “*Ben Hz. Ebû Bekir'in sülalesinden geliyorum. Dolayısıyla Kavalalılardan daha üstünüm*” demesi tabii olarak dikkatleri üzerine çekmiştir.<sup>57</sup> İşin büyümesi üzerine Lord Cromer duruma müdahale etmiştir. Cromer'in bu işe karışması, yani Mısırlı soruşturmacının yerine bir İngiliz soruşturmacıyı tayin etmesi, el-Bekrî'yi suçlu olmaktan kurtarmış; ancak Seyyide Zeyneb Mahkemesi, Ahmed Fuad ve Mustafa Lütfî el-Menfelûtî'nin suçlu bulunmasına karar vermiştir. Bu olaylar üzerine Hidiv Abbâs kendisine yakın şahsiyetlerden ve paşa rütbesini verdiği Hifnî Nâsif (ö.1915)'ten faydalanarak el-Bekrî

54 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 91.

55 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 96.

56 eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 147.

57 eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 159.

ile Lord Cromer'in arasını açmak için daha fazla çalışmaya başlamıştır. Hifnî Nâsif ara açma işinin bir parçası olarak bir ara el-Bekrî'ye giderek kendisiyle edebî meseleleri tartışmış ve el-Bekrî'den şiirin ehline bırakılmasını söyleyerek şiiri bırakmasını istemiştir. Bunun üzerine el-Bekrî sinirlenerek kendisine meydan okumuş ve aralarında şöyle bir ahitleşme olmuştur: Şiirin içeriğinde gündemdeki sıkıntılı ve gergin konular olmayacak ve erkeğin dile getirildiği bir gazel yazılacaktı. İki taraf bu şartları hâiz şiir yazmış ve el-Bekrî'nin şiiri başarılı kabul edilmiştir. Nâsif başarısızlığını kabul ederek iki şiiri de yırtmış gibi davranarak el-Bekrî'nin şiirini Hidiv Abbâs'a götürmek üzere cebine koymuştur. Rahatsızlık uyandıran bu şiir, Hifnî Nâsif tarafından hem Hidiv Abbâs hem de Lord Cromer'e götürülmüştür. Bu olaydan sonra daha önce el-Bekrî'nin tüm kutlamalarına katılan ve sık sık el-Haranfiş'teki evine ziyaretine giden Lord Cromer, artık onun hiçbir kutlamasına katılmamış ve onu ziyaret de etmemiştir. Ayrıca el-Bekrî'nin Abbâs Hidiv'le arası gün geçtikçe daha fazla açılmıştır.<sup>58</sup>

Hidiv Abbâs'ın 1901 senesinde İstanbul'u ziyaretinden sonra el-Bekrî ile aralarındaki buzları eritme gayreti içinde olduğu görülmüştür. Diğer taraftan Hidiv Abbâs ile Ebu'l-Hüda es-Sayyâdî'nin arası da iyi değildir. Bu durumu düzelterek tek kişi vardır o da el-Bekrî'dir. el-Bekrî bu görevi yani Hidiv Abbâs ve Ebu'l-Hüda es-Sayyâdî ile arasını bulma işini üstlenmiştir. Bu olaydan sonra el-Bekrî ile Hidiv Abbâs'ın arasının eskisine göre daha samimi olmaya başladığı dikkati çekmiştir. Bu noktada Abbas Hilmî, el-Bekrî'den tasarruf fonları projesi ile ilgili Lord Cromer'le olan anlaşmazlığı dolayısıyla yardım istemiştir. Cromer'e göre böyle bir proje, hırsızların da önünü kesmek anlamına gelmektedir. Çünkü halk, parasını bankaya yatıracak ve bunun karşılığında da faiz alacaktı. Bu olaylar 1903 senesinde cereyan etmiştir. Yine aynı yıl içinde Hidiv Abbâs, nakîbüleşrâflığa tekrar el-Bekrî'yi atamıştır. Bunun üzerine el-Bekrî, Hidiv Abbâs'tan Ezher İdare Meclisi'nde bazı kişilerin istifa ettirilerek Muhammed Abduh'a karşı güçlü bir meclisin kurulması için talepte bulunmuş ancak el-Bekrî bu işte başarılı olamamıştır. Bunun sebepleri arasında Muhammed Abduh'un Lord Cromer'le irtibata geçmesi ve ona Hidiv Abbâs'ın kendisini ve idare meclisini tamamen dışlamak gibi bir niyetinin olduğunu söyleyip kendisinden bu duruma müdahale etmesi de bulunmaktadır. Ancak Lord Cromer bu duruma müdahale edemeyeceğini dile getirmiştir. el-Bekrî'nin bu işi başaramaması, diğer taraftan Hidiv Abbâs'ın saltanatını güçlendirmek amacıyla Ezher'de istediği değişikliklere gidememesi el-Bekrî ile zaten kırılğan olan ilişkilerini daha da nazik hale sokmuş; tüm bu hassas ve karmaşık ilişkiler bir anlamda el-Bekrî'yi hayatının son dönemecine itmiştir.

## 7. el-Bekrî'nin Ölümü

Anlaşılabileceği üzere el-Bekrî ile Hidiv Abbâs'ın arası bozulduktan sonra dönemsel iyileşmeler görülse de bu durum hiçbir zaman eski haline dönmemiştir. Daha önce var olan sıcak ilişkinin böylesine bozulmasının arkasında aslında pek çok sebep yatmaktadır. Bu sebepler arasında el-Bekrî'nin Mısır anayasasının tecili için yazmış olduğu makale, Sultan II. Abdülhamit'ten

58 Kehhâle de Hidiv Abbas'ın el-Bekrî'ye karşı değiştiğini söyler. bkz. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, (Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1957), IX: 141.

almış olduğu payenin bir başka Mısırlıya verilmesi için çaba sarf eden Hidiv Abbâs'ın başarısız olması sayılabilir. el-Bekrî, son zamanlarında hem Hidiv Abbâs hem de genel olarak insanlardan sıkılarak uzlete çekilmiştir. Aslında belki de yalnız yaşama hissi diyebileceğimiz bu durum, el-Bekrî'nin daha sonra uzun yıllar mustarip olacağı hastalığının habercisiydi. Kaldı ki el-Bekrî'nin, uzlette iken yazmış olduğu bir makale onun ruh halini; patlamak üzere olan bir volkan gibi olduğunu bize açıkça göstermektedir. Bu makalede Hidiv Abbâs'ı kastederek dönemin idarecilerini becerisizlikle, müstebitlikle, cehaletle ayrıca zengin tabakayı da müsriflikle suçlamıştır. Hatta zengin tabakayı elde ettikleri ve sorumsuzca harcadıkları malların, fakirin kanından ve terinden müteşekkil olduğunu dile getirmiştir.<sup>59</sup> Makale son derece ağır bir makaledir. Aslında belki de Mısır'ın o günkü durumu göz önüne alınırsa yazılması elzem bir yazı Dolayısıyla bu yazı, Hidiv Abbâs'ı son derece rahatsız etmiştir. Bunun altında kalmak istemeyen Hidiv Abbâs öncelikle Hüseyin Kamil (ö.1917)'i Danışma Kurulu (Meclisu'ş-şûrâ li'l-kavânîn)'nun başına getirmiştir. Diğer taraftan basının tüm özgürlüklerini yok sayarak gazeteciler ve yazarların elini kolunu bağlayan bir kanun çıkarmıştır. Bunun üzerine el-Bekrî, hem Danışma Kurulu hem de Genel Kuruldan istifa etmiştir. İstifasının ardında başka sebeplerin de olduğu düşünülebilir. Aslında el-Bekrî, o dönem Hidiv Abbâs'ın tüm özgürlükleri ortadan kaldırma düşüncesinde olduğuna inanmaktadır. Bu duruma ortak olmak istemediğinden tüm görevlerinden hatta tarikatların bağlı olduğu şeyhlik makamından da istifa etmiş ve yerine kardeşinin oğlu Şeyh Abdülhamid el-Bekrî (ö.1948)<sup>60</sup> geçmiştir.

el-Bekrî tüm bu olaylardan sonra artık izlendiği vehmine kapılmış ve bu durum, onun ruh halini bozmuş hatta akli melekesini kaybedecek duruma getirmiştir. Arkadaşı Ali Yusuf (ö.1913), zaman zaman el-Bekrî'ye ziyaretlerde bulunarak onu teselli etmeye ve ona moral vermeye çalışmıştır. İfade edildiğine göre zaman zaman bu psikolojik durum onun koltuk altlarını, kapı arkalarını, dolap içlerini, perdelerin arkalarını kontrol edecek kadar evhamlı hale getirmiştir. Aslında bu durum ağır bir hastalığın belirtisidir. Bütün bunların arkasında yatan endişe, Hidiv Abbâs'ın adamlarından birisinin kendisini öldürmek için mezkûr yerlere saklanmış olma ihtimalinden kaynaklanmıştır. Bu durumdan Hidiv Abbâs'ın haberdar edilmesi üzerine Hidiv Abbas, el-Bekrî'ye haber göndererek kendisini teselli etmeye çalışmış;<sup>61</sup> ancak durumun ileri düzeye varması el-Bekrî'yi hem dönemin emniyet müdürüne hem de Kahire valisine mektuplar göndererek kendisine korunması için tedbir alınmasını talep etmeye kadar götürmüştür. Ayrıca el-Bekrî, Butrus Ğalî'ye<sup>62</sup> bir kaç telgraf göndererek Hidiv Abbâs'ın adamlarının kendisine tuzak kurabileceklerini ifade etmiştir. Bunun üzerine Başbakan onu saraya davet etmiş, fakat el-Bekrî'de vesvese hali o denli ilerlemiştir ki kendisine yakınlık gösterenlerden dahi şüphelenir hale gelmiştir. Bir keresinde *el-Müeyyed* gazetesinde çalışan ve el-Bekrî'nin en yakın arkadaşlarından sayılan Ali Yusuf'u<sup>63</sup> ziyaret etmiş, bu arada Yusuf es-Serkis (ö. 1932)<sup>64</sup> de orada bulunmuştur. Ali Yusuf, hizmetliye bir bardak su getirmesini

59 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 109.

60 بوابة المشيخة العامة للطرق الصوفية – سماحة السيد عبد الحميد البكري (sufiordersgate.com) (Çevrimiçi: 04.07.2022).

61 <https://books-library.net/a-1052-download> (Çevrimiçi: 07.05.2022).

62 1908 yılından 1910 senesinde kadar Mısır'da başbakanlık yapmış bir şahsiyet.

63 Dil, edebiyat ayrıca dini ilimler konusunda öne çıkan Mısır'ın önemli gazeteci.

64 Suriyeli önemli bir yazar.



söyleyince el-Bekrî, “*Sen ve Yusuf beni zehirlemeye karar verdiniz.*” diye feryat etmiştir.<sup>65</sup> İkiisi de onu teskine çalışmış ancak başarılı olamamışlardır.

Nihayet el-Bekrî ailesi el-Bekrî’yi Lübnan’da bulunan el-Uşfûriyye Hastanesi’ne<sup>66</sup> göndermeye karar vermiştir (1912). Bu hastanede 16 yıl geçiren el-Bekrî’nin durumunda hiçbir değişiklik olmamıştır. Hatta el-Bekrî neredeyse tanınmayacak halde çökmüştür. 1928 yılında yani Lübnan’a geliştinden 16 yıl sonra yakın arkadaşı Yusuf Serkis onu ziyaret etmiştir (1923). el-Bekrî’nin durumu gerçekten acınacak haldedir. Sağlığı daha da kötüye gitmiş hatta gölgelere dahi işaret eder hale gelmiştir. el-Bekrî’nin ruh halinin anlaşılabilmesi için Yusuf Serkis’in kendisi ile yaptığı bir konuşmadan sonra kayda geçirilen aşağıdaki ifadeler oldukça önemlidir:

*“Hepsi bu kadar. Ne başını kaldırdı ne de bana baktı. Sonra izin alıp Yusuf Serkis’ten ayrıldı. Başını önüne eğik birkaç adım attı. Sonra doğruldu, başını kaldırdı ve asasıyla yere vurmaya başladı. Sol eli sert bir şekilde bir kırık ayna parçasını tuttu. Doktor, Yusuf Serkis’e el-Bekrî’nin bu anın şeytanları kendisinden uzaklaştırdığına inandığını söyledi...”*<sup>67</sup>

el-Bekrî, 1928 senesinde yapılan görüşmelerden sonra Mısır’a gönderilmiştir. Yıllar önce yani 1912 senesinde hangi kuruntularla gitmişse, 1928 yılında aynı kuruntularla belki de daha ağır bir şekilde gölgelere emir verecek şekilde geri dönmüştür. Yani 16 yıllık bir tedavi hiçbir işe yaramamıştır. Zaman zaman geçmişi hatırlasa da genel olarak sağlığı oldukça bozuktur. Her ne kadar bazı işlerini halledip kalan ömrünü Akdeniz’de bulunan bir adada geçirmek üzere niyetlenmişse de ömrü buna yetmemiştir. Ölmeden birkaç gün önce Muhammed Abduh ile aralarında yaşanan bir olay için “*Bu olayı yazmak isteyen herkesin beni hatalı olarak ve gerçekten özür dilediğimi yazmasını isterim.*” ifadesini kullanarak bir anlamda helallik istemiştir.<sup>68</sup> Acı ve ıstırap dolu bir hayattan sonra “*...dünya öyle bir yer ki ağlayarak gelirsin şikayetler içine de gidersin...*” sözüne<sup>69</sup> uygun olarak 1932 senesinin Ağustos ayında el-Bekrî son istirahatgâhına götürülmüş ve büyük bir kalabalık eşliğinde İmam Şâfiî Aile Kabristanı’nda defnedilmiştir. Zeki Mübarek’in onunla ilgili serdettiği aşağıdaki ifadeler oldukça değer taşımaktadır:<sup>70</sup>

*“Ey aklının mecnunlar vadisine götürdüğü adam, sana mersiye söylüyoruz, sana acıyoruz. İnanıyoruz ki sen bizi; kardeşlerini, bu gezegenin sakinlerini iyi anladın. Doğrusu da budur. Ebedî âleme gidene kadar Mısır ve Lübnan’da arzu ettiğin uzleti sana başışlayan Allah’a hamd ederiz.”*

65 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 112.

66 Dönemim önemli hastanelerinden. Kuruluş yılı 1896’dır. British Medical Journal, Beyrut’ta bulunan bu hastaneyi Osmanlı İmparatorluğunda İstanbul ve Kahire arasında alanının tek hastanesi olarak tanımlar. Batıda tıp alanında meydana gelen tüm gelişmeler bu hastanede hemen yansımaları bulurdu. Diğer taraftan çok uzak şehirlerden ve ülkelerden buraya hastaların geldiği söylenmektedir. <https://bidayatmag.com/node/1261> (Çevrimiçi: 19.07.2022).

67 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 115.

68 eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 35.

69 eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 38.

70 Fehmî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî*, 117.



## 8. Eserleri

### 8.1. Matbû Eserleri

- ***Erâcîzu'l-Arab* (Mısır 1312):** el-Bekrî, bu eserinde Arap edebiyatında kaleme alınmış olan recez<sup>71</sup> türü şiiirlerden seçmeler yapmış, anlaşılması kolay olmayan şiiirlere açıklamalar getirmiş, bu şiiirlerin anlamlarını şerh etmiş, ayrıca şiiirlerdeki ana fikri ortaya koymuştur. Eserde yapılan açıklama ve değerlendirmeler, el-Bekrî'nin dinî yönünün yanı sıra edebî yönünün de büyük bir edebî birikimle donanımlı olduğunu göstermiştir.<sup>72</sup>
- ***el-Müstakbelü li'l-İslâm* (Mısır 1310):** Eser küçük hacimli bir eserdir. Eseri üç bölümde ele alan el-Bekrî, birinci bölümde İslam dünyasının nüfusu ve mekânsal durumuna değinmiş, ikinci bölümde İslam dünyasının geri kalış sebepleri ile okur-yazar oranının düşüklüğü üzerinde durmuş, üçüncü bölümde ise İslâm dünyasının gelişebilmesinin yollarını ele almıştır. Bu eser, Asmaî adlı kişi tarafından “*İslâm'ın İstikbali Vardır.*” adıyla Osmanlı Türkçesine aktarılmıştır (Kahire 1320).<sup>73</sup> Eserin içeriğindeki bazı bilgiler dolayısıyla “*Dinen ve siyaseten bazı memnu muhteviyat doksanuncu sayfadan itibaren külliyyen muzır münderecat.*” denilerek Osmanlı topraklarına girişi yasaklanmıştır.<sup>74</sup>
- ***Fuhûlu'l-buleğâ* (Mısır 1313):** Eser bir antolojidir. Abbasi döneminde yaşamış sekiz şairin (Müslim b. el-Velîd, Ebû Nüvâs, Ebû Temmâm, el-Buhturî, İbnu'r-Rûmî, İbnu'l-Mu'tezz, el-Mütenebbî, el-Maarrî) sekiz bölüm halinde şiiirlerinden seçmeler ihtiva etmektedir. el-Maarrî dışındakiler 9-143. sayfalar arasında yer almaktadır. Ancak el-Maarrî ile ilgili yapmış olduğu seçmelere (s.141-183) daha fazla yer verilmiştir. Kitabın 185-204. sayfaları arasında el-Maarrî'nin bazı mektupları<sup>75</sup>, 205-249. sayfaları arasında ise havâmîş adı altında bazı dip notlar bulunmaktadır.
- ***et-Ta'lîm ve'l-İrşâd* (Mısır 1317):** el-Bekrî, kısa süren sağlıklı hayatı süresince bazı okulların kurulmasını teklif etmiştir. Bu eserde, teklif edilen okullarda hangi programların yer alacağı anlatılmıştır. Muhammed Fârûk eş-Şübekî'ye göre<sup>76</sup> bu eser aslında el-Bekrî'nin telifi değildir. Eser, bazı dinî şahsiyetlerin bir araya getirdiği bir çalışma olup el-Bekrî'nin müritlerine vermiş olduğu talimat doğrultusunda ortaya çıkmıştır. eş-Şübekî buna rağmen eserin el-Bekrî'nin üslubunu taşıdığını da ifade etmektedir. Kitap yedi bölümde ele alınmıştır.<sup>77</sup>

71 Aruz sisteminde bir bahir adı. bkz. Tefvîk Rüştü Topuzoğlu, “Recez”, *DİA*, c. XXXIV, (Ankara: TDV, 2007), 509-510.

72 el-Bekrî, *Erâcîzu'l-Arab*, (Kahire: yay. y., h.1313), 189-200.

73 “*İslâm'ın Geleceği Vardır*” adlı eser, İBB Atatürk Kitaplığı'nda MC\_Osm\_K.00143/01 numaralı demirbaşta kayıtlıdır.

74 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (MF.MKT), 719/57/1,2.

75 el-Bekrî, *Fuhûlu'l-belâğa*, (İngiltere: el-Memleketü'l-müttehîde: Hindawi Foundation C.I.C., 2018)

76 eş-Şübekî, *Muhammed Tefvîk el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 208.

77 eş-Şübekî, *Muhammed Tefvîk el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 208.

- ***Beytu's-Sıddîk (Mısır 1323)***: Hacimli bir eserdir. Bu çalışmada da ifade edildiği gibi el-Bekrî ailesinin nesebi Hz. Ebû Bekir'e kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla Beytu's-Sıddîk, Hz. Ebû Bekir'den başlayarak el-Bekrî ailesine kadar gelen tüm el-Bekrî nisbeli aileleri içeren son derece kıymetli bir eserdir. Bu arada el-Bekrî ailesinin ikamet etmekte olduğu konutlar ve saray, el-Bekrî ailesine tevdi edilen görevler, el-Bekrî ailesinin Ramazan ayındaki meşhur kutlamaları, Hz. Muhammed'in doğum kutlamaları ve diğer bazı konular hakkında da bilgiler sunmaktadır.<sup>78</sup>
- ***Sahâricu'l-lu'lu' (Mısır 1906)***: Eser esasen on manzûm ve mensûr edebî kısımdan meydana gelmektedir. Yazar, esere Kostantîniyye (İstanbul) ile başlamıştır. Her ne kadar Kahire'den kalkan gemi önce Avrupa'ya gitmişse de yazar başlığa Konstantîniyye'yi koymayı tercih etmiştir. Diğer taraftan eserde hikmetli sözler, ilginç sayılabilecek hadiseler anlatılmaktadır. Yazar eserini hazırlarken, “garîb”<sup>79</sup> kelimeler “dahîl”<sup>80</sup> kelimeleri seven pek çok yazarın hoşuna gitmeyeceğini belirtmektedir. el-Bekrî, eserde Kostantîniyye (İstanbul), Emîru'l-mu'minin, Napolyon, Mısır, Balo, Selahattin Eyyubi, Polonya Parkı gibi başlıklar altında yaptığı açıklamalarda son derece edebî ifadeler ve fasih kelimeler kullanmıştır. Bu da yazarın Arapçaya olan vukûfiyetini ve hâkimiyetini göstermektedir. Eserin dipnotlarının zenginliği önemini bir kat daha arttırmaktadır. *Sahâricu'l-lu'lu'*, Ahmed eş-Şinkîti ve Muhammet Lütî el-Menfelûti tarafından şerh edilmiştir.<sup>81</sup>
- ***Sihru'l-belâğa (Mısır 1926)***: Bu eser, *Sahâricu'l-lu'lu'*, *Fuhûlu'l-belâğa* ile *Erâcîzu'l-Arab* adlı eserlerinden yapılmış seçmelerden ibarettir.<sup>82</sup>
- ***el-Lu'lu' fi'l-edeb (Mısır 1927)***: Eser, *Sahâricu'l-lu'lu'* adlı eserinden yapılmış seçmelerden ibarettir.<sup>83</sup>
- ***Beytu's-Sâdâti'l-vefâiyye (Mısır)***: Eser üç kısımdan meydana gelmektedir.<sup>84</sup> Birinci kısımda Vefâiyye tarikatının önde gelenlerinin nesepleri hakkında bilgi verilmektedir. İkinci kısımda bu tarikatın yine önde gelenlerinin hal tercümeleri anlatılmaktadır. Üçüncü kısımda ise bu tarikata ait görevler, tekkeler ve kutlamalar ele alınmaktadır. Bu eserde de dikkati çeken en önemli nokta, yazarın bir meseleyi dile getirirken kullandığı fasih ve belîğ bir üsluptur. Eserin ayrıca zengin ve doyurucu dip notlarla desteklenmesi de kitabın değerini artırmaktadır.

78 Bk. el-Bekrî, *Beytu's-sıddîk*, 404-410.

79 Bu terim, Arapçada mânası kolay anlaşılmayan kelimeler için kullanılmıştır.

80 Bu terim, Arapçada mevcut yabancı asıllı kelimeler için kullanılmıştır.

81 eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 210.

82 eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 213.

83 eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 213.

84 el-Bekrî, *Kitâbu Beyti's-Sâdâti'l-Vefâiyye*, ts.

## 8.2. Yazma Halindeki Bazı Eserleri:<sup>85</sup>

- *Terâcimu Ba'zi Ricâli's-Sûfiyye*: el-Bekrî'ye ait bazı tarikat ehli şahsiyetlerin hal tercümeleri ile ilgili 197 sayfadan müteşekkil bir yazma eser bulunmaktadır. Bu eserde 76 şahsiyet ele alınmıştır. Bu şahsiyetlerin ilki Abdülkâdir el-Cîlî ile başlayıp el-Musaylihî ile son bulmaktadır.<sup>86</sup>
- *Neş'etu't-Tasavvuf ve's-Sûfiyye*: 29 varaklık bir çalışmadır. el-Bekrî, esere tasavvufla ilgili bir mukaddime ile başlamıştır.
- *Neşru Râyâti İ'zâzi'l-Mustafâ ve Zikru Ebeveyhi ve İsbâti'l-Aktâb*: Ahmed b. İsmail b. Muhammed Teymûr adıyla mühürlü 265 varaklık bir eserdir (Mısır 1902).

el-Bekrî'nin *Ahbâru Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî* adlı bir çalışması daha bulunmaktadır.<sup>87</sup> Önce el-Mütenebbî ile ilgili 1.3.1893 tarihinde *el-Muktataf* gazetesinde bir makale yayımlamıştır. Daha sonra el-Bekrî, burada da belirtildiği gibi 302 sayfadan mürekkep *Ahbâru Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî* adlı çalışmasını ele almıştır. Tek baskısı olan eserde (1311, Bulak) el-Bekrî ayrıntılı olarak el-Mütenebbî'yi incelemiştir.

## 9. el-Bekrî'nin Edebî Şahsiyeti

el-Bekrî'nin kişiliğinin oluşmasında, bir başka ifadeyle onun ufkunu açanlar arasında bazı önemli şahsiyetler bulunmaktadır. İlkokul yıllarında kendisine hocalık yapan Ahmed Şefik, el-Haranfîş'teki evine gelip kendisine özel dersler veren ve özellikle nesir konusunda son derece yararlandığı Ahmed Miftâh el-Umârî, Ezher şeyhlerinden Muhammed el-Enbâbî, yine el-Bekrî'nin evine gelerek ona daha çok dil ve edebiyat dersleri veren Muhammed Mahmûd eş-Şinkîti (ö.1904)<sup>88</sup> ve Cemâleddin el-Efgânî bunların arasında bulunmaktadır. Diğer taraftan el-Bekrî ile Muhammed Abduh arasındaki ilişkilerin el-Bekrî'nin Haranfîş'teki evinde yoğunluk kazandığı ve buradaki görüşmelerde ondan yararlandığı muhakkaktır. Bu görüşmeler özellikle 1892 senesinde ilk Arap Dil Akademisi'nin kuruluşundan sonra hızlanmıştır.<sup>89</sup>

el-Bekrî, gerek resmi görevleri, gerekse fahri olarak yürüttüğü bazı uğraşları arasında, büyük emek mahsulü sayılan önemli eserler kaleme almış; din adamı kimliğinin yanı sıra edebiyatçı kimliği ile de edebi çevrelerde kendisine bir yer edinmiştir. Çünkü onun bugüne kadar pek bilinmeyen ancak son derece edebi bir belge niteliği taşıyan İstanbul'a seyahati esnasında Ayasofya'yı<sup>90</sup> ve diğer bazı mekânları tasvir ettiği<sup>91</sup> sanatsal ifadeleri son derece değerlidir.

85 eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 213-214.

86 eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 213-214.

87 eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 203-204.

88 Muhammed Fârûk eş-Şübekî'nin kayda geçirdiğine göre, eş-Şinkîti, el-Bekrî'nin kaleme aldığı *Erâcizu'l-Arab* adlı eserin şerhini kendisinin yaptığını ve el-Bekrî'nin bu eseri kendisinden gasp ettiğini söylemiştir. bkz. eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî, hayâtuhu ve edebuhu*, 37.

89 eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 58.

90 Hüseyin Yazıcı, "Muhammed Tevfik el-Bekrî (1870-1932)'nin İstanbul'a Seyahati ve Ayasofya'sı", (Uluslararası Ayasofya Sempozyumu II Kadim Bir Mabedin Tarihi Sempozyumu'nda sunulan bildiri, İstanbul, 27-29 Mayıs 2022).

91 Mesela; Vasfu Mescidi Âyâsûfîyâ (es-Sahâric, s. 30), Vasfu'l-markas (es-Sahâric, s. 244), Vasfu ğâbetu Bûlûnyâ

Bu ve benzeri çalışmaları ona dini kimliğinin yanısıra edebi bir kişilik de kazandırmıştır. Bu arada Türkçe, Fransızca ayrıca İngilizce bilen el-Bekrî Arap dilinin de en ince detaylarına vakıf olarak bir filolog olarak da değerlendirilebilir. Özellikle *Fuhûlu's-şuârâ* adlı eserinde bazı Abbasi dönemi şairlerinden yapmış olduğu seçmeler, onun hem edebî zevkini hem de klasik dönem Arap edebiyatına yüksek vukûfiyetini göstermektedir. Yaptığı seçki incelendiğinde seçtiği şahsiyetlerin klasik dönem Arap edebiyatının en parlak dönemini yaşayan ve yaşatan şahsiyetler olduğu görülmektedir.

Elbette ki Muhammed Abduh ile yakın bir temas içinde olması ve Âbidîn Camii'ndeki ders halkalarına katılarak Abduh'un şahsiyetinden ve ilminden etkilenmesi, onda bir Abduh izi bırakmıştır.<sup>92</sup> Fakat şuna temas etmek gerekir ki el-Bekrî'nin meselelere nüfûzu, sorunları izah şekli, müstesna zekâ ve kabiliyeti kendisine has bir üslup sahibi olmasını sağlamıştır.

En önemli eserleri arasında yer alan *Sahâricu'l-lu'lu'* da adlı çalışma incelendiğinde yazardaki sanatsal anlatım gücü ve kabiliyeti hemen dikkati çekmektedir. Diğer taraftan eserin mukaddime yazarının, eserin yüksek üslubunu içeren anlatımları el-Bekrî'nin edebî alanda ifade kabiliyetinin son derece yüksek olduğunu göstermektedir. Yine mukaddime yazarının “*Bin yıldan beri bu üslupla bir eser kaleme alınmamıştır.*” ifadesi<sup>93</sup> her ne kadar abartılı görünse de eserin lehçeler üstü Arapçanın örneklerini sunan nadir eserler arasında olduğu söylenebilir. Mukaddime yazarı, el-Bekrî'den *Sahâricu'l-lu'lu'* adlı eserin şerhini talep etmiş ve bu çalışma şerhli bir şekilde basılmıştır. el-Bekrî, kaleme almış olduğu diğer eserlerinde de oldukça yüksek ve belîğ bir üslup kullanmıştır. Kullandığı bu yüksek üslup, bazıları tarafından hoş karşılanmamış, bu nedenle de kendisi “*Ben bugün, garip kelimelerden hoşlanmayıp dahil kelimelerin yanında yer alan edebiyatçılar tanıyorum.*” deme ihtiyacı duymuştur.<sup>94</sup> Ona göre yabancı kelimelere karşı döneminde körü körüne bir ilgi yayılmaktadır. *Sahâricu'l-lu'lu'*, hem üslup hem de derinlik bakımından klasik dönem Arap dilinin en yüksek üsluplu numuneleri arasında yer almaktadır. el-Bekrî, en eski metinlerde, hatta Kur'an'da, hadiste kullanılan ve zamanla edebiyat, şiir, din ve ilim dili haline gelen lehçeler üstü Arapçanın nadir kullanıcılarından birisidir. Bu dili kullanabilmenin yüksek bir belagat sahibi olmayı gerektirdiği açıktır.

*Erâcîzu'l-Arab* adlı eserinde Arap edebiyatından yapmış olduğu seçme recezlerle ilgili tefsir, şerh ve açıklamaları da yine oldukça yüksek edebî bir üsluba sahiptir. Bu üslup da onu din adamı olmasına rağmen edebiyatçı kimliği ile de anılanların arasına koymuştur. Konuyu anlatırken yapmış olduğu tarihî bağlantılar ve aktarmış olduğu rivayetler yazarın derin bir bilgi birikimine sahip olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>95</sup> el-Bekrî'nin özellikle şerh ettiği şiirlerinde hem hükmî hem de anlamca yapmış olduğu değerlendirmeler onu bir din adamı olarak ayrı

(es-Sahâric, s.304), Vasfu'l-hilâl (es-Sahâric, s. 11), Vasfu meşâhidi't-tabia fi Ûrubbâ (es-Sahâric, s. 15), Vasfu Bâris (es-Sahâric, s. 304 v.dv.). bkz. eş-Şübekî, *Muhammed Teyfik el-Bekrî, hayâtuhu ve edebuhu*, 427.

92 eş-Şübekî, *Muhammed Teyfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 58-64.

93 el-Bekrî, *Sahâricu'l-lu'lu'*, mukaddime.

94 el-Bekrî, *Sahâricu'l-lu'lu'*, 2.

95 bkz. el-Bekrî, *Erâcîzu'l-Arab*, 4.

bir yere yerleştirmiştir. Hem lehçeler üstü Arapçanın hem Arap edebiyatını adeta geçmişe bir seyahat yaptırarak okurlara sunan el-Bekrî; bu eserinde de hem dil ve üslup hem de şekil ve içerik bakımından da nadir bir kabiliyet örneği vermiştir.

el-Bekrî'nin uzun yılların sorunu olan İslâm dünyasının geri kalışı meselesi ile ilgili ortaya koymuş olduğu düşünceler son derece önem arz etmektedir. İlmî şahsiyetinin bir tezahürü olarak da addetmemiz gereken *el-Müstakbel li'l-İslâm* adlı eserinde Müslümanların geri kalışı ve çöküşü meselesini ele alırken el-Bekrî'nin uzun bir inceleme ve araştırma süresinden sonra orijinal sayılması gereken bulgular ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Müslümanların ilerleme sağlayabilmesi için neler yapılması gerektiği meselesini incelerken İslâm kültürünü samimi bir şekilde yaşadığı ve Müslümanların parlak dönemlerine dönebilmelerinin çarelerini hüznle aradığı görülmektedir.

Mensur eserlerine genel olarak bakıldığında<sup>96</sup> manadan çok lafızlara dikkat ettiği ve kısa cümleler kullandığı dikkat çekmektedir. O dönemde bir yönelim olan manzum nesir özellikleri onun eserlerinde de görülmektedir. el-Bekrî, edebî çalışmalarında şiirden ziyade nesri tercih etmekte ve bunun arkasında şair olarak değil de nesir yazarı olarak hatırlanmak istemiş olması yatmaktadır.<sup>97</sup> Bu arada onun şair kimliği de araştırmacıların dikkatlerinden kaçmamıştır. Bu alanda kendisinin daha çok Mahmud Sâmi el-Bârûdî (ö.1904)'yi andırıldığı müşahade edilmektedir. el-Bekrî de el-Bârûdî gibi klasik Arap şiirinin ruhunu yaşatmak için fazlasıyla gayret göstermiştir. Şiirleri klasik şiirin çerçevesi içindedir. Tasvir konusunda kelimeleri ustalıkla kullanılmıştır Tasvir edilen nesne karşısında okuyucu olayın içindeymiş gibi kendisini hissetmektedir. Şiirinde gramer hatalarına pek rastlanmayıp çokça ancak güçlü teşbihler kullandığı da dikkati çekmektedir.<sup>98</sup> Ayrıca el-Bekrî "Zâtu'l-kavâfi" adlı şiiri ile Mısır'da kafiyesiz şiir yazan ilk kişidir.<sup>99</sup> Yunan zaferinden sonra II. Abdülhamid'le ilgili nazmettiği şiiri ise en önemli şiirlerinden biri olarak kabul görmüştür.<sup>100</sup>

## Sonuç

Sonuç olarak el-Bekrî'nin hayat serüveni çok iyi şartlarda başlamış ancak dönemin siyasi ortamı ve çekişmeleri nedeniyle farklı bir seyir izlemiştir. Mutlu ve müreffeh başlayan hayat ona eziyet verir hale gelmiştir. Hidiv Abbasla yaşamış olduğu sorunlar, kendisini ölümü her yerde arar duruma getirmiştir. Öldürülme endişesi, etrafında gittikçe göze çarpan ruhi bunalım onun daha çok eser üretmesinin önüne set çekmiştir. Mizacı ve düşünceleri arasında boğuşurken

96 eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî, hayâtuhu ve edebuhu*, 438-439.

97 eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî hayâtuhu ve edebuhu*, 438.

98 Araştırmacılar, onun fazlaca teşbih kullanmasının arkasında iki neden görmektedir: Bunlardan birincisi Cahiliye dönemi şiirinin teşbih özelliklerini iyi bilmesi, ikincisi ise teşbih ustası olarak bilinen klasik dönem Arap edebiyatının önemli şahsiyetlerinden İbnu'l-Mu'tezz'i okumasıdır. bkz. eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî, hayâtuhu ve edebuhu*, 429.

99 eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî, hayâtuhu ve edebuhu*, 426. Bazı Avrupa dillerindeki kafiyesiz şiirlerinden etkilenerik Arapça kafiyesiz şiirin ilk örneklerinin Iraklı ez-Zehâvî tarafından kaleme alındığı söylenmektedir. bkz. Mehmet Yalar, *Modern Arap Şiiri*, (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 134.

100 eş-Şübekî, *Muhammed Tevfik el-Bekrî, hayâtuhu ve edebuhu*, 220-225.

son derece önemli eserler de kaleme almıştır. Eserlerinde devrin edebi hususiyetlerinden ziyade klasik dönem Arap edebiyatının özelliklerini tercih etmekle kalmamış aynı zamanda savunmuştur. Özellikle klasik dönem Arap edebiyatının üslubu için bu eserler mutlaka müracaat edilmesi gereken kaynaklar olarak görülmektedir. İslam dünyasının geri kalışının üzüntüsünü yaşayanlardan birisi olan el-Bekrî, hem bir din adamı hem de bir edebiyatçı olarak nadir şahsiyetler arasına girmiştir. Ona göre klasik Arap edebiyatının üslubu devam ettirilmelidir. Özellikle 1798 Napolyonun Mısır'ı işgalinden sonra Arapça'ya giren kelimeler bırakılmaları yerine türetilen yeni kelimeler kullanılmalıdır. Bir din adamı, şair, eleştirmen, düşünür ve yazar olmak gibi çok zengin özelliklere sahip olan el-Bekrî'nin II. Abdülhamid'e olan sempati ve yakınlığı da dikkate alınarak yeniden fakat mufassal bir çalışma ile ele alınması kanaati ortaya çıkmıştır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- el-Akkâd, Abbâs Mahmûd. *Mecmû'atü a 'lâmi 'ş-şi 'r*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1970.
- Akpınar, Yavuz. "Tercüman". *DİA*. XXXX: 492-494. Ankara: TDV, 2011.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. MF.MKT. 719/57/1,2.
- el-Bekrî, Muhammed Tevfik. *Beytu 'ş-siddik*. Mısır: Matbaa'u'l-Mueyyed, 1905.
- el-Bekrî, Muhammed Tevfik. *Kitâb Erâcîzi 'l-Arab*. 1312 h.
- el-Bekrî, Muhammed Tevfik. *Sahâricu 'l-lu 'lu'*. Kahire: Matbaatu'l-Hilâl, 1907.
- el-Bekrî, Muhammed Tevfik. *Fuhûlu 'l-buleğâ*. el-Memleketü'l-müttehede: Hindawi Foundation C.I.C., 2018.
- el-Bekrî, Muhammed Tevfik. *Kitâbu beyti 'ş-sâdât el-vefâiyye*. t.y., y.y.
- Durmuş, İsmail. "Araplarda Mevlid". *DİA*. XXIX: 480. Ankara: TDV, 2004.
- Emin, Ahmet. *Hayâtî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Erkoç, Murat. *Osmanlı Devleti'nden Ayrılma Sürecinde Mısır'da Arap Milliyetçiliği*. Gaziantep: Iksad Publications, 2020.
- Fehmî, Mahir Hasan. *Muhammed Teyffik el-Bekrî*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966.
- Gündüz, İrfan. "Muhammed Tevfik el-Bekrî". *DİA*. V: 369-370. Ankara: TDV, 1992.
- Hartmann, Angelika. "el-Melikü'l-Muzaffer". *DİA*. XVII: 73-74. Ankara: TDV, 2004.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtu 'l-a 'yân*. IV cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.
- Johansen, Julian. *Sufism and Islamic reform in Egypt. The battle for Islamic tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

- Jong F. De. *Ṭuruq and Ṭuruq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*. Leiden: E. J. Brill, 1978.
- Karaman, Hayrettin. “Efgâni”. *DİA*. X: 456-466. Ankara: TDV, 1994.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-mellifin*. IX cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1957.
- Mestyân, Adam. “Tawfiq Muhammad al-Bakri”. *EI*, VI: 19-21. Leiden: EI, 2019.
- Mübârek, Ali. *el-Hutatu'l-Tevfikîyye*. Bulak: el-Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1306.
- Özer, Ekrem. “Osmanlı'da Tekke ve Tarikat İslahatları -II. Mahmud Dönemi ve Sonrası”. Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi, 2007.
- Şübekî, Muhammed Fârûk. *Muhammed Tevfik el-Bekrî, hayâtuhu ve edebuhu*. Kahire: Meketebettü'l-âdâb, 2013.
- Teftâzânî, Ebu'l-Vefâ. “Mısır'da Sufi Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Çev. Araş. Gör. Mustafa Aşkar. 1996.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüşü. “Recez”. *DİA*. XXXIV: 509-510. Ankara: TDV, 2007.
- Uysal, Ali Osman ve Elif Ceylan Erol. “Bir Grup Tarikat Sancağına Sanat ve Sembolizm”. *Troy Academy*. 6/2 (2021), 582-586.
- Ünal, Halit. “Celâl el-Bekrî”. *DİA*. VII: 241. Ankara: TDV, 1993.
- Yalar, Mehmet. *Modern Arap Şiiri*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Yazıcı, Hüseyin. “Muhammed Tevfik el-Bekrî (1870-1932)'nin İstanbul'a Seyahati ve Ayasofya'sı”. *Uluslararası Ayasofya Sempozyumu II Kadim Bir Mabedin Tarihi Sempozyumu*. İstanbul, 27-29 Mayıs 2022.
- Yeken, Veliyyüddîn. *el-Ma'lûm ve'l-mechûl*. Kahire: Dâru Sâdır, 1327.
- Zeydan, Corci. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Çev. Zeki Megamiz. İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1974.

### Elektronik Kaynaklar

- <https://books-library.net/a-1052-download> Erişim: 7 Mayıs 2022.
- الله عنه (kinanah.net) Erişim: 6 Haziran 2022.
- <https://islamstory.com/ar/artical/23929> Erişim: 7 Temmuz 2022.
- <https://ar.wikipedia.org/wiki/> Erişim: 05.12.2022.
- ويكيبيديا - حفني ناصف (wikipedia.org) Erişim: 17 Temmuz 2022.
- بوابة الشعراء - بيرم الخامس (poetsgate.com) Erişim: 17 Temmuz 2022.
- سماحة السيد عبد الحميد البكري – بوابة المشيخة العامة للطرق الصوفية (sufiordersgate.com) Erişim: 4 Temmuz 2022.
- <https://bidayatmag.com/node/1261> Erişim: 19 Temmuz 2022.



## Cibrân Halil Cibrân'ın *Verde el-Hânî* Adlı Hikâyesinin Arapçadan ve Ara Dil İngilizceden Türkçeye Çevirilerinin İncelenmesi

### Examining the Translations of Kahlil Gibran's Short Story "Wardé Al-Hani" From Arabic to Turkish With English as an Interlanguage

Mesut KÖKSOY<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Konya, Türkiye

ORCID: M.K. 0000-0001-9801-4854

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Mesut Köksöy (Dr. Öğr. Üyesi),  
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Konya, Türkiye  
E-posta: mkoksoy@selcuk.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 02.02.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
11.03.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
11.03.2023

**Kabul/Accepted:** 28.03.2023

**Atıf/Citation:** Köksöy, Mesut. "Cibrân Halil Cibrân'ın *Verde el-Hânî* Adlı Hikâyesinin Arapçadan ve Ara Dil İngilizceden Türkçeye Çevirilerinin İncelenmesi." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 213-246. <https://doi.org/10.26650/jos.1246879>

#### ÖZ

Arap yazarların birçok eserinin Türkçeye çevirisi Batı dillerine çevirisinden çok sonra gerçekleşmiştir. Bu nedenle son yıllara kadar bazı meşhur Arap yazarlara ait eserlerin Türkçeye ilk çevirileri İngilizce çevirileri üzerinden yapılmıştır. Cibrân Halil Cibrân'ın *Verde el-Hânî* adlı hikâyesinin yer aldığı *el-Ervâhu'l-Mutemerride (Asi Ruhlar)* adlı hikâye koleksiyonu da Türkçeye ilk kez ara dil İngilizce üzerinden çevrilen eserlerdendir. Diğer taraftan kaynak metne hâkim olmadan ara dil üzerinden yapılan bir çeviride önemli düzeyde kaybın yaşanılması kaçınılmazdır. Bu çalışmada ara dil üzerinden yapılan bir tercümedeki kayıpların boyutunu tespit edebilmek için Cibrân'ın *Verde el-Hânî* adlı hikâyesinin Arapça metni, Arapçadan Türkçeye, Arapçadan İngilizceye ve ara dil İngilizceden Türkçeye çevirileri çeviri stratejileri ve çevirideki kayıplar bakımından karşılaştırılmıştır. İlk bölümde incelenen çeviri stratejileri ödünç alma, öykünme, birebir, yer değiştirme, düzenleme, eşdeğerlilik, uyarlama, çıkarma ve eklemelerdir. İnceleme sonucunda Arapçadan Türkçeye yapılan çeviride bu stratejilerin başarılı bir şekilde uygulandığı ancak ara dil çevirisine bağlı kalınarak yapılan çevirilerin doğrudan yapılan çeviri kadar hedef dile uyumlu olmadığı görülmüştür. Ayrıca ara dil çevirisinde uygulanan stratejiler bilinmeden yapılan müdahaleler anlamın bozulmasına neden olmuştur. İkinci bölümde ara dil üzerinden yapılan çevirideki kayıplar incelenmiştir. Bu kayıplar ara dil çevirisinde yapılan hatalar ile ara dil çevirisinde kullanılan kelimelerin Türkçeye ikinci anlamı ile çevrilmelerinden kaynaklanmıştır. Ayrıca ara dile doğru bir şekilde çevrilmiş birçok ifadenin ise ara dil üzerinden Türkçeye hatalı veya eksik çevrildiği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça, Cibrân, *Verde el-Hânî*, Çeviri Stratejileri, Ara Dil

#### ABSTRACT

Many works by Arab authors were translated into Turkish long after being translated into Western languages. Thus, the first translations of works by some famous Arab writers into Turkish were made just recently using the English translations. The story collection named *al-Arvâh al-Mutamarrida*



(Spirits Rebellious), which includes the short story "Wardé al-Hani" by Gibran Kahlil Gibran, is one of the works to be translated into Turkish for the first time from English as an interlanguage. Meanwhile, experiencing a significant loss when translating through an interlanguage is inevitable without having a good grasp of the source text. This study compares the Arabic text of Gibran's short story "Wardé al-Hani" and its translation from Arabic to Turkish, from Arabic to English, and from English to Turkish in terms of translation strategies and translation losses in order to determine the extent of the losses that occur when translating using an intermediate language. The translation strategies examined in the first section involve borrowing, calque, literal, transformation, modulation, equivalence, adaptation, omission, and addition. As a result of the examination, these strategies are seen to have been applied successfully in the translation from Arabic to Turkish, while the translations made by adhering to an interlanguage translation were not as compatible with the target language compared to the direct translation. In addition, the interventions made without knowing the strategies applied in interlanguage translation distorted the meaning. The second part of the study examines the losses that occur in the translation made through English as an interlanguage. These losses were caused by the mistakes made in the English translation by translating words to Turkish using a secondary meaning. In addition, many expressions that had been translated correctly into English were seen to have been incorrectly or incompletely translated to Turkish in the interlanguage translation

**Keywords:** Arabic, Gibrân, Wardé al-Hani, Translation Strategies, Interlanguage

## EXTENDED ABSTRACT

Many works by Arab writers who'd become famous in Western countries, such as Gibran Kahlil Gibran, Naguib Mahfouz, and Nawal el-Saadawi ended up being translated into Turkish for the first time using the English translations. The story collection named *al-Arvâh al-Mutamarrida* (Spirits Rebellious), which includes the short story "Wardé al-Hani" by Gibran Kahlil Gibran, is one of the works to be translated into Turkish for the first time from English as an interlanguage. While difficulty is had in providing equivalence between the two languages, losses will inevitably be experienced when translating a work into a second target language through an interlanguage.

In this context, this study comparatively examines the text of the Arabic short story by Gibran Khalil Gibran "Wardé al-Hani" and its translations from Arabic to Turkish, from Arabic to English, and from Arabic to English then to Turkish as an interlanguage in terms of translation strategies and losses in translation in order to determine the losses that occurred when translating using the interlanguage. By including the English translation of the story in the comparison, the study also attempts to determine the extent to which the losses that occurred when translating through the interlanguage were due to the English translation.

As a result of investigating the examples included in the study, translation strategies were seen to have been used effectively and successfully when translating directly to Turkish from the source text, apart from the words that were omitted using the omission strategy, a technique that is used to emphasize meaning. In addition, some translation strategies could not be used when translating through the interlanguage, while other strategies were adhered to in the interlanguage translation. A second intervention was also observed to have been

made after the application of the strategies in the intermediate language translation was seen to have distorted the meaning. The most important reason for this was the lack of checking the translation against the text in the source language. When examining the strategies applied in the translations, the following findings have been reached:

The borrowing strategy was implemented in many places when translating from Arabic to Turkish (A-T). Meanwhile, the translation using English as an interlanguage to Turkish (A-E-T) necessarily adhered to the translation from Arabic to English (A-E), because the borrowing strategy cannot be used in the absence of a direct translation from the source text. Arab and Turkish societies have had religious and cultural interactions for centuries. For this reason, the meanings of some words were not seen to have been fully met by translating using English as an interlanguage instead of borrowing the words that had already settled into Turkish.

The calque strategy was applied in all translations. However, translations were seen to be made with metaphorical meanings instead of calque, especially regarding metaphorical expressions in the A-T. However, some expressions in the A-E in which the calque strategy had been applied were seen to have been translated incorrectly in the A-E-T.

Because the literal strategy is a difficult strategy to implement in literary texts, this strategy was seen to be less used compared to other strategies in the A-T and A-E translations. In addition, many of the literal translations were seen to have changed or distorted meanings in the A-E-T.

The transformation strategy was also one of the strategies applied in the translations examined in the study. While this strategy had been successfully applied, and the meanings of the expressions had been preserved in the A-T and A-E translations, significant losses and differences were seen to have occurred in some of the A-E-T translations as a result of the interventions that were made.

Because the modulation strategy provides flexibility to translators with regard to literary texts, this strategy was seen to have been used in the translations examined in the study. The modulation strategy was preferred more in the A-T than in the A-E translations. In the A-E-T translations, however, most of the places where this strategy had been applied were observed to have adhered to the A-E translations, while some expressions had been translated incorrectly.

The equivalence strategy was an important strategy in terms of translating stereotyped expressions that would have disrupted the harmony and fluency of the text if the expressions had been translated with their equivalents in the target language. While this strategy was seen to have been successfully implemented by translators who are fluent in both languages with regard to the A-T translation, this strategy could not be implemented in the A-E-T translation as it had adhered to the interlanguage translation and the fluency that had been offered by the equivalence strategy in the A-T translation was not at the same level in the A-E-T translation. In addition, some of the expressions that were translated by applying the equivalence strategy in the A-E translation transformed into meanings different from the source text when translated into a third language in the A-E-T translation.

Similar to the equivalence strategy, the adaption strategy can also be applied by a translator who has a good grasp of the source and target languages. For this reason, some expressions the author used in source text had been successfully adapted to the target language using the adaptation strategy in the A-T translation. In the A-E-T translation, the intended meanings and styles in source text could not always be properly reflected due to the literal translation strategy having being implemented for these expressions in the A-E translation. In addition, many expressions that occurred in the A-E translation were seen to have changed and been translated incorrectly in the A-E-T translation.

The omission strategy was seen to have been used for longer phrases and repeated expressions in the translations examined in the study. In addition to the expressions that could not be preserved in the A-E-T translation due to the omission strategy applied in the A-E translation, some words were also observed to have not been included when using the omission strategy applied to the A-E-T translation. Meanwhile, the adding strategy was seen to have been used more in the A-T translation compared to the A-E and A-E-T translations in order to beautify expressions and expand upon the more closed expressions from the source text.

In addition to the losses detected in the translation strategies, many erroneous translations and losses of meaning were detected in the A-E-T interlanguage translation. These losses are discussed under two sections: 1) losses arising from the A-E translation and 2) other errors. When considering the losses caused by the A-E translation, apart from some expressions having been translated incorrectly in the A-E translation, the meanings of words used in the A-E translation had been translated using secondary meanings in Turkish for the A-E-T interlanguage translation. When looking at the errors that had not been caused by the A-E translation, many of the correctly translated expressions in the AET were seen to have been incorrectly or incompletely translated in the A-E-T translation.

## Giriş

Çeviri, bir metnin anlamını başka bir dile yazarın metinde kastettiği şekilde dönüştürmektir.<sup>1</sup> Günümüze ulaşan en eski çeviriler, Yunanca edebî eserlerin Latinceye çevirileridir.<sup>2</sup> Araplarda çeviri faaliyetlerine bakıldığında ilk dönem çeviri faaliyetleri çoğunlukla antik Yunan uygarlığına ait ilmî eserlerin yanında Hintçe ve Farsça edebî eserlerin Arapçaya çevrilmesini oluştuyordu.<sup>3</sup>

Modern dönemde ise başta Mısır olmak üzere Osmanlı Devleti'nde yurtdışına eğitim için gönderilen öğrenciler tarafından yapılan çeviri faaliyetleri modern edebiyatın gelişmesinde en önemli etken olmuştur. Batı dillerinden Arapçaya çevrilen ilk eser Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî tarafından çevrilen Fenelon'a ait *Telemak* adlı eserdir.<sup>4</sup> Yusuf Kâmil Paşa tarafından Arapça tercümesi üzerinden Türkçeye çevrilen ve 1859 yılında yayımlanan Fenelon'a ait *Telemak* adlı eser aynı zamanda Arap harfli olarak Türkçeye çevrilen ilk romandır.<sup>5</sup>

Ancak modern dönem Arap yazarlarına ait birçok eserin Türkçeye çevirisi Batı dillerine çevirisinden çok sonra gerçekleşmiştir. Bu nedenle Cibrân Halil Cibrân, Necîb Maḥfûz ve Nevâl es-Sa'dâvî gibi Batı ülkelerinde meşhur olmuş Arap yazarların birçok Arapça eseri Türkçeye ilk defa İngilizce çevirileri üzerinden çevrilmiştir.

Diğer taraftan çevirmenin kaynak ve hedef dil arasındaki yapısal ve kültürel farklılıklara hâkim olması yanında edebî eseri hedef dile aynı üslupla aktarabilecek kadar anlatım kabiliyetine sahip olması gerekir. İki dil arasında bu eşdeğerliliğin sağlanması zor bir durumken, ara bir dil üzerinden eserin ikinci bir hedef dile çevrilmesi ile çeviride kayıpların yaşanması kaçınılmaz bir durumdur. Kaynak metne hâkim olmadan ara dile yapılan bir çeviride kullanılan çeviri stratejilerini bilmek mümkün değildir. Diğer taraftan bir kelime birden çok anlama gelebilmektedir. Bu nedenle ara dile yapılan çeviride tercih edilen kelimenin ikinci hedef dile kaynak metinde kastedilenden farklı bir anlamı ile çevrilme ihtimali vardır.

Bu kapsamda ara dil üzerinden yapılan bir çevirideki kayıpları tespit etmek için bu çalışmada Cibrân Halil Cibrân'ın *Verde el-Hânî* adlı hikayesinin Arapça aslından ve ara dil İngilizce üzerinden Türkçeye yapılan iki çevirisi, çeviri stratejileri ve çevirideki kayıplar bakımından karşılaştırmalı incelenmiştir.

Arapçadan Türkçeye ara dil üzerinden yapılan çevirideki kayıplar hakkında Necîb Maḥfûz'un *Yevme Kutile 'z-Za'im* adlı eserinin Arapça ve İngilizceden Türkçeye yapılan çevirileri 2018 yılında Musa Yıldız ve Gülfem Kurt tarafından hazırlanan makalede ve Corci Zeydân'ın *Selahaddin Eyyûbî* adlı eserinin Arapça ve İngilizceden Türkçeye yapılan çevirileri 2020 yılında Sadiye İlhan tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinde incelenmiştir.<sup>6</sup> Bahsi geçen

1 Peter Newmark, *A Textbook of Translation*, (New York: Prentice Hall Yayınevi, 1988), 5.

2 Mine Yazıcı, *Çeviribilim Temel Kavram ve Kuramları*, (İstanbul: Multilingual Yayınevi, 2005), 30.

3 M. Hakkı Suçin, "Arapça Çeviride Sözcük ve Kalıplaşmış İfadeler Düzeyinde Genel Eşdeğerlik Sorunları", (Doktora tezi, Gazi Üniversitesi, 2004), 9.

4 A. Kazım Ürün, *Modern Arap Edebiyatı*, (Konya: Çizgi Yayınevi, 2015), 3.

5 Zeynep Tek, Tülin Arslan ve Emine Zeytinlu, "Batılılaşma Dönemi Doğu Edebiyatında "Les Aventures de Telemaque, Fils D'ulysse" in Serüveni: Türkçe, Arapça ve Farsça Örneği", *DTCF Dergisi* 61/1 (2021): 241, 247.

6 Musa Yıldız ve Gülfem Kurt, "Çeviride Kayıplar Sorunu: Necip Mahfuz'un Yevme Kutile 'z-Za'im Adlı Eserinin

çalışmalardan farklı olarak bu çalışmadaki karşılaştırmada hikayenin İngilizce çevirisine de yer verilerek ara dil İngilizce üzerinden Türkçeye yapılan çevirideki kayıpların ne derece İngilizce çevirisinden kaynaklı olduğu da tespit edilmeye çalışılmıştır.

### Cibrân Halil Cibrân ve *Verde el-Hânî* Adlı Hikayesi

Cibrân Halil Cibrân, 1883 yılında Lübnan'da Mârûnî Hristiyan bir ailede doğmuştur. 1895 yılında annesi ile Amerika'ya taşındı. 1897-1902 yılları arası Beyrut'ta eğitimine devam etti. 1920 yılında Amerika'da Mihâil Nu'ayme ve diğer mehcer yazarları ile er-Râbîṭatu'l-Kalemiyye derneğini kurdu. 1931 yılında vefat etti ve Beyrut'ta defnedildi. Cibrân, başta *The Prophet* adlı romanı olmak üzere çok sayıda İngilizce roman ve mektup yazmıştır. Onun Arapça *el-Mûsikâ*, *el-Ecniḥatu'l-Mutekessire*, *Dem'a* ve *İbtisâme*, *el-Mevâkib*, *el-'Avâşif* ve *el-Bedâ'i* ve *'-Ṭarâ'if* adlı eserleri vardır.<sup>7</sup>

Cibrân'ın *Verde el-Hânî* adlı hikayesi 1908 yılında Newyork'ta el-Mehcer gazetesinde yayımlanan *el-Ervâhu'l-Mutemerride* (*Asi Ruhlar*) adlı hikâye koleksiyonunda yer almaktadır. Koleksiyondaki diğer hikâyeler *Şarâhu'l-Kubûr* (*Kabirlerin Çılgılığı*), *Maḍca'u'l-'Arûs* (*Gelinin Yatağı*) ve *Ḥalil el-Kâfir* (*Kâfir Halil*)'dir.

Cibrân, küçük yaşlardan itibaren gelenek ve dogmalara baş kaldırmış bir yazar olarak bilinmektedir. Ayrıca Orta Doğu'daki toplumların ve kilisenin kadın konusundaki ikiye bölünmüş tutumunu eleştirmiştir. Birçok dinin öğretileri ile felsefecilerin düşüncelerinden etkilenen Cibrân'ın bu eleştirel yaklaşımı Arap edebiyatına yeni bir üslup getirmiştir. Cibrân'ın bu üslubu okuyucuda bir katharsis<sup>8</sup> deneyimi oluşturmaktadır.<sup>9</sup>

*el-Ervâhu'l-Mutemerride* adlı eserin başlığının da yansıttığı üzere dört farklı hikâyede toplum tarafından isyankar olarak görülen dört farklı karakter sunulmaktadır. *Verde el-Hânî* adlı hikâyede zengin ve yaşlı Reşit Numan Bey ile sevmeden evlenen ancak daha sonra genç ve fakir birisine âşık olması sonucu kocasını terk eden *Verde el-Hânî* adlı bir kadının dramı anlatılmaktadır.

Cibrân, hikâyeye önce ihanete uğrayan Reşid Numan Bey'in düşüncelerine yer vererek başlamaktadır. Ardından toplum tarafından din ve kanuna karşı gelmesi nedeniyle hain ve günahkâr görülen *Verde el-Hânî*'nin karı-koca sayılsalar bile sevmediği halde parası için arzularını tatmin etmesine razı olduğu bir adamla ikiye bölünmüş bir şekilde kalmasının mı yoksa

Arapça ve İngilizceden Türkçeye Çevirisi ile Arapça Kaynak Metninin Karşılaştırılmalı Bir İncelemesi", *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi*, 25 (2018): 1-34; Sadiye İlhan, "Corci Zeydân'ın 'Selahaddin Eyyûbî' Adlı Romanının Arapça ve İngilizceden Türkçeye Yapılan Çevirilerindeki Kayıplar", (Yüksek lisans tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020).

7 Kenan Demirayak, "Cibrân Halil Cibrân", *DİA*, c. Ek-1, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 259-62.

8 Katharsis: Antik Yunan kültüründe tragedya ile seyirci ruhunun özgürlük ve tarafsızlığa kavuşarak arınması anlamında kullanılan bir terimdir. Ayrıca bkz: Hüseyin Yazıcı, "Cibrân Halil Cibrân'da Katharsis", *Şarkiyat Mecmuası*, 41 (2022): 219.

9 Hüseyin Yazıcı, "Mizacı ve Düşünceleri Arasında Çırpınan Bir Şahsiyet: Cibrân Halil Cibrân Öncesi Orta Doğu'ya Kısa Bir Bakış", *Şarkiyat Mecmuası*, 13 (2008): 140-42; Yazıcı, "Cibrân Halil Cibrân'da Katharsis", 218-19.

mutsuz bir kadının zorla evlendirildiği kocasını terk ederek maddi karşılık beklemeden sevdiği kişiyle yaşamayı tercih etmesinin mi hainlik ve günah olduğu düşüncesine yer vermektedir. Ayrıca gelenek ve kanunlara göre meşru yaşasalar bile aynı toplumdaki zengin kişilerin ikiyüzlülük ve günahlarla dolu hayatlarını da gözler önüne sermektedir.

Eser ilk olarak 1946 yılında A. R. Ferris tarafından İngilizceye çevrilmiştir.<sup>10</sup> H. M. Nahmad tarafından 1949 yılında İngilizceye yapılan çevirisi Alfred A. Knopf Yayınevi tarafından basılmıştır. Çalışmada bu baskı Aİ (Arapça-İngilizce) kısaltması ile gösterilmiştir. Eserin Türkçeye ilk tercümesi H. M. Nahmad'ın İngilizce çevirisi üzerinden Feyza Karagöz tarafından yapılmıştır ve 1998 yılında Anahtar Kitaplar Yayınevi tarafından basılmıştır. Çalışmada bu baskı AİT (Arapça-İngilizce-Türkçe) kısaltması ile gösterilmiştir. Eserin Muammer Sarıkaya ve Eyyüp Tanrıverdi tarafından Arapça aslından yapılan çevirisi 2001 yılında Kaknüs Yayınevi tarafından basılmıştır. Çalışmada bu baskı AT (Arapça-Türkçe) kısaltması ile gösterilmiştir. Eserin Arapça metni için 2017 yılında Hindawi yayınları tarafından basılan baskısı kullanılmış ve KM (Kaynak Metin) kısaltması ile gösterilmiştir.

Eserin ilerleyen yıllarda İngilizce çevirisi üzerinden Türkçeye çok sayıda çevirisi yapılmıştır. Eserdeki *Şarâhu'l-Kubûr (Kabirlerin Çılgılığı)* adlı hikâye Rahmi Er ve Sevim Özdemir tarafından Arapça aslından Türkçeye çevrilmiştir. Feyza Karagöz, aynı zamanda Cibrân'ın *The Madman, The Forerunner, Sand and Foam, Thoughts and Meditations, The Earth Gods ve Lazarus and A Smile* adlı İngilizce eserleri yanında *Dem'a ve ibtisâme* ve *Resâ'ilu'l-Cibrân* adlı Arapça eserlerini İngilizce çevirileri üzerinden Türkçeye çevirmiştir.<sup>11</sup>

### Çeviribilim ve Çeviri Stratejileri:

Çeviribilim, diğer bilim dallarına kıyasla oldukça genç bir bilim dalıdır ve diğer bilim dallarında olduğu gibi teori ve bulgular üzerinden gelişimini devam ettirmektedir.<sup>12</sup>

Çeviri sorunlarını ilk ele alan ve ilk çeviri kuramlarını ortaya atan MÖ 55 tarihinde yazdığı *De Oratore* adlı eseri ile Cicero olmuştur.<sup>13</sup> Arap âlimleri de çeviriye dair değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Yuhannâ b. Bıtrîk ve İbn Nâime el-Hımsî gibi ilk dönem çevirmenlerin birebir çeviri stratejisine bağlı kalması ve okuyucunun beklentisini karşılayamaması, gerek el-Câhiz gibi dönemim âlimleri gerekse sonraki dönem âlimleri tarafından eleştirilen bir husus olmuştur.<sup>14</sup> İbn Meymun'un sözdiziminden ziyade, cümlenin anlamını takip etmesini önerdiği çevirmen Samuel b. Tibbon, Aristo'nun kitabının çevirisinde Huneyn b. İshâk'ın bu yöntemi uyguladığını ifade etmiştir.<sup>15</sup>

10 Demirayak, "Cibrân Halil Cibrân", 262.

11 Büşra Göktepe, "1990-2008 Yılları Arası Arapçadan Türkçeye Yapılan Edebi Eser Çevirileri Üzerine Bir İnceleme", (Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), 51, 54-55, 57, 59-60.

12 Mark Shuttleworth, *Dictionary of Translation Studies*, (New York: Routledge Yayınevi, 2014), 183; Mona Baker, *In Other Words, a Coursebook on Translation*, (New York: Routledge Yayınevi, 2001), 4; Yazıcı, *Çeviribilim Temel Kavram ve Kuramları*, 21.

13 Yazıcı, *Çeviribilim Temel Kavram ve Kuramları*, 30,35.

14 Suçin, "Arapça Çeviride Sözcük ve Kalıplaşmış İfadeler Düzeyinde Genel Eşdeğerlik Sorunları", 7, 13; Muammer Sarıkaya, "el-Cahiz'dan es-Safedi'ye Çeviri Teorisi", *Bilimname*, 3 (2003): 144.

15 Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", *DİA*, c. XXXX, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 502.



Bir metnin başka bir dile birebir çevrilmesi, aynı yazar tarafından yapılsa dahi oldukça zor bir iştir. Örneğin Muhammed Heykel, 1983 yılında Mısır başkanı Enver Sedat suikastını konu aldığı *Autumn of Fury* adlı İngilizce bir roman kaleme almış, daha sonra *Harîfu'l-Ğadab* adıyla romanı Arapçaya kendisi tercüme etmiştir. Yazarı tarafından Arapçaya tercüme edilen bu eser, aslından daha detaylı ve uzun olmuştur.<sup>16</sup>

Çevirmen, yazarın kastettiği anlamı hedef dile eşdeğer bir şekilde aktarmak için doğrudan veya dolaylı çeviri stratejilerinden faydalanabilir. Örneğin Yusuf Kâmil Paşa, *Telemak*'ın çevirisinde okuyucu tarafından yadırganacağı endişesi ile Yunan mitolojisine dair çoktanrılı bölümleri çıkarmış ve tanrıça kelimesini peri şeklinde çevirerek kültürel uyarlama stratejisi uygulamıştır.<sup>17</sup> Ancak çevirmenin bu stratejilerden faydalanmasıyla birlikte dil ve kültüre ait etkenler nedeniyle çeviride eşdeğerliliği sağlayıp sağlayamadığı hususu ise göreceli bir durumdur.<sup>18</sup>

19. yüzyılın ikinci yarısında hızla gelişen çeviribilim çalışmaları, temel olarak kaynak dil ile hedef dil arasındaki işlevsel yönün incelendiği ürün merkezli yaklaşım ve çeviri esnasında meydana gelen işlemlerin incelendiği süreç merkezli yaklaşımdan oluşmaktadır.<sup>19</sup> Ürün merkezli yaklaşıma örnek olarak Mona Baker *In Other Words, a Coursebook on Translation* adlı eserinde çevirideki eşdeğerliği kelime, birden çok kelime, dilbilgisel, metinsel ve faydasal eşdeğerlik açısından ele almıştır.<sup>20</sup>

Süreç merkezli yaklaşımda ise çevirmenin faydalandığı stratejiler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu stratejilerin temelinde, çevirinin birebir mi yoksa serbest mi olması gerektiği hakkında, milattan önceki tarihlerden bu yana devam eden tartışma yer almaktadır. Genellikle kaynak dil odaklı tercümede birebir veya yapısal tercüme stratejisi takip edilirken, hedef dil odaklı tercümede serbest tercüme stratejileri takip edilmektedir.<sup>21</sup> Çeviribilimciler tarafından metindeki bütün unsurları ele alan stratejiler yanında atasözü ve deyimler gibi belirli unsurları ele alan stratejiler de ortaya konulmuştur.<sup>22</sup>

Bu çalışmada Jean-Paul Vinay ve Jean Darbelnet, Paul Newmark ve Mona Baker tarafından tanımlanan ve doğrudan ile dolaylı olarak iki ana kategoriye ayrılan şu çeviri stratejileri incelenmiştir:<sup>23</sup>

16 Baker, *In Other Words, a Coursebook on Translation*, 237.

17 Tek, Arslan ve Zeytinli, "Batılılaşma Dönemi Doğu Edebiyatında "Les Aventures de Telemaque, Fils D'ulyse" in Serüveni: Türkçe, Arapça ve Farsça Örneği", 242.

18 Baker, *In Other Words, a Coursebook on Translation*, 6.

19 Susan Bassnett, *Translation Studies*, 3. bs, (New York: Routledge Yayınevi, 2002), 17-18.

20 Baker, *In Other Words, a Coursebook on Translation*.

21 Newmark, *A Textbook of Translation*, 45.

22 Baker, *In Other Words, a Coursebook on Translation*, 71-78; M. İsmail Dönmez, "Orhan Pamuk'un Sessiz Ev Romanındaki Atasözü ve Deyimlerin Arapça Çevirilerinin Mona Baker Çeviri Stratejilerine Göre İncelenmesi", *Journal of Interdisciplinary and Intercultural Art* 3/1 (2018): 21-23; Yusuf Bildik, "Mustafa Kutlu'nun 'Ya Tahammül Ya Sefer' Adlı Hikâyesinin Arapçaya Çevirisindeki Deyimlerin Eşdeğerlik Bağlamında İncelenmesi", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/42 (2022): 404-5.

23 Jean-Paul Vinay ve Jean Darbelnet, *Comparative Stylistics of French and English, a Methodology for Translation*, çev. Juan C. Sager ve M. J. Hamel, (Amsterdam: John Benjamins Yayınevi, 1995), 30-40; Newmark, *A Textbook*

## Doğrudan Çeviri Stratejileri

**Ödünç Alma (Borrowing):** Kaynak dildeki kelimenin hedef dile aynı şekilde aktarılmasıdır. Çeviri stratejileri içerisinde en basit stratejiyi oluşturmaktadır. Çoğu durumda ödünç alınan kelimeler, hedef dile daha önceden ödünçleme yoluyla yerleşmiş kelimelerdir ki bu kelimelerin dile yerleşmesi çeviri aracılığı ile olmaktadır. Diğer taraftan çevirmen, hedef dile yerleşmemiş kelimeler için de biçimsel bir etki oluşturmak için ödünçleme yöntemine başvurabilir.

**Öykünme (Calque):** Öykünme, ödünçleme stratejinin farklı bir türüdür. Ödünçleme stratejisinde bir kelime ödünç alınırken, öykünme stratejisinde ya yapısal ya da sözcüksel olarak bir tamlama veya ifadenin hedef dile birebir şekilde aktarımı yapılmaktadır.

**Birebir/Yapısal (Literal):** Kaynak dildeki metnin sözdizim yapısının birebir korunarak hedef dile aktarılmasıdır. Lafzî, kelimesi kelimesine veya yapısal ifadeleri ile de tanımlanan bu stratejide çevirmen metne sadık kalarak herhangi bir değişikliğe başvurmaz.

## Dolaylı Çeviri Stratejileri

**Yer Değiştirme (Transposition):** Kaynak dildeki metnin, anlamı bozulmayacak şekilde sözdizimsel/yapısal değişiklikler yapılarak hedef dile aktarılmasıdır. Yer değiştirme stratejisi ile çevirmen metni hedef dile daha edebî bir şekilde aktarma imkânı elde etmesi yanında bazı dillerde çevirmen hedef dilin yapısı gereği yer değiştirme stratejisine başvurmak zorunda kalmaktadır.

**Düzenleme (Modulation):** Kaynak dildeki metnin, anlam karşılanacak şekilde farklı bir açıdan yaklaşarak ve yeniden düzenlenerek hedef dile aktarılmasıdır. Bu strateji ile her iki dile de hâkim olan çevirmen, yazarın vermek istediği ifadeyi hedef dildeki okuyucunun en iyi anlayacağı şekle dönüştürmektedir.

**Eşdeğerlilik (Equivalence):** Kaynak dildeki deyim, atasözü ve basmakalıp ifadelerin çevirisi yerine, hedef dilde var olan eşdeğer ifadeler ile çevirisinin yapılmasıdır.

**Uyarlama (Adaptation):** Kaynak dildeki bir durumun veya ifadenin, hedef dilde eşdeğer karşılığının bulunmaması veya birebir çevrilmesi halinde anlaşılmayacak olması nedeniyle, eşdeğer yeni bir ifade oluşturularak çevirisinin yapılmasıdır.

**Çıkarma (Omission/Reduction):** Kaynak dildeki metinde yer alan söz öbeği veya tamlamaların çevirmen tarafından eksiltilerek aktarılması veya yinelenen bir ifadenin çıkarılmasıdır.

**Ekleme (Expansion):** Kaynak dildeki metinde bulunmayan bir kelime veya ifadenin anlamı pekiştirmek veya daha açık hale getirmek amacıyla çevirmen tarafından hedef dile eklenmesidir.

## 1. Çevirilerin Çeviri Stratejileri Açısından İncelenmesi

### 1.1. Ödünç Alma

Kaynak metinden doğrudan tercüme yapılmadığı bir durumda ödünç alma stratejisinin kullanılması mümkün değildir. Yüzyıllardır çok yakın dinî ve kültürel etkileşimde bulunmuş

Arap ve Türk toplumu için Türkçeye yerleşmiş kelimelerin AT'de ödünç alındığı ancak AİT'de İngilizce üzerinden çeviri nedeniyle KM'deki bazı ifadelerin tam karşılığının sağlanamadığı görülmektedir.

### Örnek 1

KM (s. 13)	كأنه رأى أمامه عفرينًا
AT (s. 9)	bir ifrit görmüş gibi
Aİ (s. 7)	as one seeing before him an evil spirit
AİT (s. 13)	kötü ruh görmüş biri gibi

KM'de kullanılan عفریت ('ifrit) kelimesi Arap kültüründe azgınlıkta en aşırıya giden ruhani varlık olarak tanımlanmaktadır.<sup>24</sup> Bu kelime AT'de ödünç alınırken, AİT'de “evil spirit” ifadesinin karşılığı olarak “kötü ruh” şeklinde çevrilmiş ancak yazarın vermek istediği dehşet vurgusu tam yansıtılamamıştır.

### Örnek 2

KM (s. 13)	هل بإمكان هذا الوجه الشفاف أن يستر نفسًا شنيعة؟
AT (s. 10)	şeffaf yüzünün altında iğrenç bir kişiliği gizleyebilir mi?
Aİ (s. 9)	Is it possible his transparent face should conceal an ugly soul?
AİT (s. 15)	Bu açık yüzün arkasında çirkin bir ruh gizleniyor olması mümkün mü?

شفاف (şeffaf) sıfatı KM'de mecazî olarak “içi dışı bir” anlamında kullanılmıştır. Türkçeye yerleşmiş bir kelime olarak AT'de ödünç alınmıştır. Aİ'de bu sıfatın İngilizce karşılığı olan “transparent” kelimesi kullanılmasına rağmen AİT'de mecazî anlamı karşılamayan “açık” şeklinde çevrilmiştir.

### Örnek 3

KM (s. 14)	بالمَدّ والجزر
AT (s. 11)	met-cezirle
Aİ (s. 9)	with ebb and flow
AİT (s. 16)	gelgitlerle

KM'de geçen المَدّ والجزر (el-medd ve'l-cezr) ifadesi Türkçeye yerleşmiş bir ifade olmakla beraber Türkçe karşılığı olan “gelgit” kelimesi de yaygın olarak kullanılmaktadır. AT'de ödünç alma stratejisinin tercih edildiği görülürken, AİT'de Türkçe karşılığı kullanılmıştır.

### Örnek 4

KM (s. 14)	بصوت يحاكي نغمة الناي رقةً
AT (s. 11)	ney ezgisini andıran ince bir sesle
Aİ (s. 10)	in a voice in which were the clear notes of a flute
AİT (s. 16)	bir flütten çıkan duru notalara benzeyen sesiyle

24 Ali Erbaş, “İfrit”, *DİA*, C. XXI, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 517.

نای (nây) kelimesi Farsça kökenli bir kelime olarak Arapça ve Türkçeye yerleşmiştir. Bu nedenle AT’de ödünç alınırken, AİT’de ise İngilizce çevirisindeki kelime olan “flüt” kelimesi ödünç alınmıştır. Ancak flüt, mistik bir üsluba sahip Cibrân tarafından özellikle kullanılan ve tasavvufta mecazî olarak insana benzetilen ney çalgısının eşdeğerini karşılamamaktadır.

### Örnek 5

KM (s. 17)	ذَرَّةٌ مِنْ تِلْكَ الْمَحَبَّةِ الْعَذْبَةِ الَّتِي تَمَلَأُ صَدْرَ رَفِيقَتِهِ
AT (s. 16)	kendi karısının kalbini dolduran tatlı sevginin bir zerresinin
Aİ (s. 18)	one grain of the love and sweetness filled the heart of his companion
AİT (s. 26)	içlerinde eşe karşı duyulan bir kıvrıntı bile sevgi ve tatlılık

ذَرَّةٌ (zerre) kelimesi duyu organlarıyla algılanabilen maddenin en küçük biçimi için kullanılan bir terimdir.<sup>25</sup> Türkçeye yerleşmiş bir kelime olarak AT’de ödünç alınmıştır. AİT’de verilen “kıvrıntı” kelimesinin “zerre” kelimesine yakın bir anlamı olmasına rağmen metindeki vurguyu tam karşılamamıştır.

### Örnek 6

KM (s. 17)	النوافذ البلورية
AT (s. 16)	billur pencere
Aİ (s. 18)	the glass windowpanes
AİT (s. 26)	vitraylar

KM’de geçen ve ödünç kullanılan sıfatlardan biri de “kristal, cam” anlamına gelen بِلُّور (billûr) kelimesidir. Türkçeye yerleşmiş bir kelime olarak AT’de ödünç alınmıştır. Aİ’de bu kelime “glass” olarak çevrilmesine rağmen AİT’de “boyalı cam” anlamındaki “vitray” kelimesi ile farklı bir anlama dönüşmüştür.

### Örnek 7

KM (s. 18)	فاستأثرت بأمواله وأملاكه
AT (s. 17)	onun malını, mülkünü eline geçirdi
Aİ (s. 19)	she got his wealth and property
AİT (s. 28)	servete ve güce kavuştu

Ödünç alma stratejisine güzel bir örnek olarak KM’de çoğulları kullanılan “mal” ve “mülk” kelimelerin AT’de ödünç alınmasıdır. Arapçada “mâl” kelimesi çoğunluklu para anlamında kullanılırken, Türkçede daha geniş olarak sahip olunan eşya anlamında kullanılmaktadır. Bununla beraber “mal ve mülk” kelimeleri eşdizim olarak Türkçede yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Aİ’de “mülk” anlamındaki “property” kelimesi kullanılmasına rağmen AİT’de kullanılan “güç” kelimesi ile anlamın bozulduğu görülmektedir.

## 1.2. Öykünme

Öykünme stratejisi yazarın tercih ettiği ifadelerin yansıtılması için önemli bir stratejidir.

25 Osman Demir, “Zerre”, *DİA*, c. XXXIV, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 295.

Gerek AT'de gerekse Aİ ve AİT'de bu stratejinin bazı ifadelerde uygulandığı görülürken, AT'de özellikle mecazî ifadelerde öykünme yerine mecazî anlamlarının tercih edildiği görülmektedir.

### Örnek 8

KM (s. 13)	نور أحداقي
AT (s. 10)	göz bebeğimin ışığıyla
Aİ (s. 8)	the lights of my eyes
AİT (s. 14)	gözlerimin ışığını

KM'de “gözbebekleri” anlamına gelen أحداق kelimesi kullanılmıştır. AT'de bu ifade birebir verilirken, Aİ'de ve dolayısıyla AİT'de “gözler” olarak değiştirilmiştir. Ancak bu çeviri ile yazarın bu kelime ile vermek istediği hassasiyet vurgusu yansıtılmamıştır.

### Örnek 9

KM (s. 15,16)	كلمة واحدة على شفتي لله... يد لله
AT (s. 10, 14)	Allah'ın iradesiyle bir tek varlık... Allah'ın kudreti
Aİ (s. 12, 15)	one word on the lips of God... the hand of God
AİT (s. 18, 22)	Tanrı'nın dudaklarında tek bir söz... Tanrı'nın eli

Bu örnekte Cibrân'ın mecaz olarak kullandığı يد لله ve شفتي لله ifadelerinin Aİ ve AİT'de öykünme stratejisi ile “Tanrı'nın dudakları” ve “Tanrı'nın eli” şeklinde birebir çevrildiği AT'de ise bu ifadelerin mecazî anlamları olan “Allah'ın iradesi” ve “Allah'ın kudreti” şeklinde çevrildiği görülmektedir. Âlimlerin çoğunluğu tarafından Kur'an'da geçen يد الله ifadesi ve bağlantılı diğer kavramların mecazî anlamları ile te'vîl edilmesi gerektiği kabul edilmektedir.<sup>26</sup> AT'de te'sîme (cisimleştirme) düşmemek için öykünme yerine mecazî anlamın verilmiş olması muhtemeldir. Ayrıca bu tercih ile bağlantılı olarak “tek bir kelime” anlamındaki كلمة واحدة ifadesi de AT'de “tek bir varlık” olarak çevrilmiştir.

### Örnek 10

KM (s. 16)	مرارة الذكرى وحلاوة الخلاص والحرية
AT (s. 14)	acı anılarla özgürlük ve kurtuluşun tatlılığı
Aİ (s. 15)	the bitterness of remembrance and sweetness of freedom and delivery
AİT (s. 22)	anıların acılığıyla ve özgürlüğün ve kurtuluşun tatlılığı

KM'deki “anıların acılığı” anlamındaki مرارة الذكرى isim tamlaması Aİ ve AİT'de öykünme stratejisi ile birebir çevrilmişken, AT'de “acı anılar” şeklinde sıfat tamlaması şeklinde çevrilmiştir. Örnekteki ikinci isim tamlaması çevirilerin hepsinde birebir çevrilmiştir.

26 Y. Şevki Yavuz, “Yed”, *DİA*, c. XXXXIII, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 376.

**Örnek 11**

KM (s. 16)	فهم مثل كهوف الأودية الخالية يُرجعون صدى أصوات ولا يفهمون معناها
AT (s. 15)	Bu insanlar vadideki boş mağaralar gibi manasını bilmedikleri birtakım sesleri yansıtıyorlar
Aİ (s. 16)	They are like the deserted caves of the valleys that throw back voices in echo without understanding of their meaning
AİT (s. 23)	Vadideki sesleri anlamını kavramadan geri yansıtan boş mağaralar gibidirler

“Vadinin boş mağaraları” anlamındaki كهوف الأودية الخالية Aİ’de birebir çevrilmişken, AT’de “vadideki boş mağaralar” şeklinde tamlama eki yerine bulunma hal eki ile çevrilmiştir. AİT’de ise tamlama bozularak “vadideki sesler” ve “boş mağaralar” şeklinde iki ayrı sıfat tamlamasına dönüştürülmüştür.

**1.3. Birebir/Yapısal**

Birebir/yapısal çeviri stratejisi edebî eserlerde çok başvurulan bir strateji değildir. Bu çalışmada incelenen çevirilerde yapısal çevirinin AT ve Aİ’de sıklıkla olmasa da kullanıldığı görülmekle beraber AİT’de bu çevirilerin birçoğunun değiştirilerek ve anlamın bozularak verildiği görülmektedir.

**Örnek 12**

KM (s. 12)	قل لي ماذا تفعل وأين تجد الصبر والسلوان؟
AT (s. 9)	Söyle bana, ne yaparsın, sabır ve teselliyi nerede bulursun?
Aİ (s. 6)	How shall you find patience and consolation?
AİT (s. 13)	Nasıl sabreder, nereden teselli bulursun?

KM’deki ifade AT’de birebir çevrilmiştir. Aİ ve ona bağlı kalan AİT’de “söyle bana ne yaparsın?” anlamındaki قل لي ماذا تفعل ifadesi atlanmış ve “nerede” anlamındaki أين soru edatı yerine “nasıl” soru edatı kullanılmıştır.

**Örnek 13**

KM (s. 15)	لأنني لم أقدر أن أهيه محبة قلبي لقاء كرمه
AT (s. 12)	Çünkü cömertliğine karşılık kalbimle sevedim onu
Aİ (s. 12)	For I could not give him my heart’s love against his generosity,
AİT (s. 18)	Çünkü cömertliğine karşılık ona yüreğimin sevgisini veremeyecektim.

Örnekteki cümle Aİ’de birebir çevrilirken, AİT’de “veremedim” şeklinde çevrilmesi gereken ifadenin “veremeyecektim” şeklinde geçmişte gerçekleşmesi mümkün olmayan bir olay gibi çevrilmesiyle anlam bozulmuştur. AT’de ise ifadenin birebir çeviri stratejisi yerine düzenleme stratejisi ile cümledeki anlamı karşılayacak şekilde çevrildiği görülmektedir.

**Örnek 14**

KM (s. 16)	جعلني رفيقة مضجعه
AT (s. 15)	beni kendisine yatak arkadaşı yaptı
Aİ (s. 16)	made me the sharer of his bed
AİT (s. 23)	yatağını benimle paylaştı

Aİ’de birebir çeviri stratejisine uyularak çevrilen ifade AİT’de düzenleme stratejisi ile değiştirilmiştir. Ancak metinde yazarın vurguladığı “gönülsüzce yatak arkadaşı yapılmı” ifadesi bozularak “yatağını paylaşma” şekline dönüştürülmüştür. AT’de ise “yatağının arkadaşı” anlamındaki رفيقة مضجعه isim tamlaması “yatak arkadaşı” şeklinde sıfat tamlaması ile verilmiş ve “kendisine” kelimesi de ifadedeki zamiri telafi için eklenmiştir.

**Örnek 15**

KM (s. 17)	هي منازل ينظر إليها القروي الفقير بأعين دامعة
AT (s. 16)	Bunlar fakir köylünün ağlayan gözlerle seyrettiği evlerdir
Aİ (s. 17-18)	These are the houses to which the poor villager looks with tear-filled eyes
AİT (s. 26)	Bu evlere yoksul insanlar yaşlı gözlerle bakarlar

Örnekteki cümle Aİ ve AT’de birebir çevrilmişken, AİT’de cümlelerin anlamını karşılayacak şekilde düzenleme stratejisi ile çevrildiği görülmektedir. KM, Aİ ve AT’de isim cümlesi yapısında haber konumunda olan “evler” kelimesi AİT’de fiil cümlesi yapısında “mef’ûl” konumunda çevrilmiştir.

**Örnek 16**

KM (s. 19)	لأن روعي أبت أن أصرف العمر كله راحة أمام صنم مخيف أقامته الأجيال المظلمة
AT (s. 19)	Çünkü ruhum bütün bir ömrü, karanlık nesillerin diktiği korkunç bir putun önünde eğilerek geçirmeyi reddetti
Aİ (s. 22)	For my spirit forbade me to pass my days in prostration before an idol raised by the dark eyes
AİT (s. 31)	Çünkü ruhum günlerimi karanlık gözlü bir put önünde yere kapanmakla geçirmemi yasakladı

KM’deki cümle AT’de birebir stratejisi ile çevrilmiştir. Aİ’de “ömrün tamamını” anlamına gelen كله العمر ifadesinin “günlerim” olarak çevrilmesi dışında birebir stratejisinin takip edildiği görülmektedir. Ancak Aİ’de “karanlık nesiller” anlamındaki المظلمة الأجيال tamlaması hatalı olarak “karanlık gözler” anlamına gelecek şekilde çevrilmiştir. Diğer taraftan Aİ’deki “karanlık gözler tarafından dikilen bir put” anlamındaki ifade AİT’de bozularak “karanlık gözlü bir put” şekline dönüştürülmüştür.

**1.4. Yer Değiştirme**

Anlamın korunarak cümlelerin yapısında değişiklik yapma olarak tarif edilen yer değiştirme stratejisi çevirilerde kullanılan bir diğer stratejidir. Diğer stratejilerde olduğu gibi AT ve Aİ’de



anlamın korunmasına dikkat edildiği ancak AİT’deki bazı çevirilerde önemli kayıpların olduğu görülmektedir.

### Örnek 17

KM (s. 11)	الرجل الذي .... فيجد قلبها ... قد أعطي مجاناً لرجل آخر
AT (s. 7)	kadının ... kalbini bir başka erkeğe karşılıksız verdiğini fark eden erkek
Aİ (s. 3)	a man who... then learns her heart... is given as a gift to another
AİT (s. 9)	... o kalbin başka birine verildiğini duyan bir erkek

KM’de “kalbinin verildiğini” anlamına gelen edilgen yapıdaki أعطي قلبها قد ifadeyi AT’de “kadının kalbini bir başka erkeğe verdiğini” şeklinde etken yapıda çevrilmiştir. Aİ ve AİT’de edilgen yapının korunduğu görülmektedir.

### Örnek 18

KM (s. 12)	كيف تحيي الآمال والأمانى؟
AT (s. 9)	Umutlarını, düşlerini nasıl diriltirsin?
Aİ (s. 6)	How shall hope be revived?
AİT (s. 13)	Yaşamayı artık nasıl düşünürsün?

AT’de KM’deki cümlelerin yapısı korunmakla birlikte “umutlar ve düşler” kelimelerine zamir eklendiği görülmektedir. Aİ’de cümledeki düşler/dilekler anlamına gelen الأمانى kelimesi çıkarılmış ve cümle “umut nasıl diriltilecek?” şeklinde edilgen bir yapıda çevrilmiştir. AİT’de ise düzenleme stratejisi ile cümle yeniden düzenlenerek çevrilmiş ancak cümlelerin anlamı yazarın kastettiğinden farklı bir anlama dönüşmüştür.

### Örnek 19

KM (s. 13)	لفظ رشيد بك الكلمات الأخيرة بصوت مخنوق متوجع، ووقف على أقدامه مرتجفاً كقصبه في مهب الريح
AT (s. 9)	Reşit bey son sözlerini acı içinde, boğuk bir sesle söylemişti. Ayağa kalktı, rüzgar önündeki kamış gibi titriyordu.
Aİ (s. 7)	Rashid bey spoke these last words in a voice strangled by pain and stood shaking like a reed in the path of the wind.
AİT (s. 13)	Raşid bey son sözlerini acıyla boğulurcasına ve rüzgarın altındaki sazlar gibi titreyen bir sesle söyledi.

KM’deki “bir kamış gibi titrer halde” anlamına gelen hâl yapısındaki مرتجفاً كقصبه ifadeyi AT’de “kamış gibi titriyordu” şeklinde ayrı bir cümle halinde verilmiştir. Aİ’de cümledeki öğelerin yapısı korunmasına rağmen AİT’de bu hal yapısı ilk cümledeki “ses” kelimesine sıfat olarak eklenmesi ile anlam bozulmuştur. Ayrıca ikinci cümledeki “ayakta durdu” ifadesi atlanmıştır.

**Örnek 20**

KM (s. 13)	أهذه هي الزوجة الخائنة؟
AT (s. 11)	Yoksa kocasına ihanet eden kadın bu mu?
Aİ (s. 9)	Is this, then, the treacherous wife?
AİT (s. 15)	-

KM'de "hain eş" anlamına gelen الزوجة الخائنة sıfat tamlamasındaki الخائنة sıfatı AT'de sıra cümlesi yapısında çevrilmiş ve الزوجة kelimesi için "kadın" kelimesi tercih edilmiştir. AT'deki bu çevirinin Arapçaya geri çevirisi خانت زوجها المرأة التي şeklinde olmaktadır. Aİ'de KM'deki sıfat tamlaması yapısı korunurken, AİT'de cümlenin tamamen çıkarıldığı görülmektedir.

**Örnek 21**

KM (s. 19)	إن السماء لا تريد أن يكون الإنسان تعسفاً؛ لأنها وضعت في أعماقه الميل إلى السعادة
AT (s. 19)	İnsanın kalbine mutluluğa yönelmeyi ilham eden Allah, insanın bedbaht olmasını istemez
Aİ (s. 23)	It was not decreed that man should be unhappy and wretched, for in his depths is created the desire for happiness
AİT (s. 32)	Şu adamın mutsuz ve perişan olması istenmemişti çünkü onun içinde mutluluk isteği yaratılmıştı

Birebir çevirisi "Muhakkak ki gökyüzü (Allah) insanın mutsuz olmasını istemez, çünkü onun derinlerine mutluluğa yönelmeyi koymuştur" olan cümledeki sebep cümlesi AT'de sıra cümlesi yapısında çevrilmiştir. Aİ'de cümledeki etken yapı "insanın mutsuz ve sefil olması istenmedi, çünkü onun derinlerinde mutluluğa özlem yaratıldı" şeklinde edilgen bir yapıda verilmiş, mecâzî olan gökyüzü (Allah) ifadesi çıkarılmış ve "perişan" anlamında "wretched" kelimesi eklenmiştir. Diğer taraftan Aİ'de noun clause yapısı için kullanılan "that" kelimesi AİT'de işaret sıfatı olarak "şu" şeklinde ve "insan" anlamında kullanılan "man" kelimesi de "erkek" şeklinde hatalı çevrilmiştir.

**1.5. Düzenleme**

Dolaylı çeviri stratejilerinden olan düzenleme stratejisi, edebî metinlerde çevirmenlerin sıklıkla başvurduğu stratejilerdendir. Çeviriler karşılaştırıldığında AT'de bu strateji Aİ'e göre daha fazla kullanılmıştır. AİT'de ise birçok yerde Aİ'ye bağlı kalınmakla birlikte bazı çevirilerde hatalar yapıldığı görülmektedir.

**Örnek 22**

KM (s. 13)	فتحت أمامها خزانتي
AT (s. 9)	servetimi önüne serdiğim
Aİ (s. 7)	opened up to her my treasures
AİT (s. 13)	hazinelerimin kapısını açtığım

Düzenleme stratejisine güzel bir örnek olarak birebir çevirisi "önünde hazinelerimi açtığım" ifadesi AT'de "servetimi önüne serdiğim" şeklinde hedef dile uygun bir üslupla çevrilmiştir.

Aİ’de KM’e bağlı kalınırken, AİT’de “kapısı” kelimesi eklenerek ifade uygun bir şekilde tamamlanmıştır.

### Örnek 23

KM (s. 13)	لا تجعل لمصيبتي صوتًا صارخًا
AT (s. 10)	Başıma gelen musibeti insanlara anlatma
Aİ (s. 8)	Do not give utterance to my misfortune
AİT (s. 14)	Talihsizliğime başka anlam yükleme

“Talihsizliğimi yüksek bir sese dönüştürme!” şeklinde birebir çevirisi yapılabilecek cümle AT’de düzenleme stratejisi ile aynı anlama gelecek şekilde ancak farklı bir açıdan ifade edilmiştir. Aynı şekilde Aİ’de de düzenleme stratejisi ile ifade “Talihsizliğimi dile getirme!” şeklinde çevrilmişken, AİT’de anlam bozulacak şekilde hatalı çevrilmiştir.

### Örnek 24

KM (s. 13)	قد تصاعد الدَّم إلى وجهه وصبغ بشرته المتجددة بلون قاتم
AT (s. 9)	Benzine kan gelmiş, donuk tenine siyah bir renk hâkim olmuştu
Aİ (s. 7)	The blood rose in his face and dyed his wrinkled flesh a dark color
AİT (s. 13)	Kan yüzüne çıkmıştı ve kaşları koyu bir renge boyanmış gibiydi

Birebir çevirisi “Kan yüzüne çıkmıştı ve kırışık cildini koyu bir renge boyamıştı” şeklinde yapılabilecek cümle AT’de hedef dilde yerleşik ve uygun bir üslupla verilmiştir. Aİ’de birebir çeviri stratejisi uygulanırken, AİT’de “kırışık cildi” yerine “kaşları” şeklinde hatalı çeviri yapılmıştır.

### Örnek 25

KM (s. 15-16)	وأنزل على رأس المرأة من غضبه نارًا وكبريئًا وملاً أذنيها لعنًا وتجديفًا
AT (s. 14)	Kızgınlığından eline ne geçerse kadının başına fırlatır, küfür ve lanetleri birbiri ardınca sıralardı
Aİ (s. 14)	In his wrath he heaps coals of fire on the woman’s head and fills her ears with blasphemy and cursing.,
AİT (s. 21)	Öfke içinde kadının başından aşağı korlar döker, kulaklarını küfür ve lanetlerle doldurur

Birebir çevirisi “Öfkesinden kadının başına ateş ve kükürt yağdırır, kulaklarını lanet ve küfürle doldurur” şeklinde yapılabilecek cümle AT’de düzenleme stratejisi ile çevrilmiştir. Ancak cümledeki “başına ateş ve kükürt yağdırmak” yerine kullanılan “eline ne geçerse” ifadesi mecâzî anlamı yansıtmamaktadır. Aİ ve AİT’de ise KM’deki yapıya bağlı kalındığı ve mecâzî ifadenin korunduğu görülmektedir.

**Örnek 26**

KM (s. 16)	إكليل الزواج المقدس الذي صفرته الديانة
AT (s. 14)	dinin kurarak baş tacı yaptığı kutsal evliliği
Aİ (s. 15)	the holy crown of marriage
AİT (s. 22)	evliliğin kutsal tacını

“Dinin ördüğü evliliğin kutsal tacı” şeklinde birebir çevirisi yapılabilecek ifade AT’de düzenleme stratejisi ile anlamı karşılayacak edebî bir üslupla çevrilmiştir. Diğer taraftan Aİ ve AİT’de “dinin ördüğü” ifadesine yer verilmeyerek anlam eksik çevrilmiştir.

**Örnek 27**

KM (s. 17)	ولو كانت تشعر بأنفاس المكاره والعش السائلة عليها
AT (s. 16)	kendileri için çekilen nefesleri, elde edilmek için başvurulmuş hileleri bir bilselerdi
Aİ (s. 17)	yet could they feel the breath of trickery and deceit breathing over them
AİT (s. 26)	kendi üstlerindeki sahtekarlık ve aldatma kokusunu solusalardı

Birebir tercümesi “nahoşlukların ve hilenin üzerlerinde akan nefeslerini hissediyor olsalardı” şeklinde yapılabilecek cümle AT’de düzenleme stratejisi uygulanarak anlamı karşılayacak farklı kelimelerle çevrilmiştir. Aİ’de KM’deki yapıya bağlı kalınmakla birlikte “üzerlerinde akan” mecâzî ifadesi yerine “üzerlerinde soluyan” ifadesi kullanılmıştır. AİT’de düzenleme stratejisi ile “soluyan nefesi hissetmek” ifadesi “kokusunu solumak” şeklinde çevrilmiştir.

**1.6. Eşdeğerlilik**

Kaynak dildeki kalıplaşmış ifadelerin, hedef dile birebir tercümesi halinde metindeki uyum ve akıcılık bozulacağı için, bu ifadelerin eşdeğerlilik stratejisi ile çevrilmesi gerekmektedir. Eşdeğerlilik stratejisini her iki dile de hâkim bir çevirmen uygulayabilir. Kaynak metinden doğrudan yapılmayan bir çeviride, bu stratejinin uygulanması mümkün olmamakla birlikte, ara dilde uygulanan eşdeğerlilik stratejisinin fark edilmediği durumda hedef dile yapılan çevirilerde anlamda farklılıklar oluşmaktadır. Bu açıdan AT’de eşdeğerlik stratejisi ile sunulan akıcılık ve uyumun AİT’de çoğunlukla sağlanamadığı görülmektedir.

**Örnek 28**

KM (s. 12)	ولكن إذا أضع الرجل راحة قلبه
AT (s. 9)	Ancak insan gönül huzurunu kaybederse
Aİ (s. 6)	But if a man loses his peace of mind
AİT (s. 12)	Ama aklının huzurunu yitirmişse

KM’de kullanılan راحة قلبه ifadesi için AT’de Türkçedeki eşdeğeri olan “gönül huzuru” ifadesi kullanılmıştır. Aynı stratejinin Aİ’de de uygulandığı ve birebir çevirisi “akıl huzuru” olan “peace of mind” tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Ancak AİT’de bu ifadenin eşdeğerlik stratejisi ile kullanıldığı bilinmeden yapılan birebir çeviri neticesinde metinde akıcılık sağlanamamıştır.

**Örnek 29**

KM (s. 13)	مد يديه إلى الأمام كأنه يريد أن يقبض بأصابعه المُعْوَجَّةِ على شيء ليمزقه إربًا إربًا
AT (s. 9)	Eğri parmaklarıyla bir şeyi yakalayarak paramparça etmek istercesine ellerini öne uzattı.
Aİ (s. 7)	He stretched forth his hands as though he would seize on a thing with his distorted fingers and tear it piece by piece
AİT (s. 13)	Ellerini ileri uzatıp bir şeyi yakalar ve parmaklarıyla parça parça eder gibi

KM’de geçen إربًا إربًا ifadesinin birebir çevirisi olan “parça parça” ifadesi de Türkçede kullanılmakla birlikte AT’de eşdeğerlik stratejisi ile “paramparça” şeklinde çevrilerle cümlede akıcılık sağlanmıştır. Aİ ve AİT’de de ifadenin eşdeğerlik stratejisi ile hedef dilde kullanılan şekliyle verildiği görülmektedir. Diğer taraftan “eğri” anlamına gelen مُعْوَجَّة kelimesi Aİ ve AİT’de atlanmıştır.

**Örnek 30**

KM (s. 13)	الخيول المطهمة
AT (s. 10)	doru atlar
Aİ (s. 7)	thoroughbred horses
AİT (s. 13)	saf kan atlar

مطهّم kelimesi “dolgun, görkemli” anlamına gelmektedir. AT’de bu sıfatın eşdeğeri olarak görkemli ve heybetli atlar için kullanılan “doru” kelimesi tercih edilirken, Aİ ve AİT’de eşdeğer bir kelime olarak “safkan” kullanılmıştır.

**Örnek 31**

KM (s. 14)	القمر الذي يسكب في فرائح الشعراء شعاعًا
AT (s. 11)	şairlere ilham kaynağı olan ay
Aİ (s. 9)	the moon that illumines the imagination of poets with light
AİT (s. 16)	ışığıyla ozanlara ilham veren ay

“Şairlerin sezgilerine ışın saçan ay” şeklinde birebir çevrilebilecek ifade AT’de Türkçede kullanılan “ilham kaynağı olmak” eşdeğer tabiri kullanılarak çevrilmiştir. Aİ’de KM’e bağlı kalınarak birebir bir çeviri yapıldığı, AİT’de ise bu çevirinin eşdeğerlilik stratejisi ile Türkçeye çevrildiği görülmektedir.

**Örnek 32**

KM (s. 16)	بنات جنسي
AT (s. 14)	hemcinslerimin
Aİ (s. 15)	daughters of my kind
AİT (s. 21)	cinsimin kızlarının

“Cinsimin kızları” şeklinde birebir çevirisi yapılabilecek بنات جنسي ifadesi Aİ ve AİT’de birebir çevrilmişken, AT’de Türkçedeki “hemcins” eşdeğer ifadesi ile çevrilmiş ve metne akıcılık kazandırılmıştır.

**Örnek 33**

KM (s. 17)	مسامرة بنات الهوى
AT (s. 16)	hayat kadınları ile gece alemleri
Aİ (s. 18)	companionship of women of pleasure
AİT (s. 26)	zevk kadınlarıyla eğlenmeye

KM'deki “zevk kızları” şeklinde birebir çevirisi yapılabilecek *مسامرة بنات الهوى* ifadesi AT'de eşdeğeri olan “hayat kadınları” tabiri ile çevrilmiştir. Aynı şekilde AT'de “gece sohbeti” anlamına gelen *مسامرة* ifadesinin de eşdeğeri olan “gece alemleri” tabirleri ile hedef dile uyumlu bir şekilde çevrildiği görülmektedir. Aİ'de ve ona bağlı kalınarak AİT'de ifadelerin birebir çevirisi yapılmış ancak bu çeviri hedef dil olan Türkçeye uyumlu olmamıştır.

**Örnek 34**

KM (s. 18)	شاعر خيالي، سامي الأفكار، روعي المذهب
AT (s. 18)	geniş ufuklu, yüce fikirli platonik bir aşk şairi
Aİ (s. 21)	gifted poet of lofty thought and spiritual belief.
AİT (s. 29)	soylu düşünceleri ve ruhsal inanışları olan ünlü bir şair

KM'de şairin özellikleri için verilen ve “hayalperest, ulvi düşünceleri olan, maneviyatı yüksek” şeklinde çevrilebilecek nitelikler AT'de eşdeğer tabirler ile çevrilmiştir. Ancak “ütöpik, platonik” şeklinde eşdeğer kelimeler ile de çevrilebilecek *خيالي* sıfatı için eklenen “bir aşk” ifadesi anlamı daraltmıştır. Aİ'de *خيالي* kelimesinin anlamından uzak “yetenekli” anlamındaki “gifted” kelimesinin kullanıldığı, AİT'de ise bu sıfatın atlandığı görülmektedir.

**Örnek 35**

KM (s. 18)	غليظة العقل
AT (s. 18)	zeka yoksunu
Aİ (s. 21)	dull of intellect
AİT (s. 29)	zeka fakiri

*غليظة* kelimesi Türkçede “kalın, katı” anlamına gelmektedir. Türkçede “kalın kafalı” eşdeğer deyiminin kullanılabileceği *غليظة العقل* terkihi KM'de “kavrayışı zayıf, zeki olmayan” anlamında kullanılmıştır. Bu tabirin çevirilerde eşdeğerlilik stratejisi ile hedef dile uygun ifadeler kullanılarak çevrildiği görülmektedir.

**1.7. Uyarılama**

Eşdeğerlilik stratejinde hedef dile yerleşmiş eşdeğer bir ifade kullanılmakta iken, uyarılama stratejisinde hedef dilde olmayan eşdeğer bir ifade uyarlanmaktadır. Bu stratejinin de uygulanabilmesi için kaynak ve hedef dile oldukça hâkim olunması gerekir. Bu açıdan AT'de uyarılama stratejisinin başarılı bir şekilde uygulandığı görülmektedir. Ayrıca ara dile yapılan çeviride çeviri stratejilerin kullanılıp kullanılmadığını tespit etmek mümkün değildir. Aİ'de uygulanan birebir çeviri stratejisi nedeniyle AİT'de anlamın tam olarak yansıtılmadığı ve birçok ifadenin hatalı çevrildiği görülmüştür.

**Örnek 36**

KM (s. 20)	السكينة التي تستميل النفوس إلى المأ الأعلى
AT (s. 20)	insanları ruhlar alemine doğru götüren sükunetle
Aİ (s. 25)	a silence that inclined all spirits to the dwelling on high
AİT (s. 33)	bütün ruhları yücelten sessizlik

KM’de geçen المأ الأعلى ifadesi “yüce topluluk” anlamına gelmekte ve Kur’ân’da ileri gelen melekler topluluğu için kullanılmıştır.<sup>27</sup> Cibrân’ın bu ifadeyi Kur’ân’dan iktibâs yapmış olması muhtemeldir. Bu ifadenin AT’de “insanları ruhlar alemine götüren” şeklinde hedef dile uyumlu bir şekilde uyarlandığı görülmektedir. Aİ’de “bütün ruhların yöneldiği yüksek ikametgâh” anlamına gelecek şekilde çevrilmişken AİT’de ise “ruhları yücelten” şeklinde verilerek yazarın vermek istediği vurgu ve üslup yansıtılamamıştır.

**Örnek 37**

KM (s. 14)	منتهى السعادة
AT (s. 12)	sonsuz mutluluğun
Aİ (s. 10)	the greatest happiness
AİT (s. 16)	hayatın mutluluğunun

Birebir çevirisi “mutluluğun son derecesi” olan ifade AT’de vurguyu karşılayacak şekilde “sonsuz mutluluk” şeklinde uyarlanmıştır. Aİ’de “en büyük mutluluk” şeklinde uyarlanan ifade AİT’de vurguyu yansıtmayan bir şekilde çevrilmiştir.

**Örnek 38**

KM (s. 20)	لوعة قنوطه وشقائه
AT (s. 21)	ümitsiz aşkı ve acısı
Aİ (s. 26)	his misery and anguish
AİT (s. 35)	umutsuzluğu ve perişanlığı

Birebir çevirisi “umutsuzluğunun ve bahtsızlığının acısı” şeklinde yapılabilecek ifadenin AT’de “ümitsiz aşkı ve acısı” şeklinde uyarlanmıştır. Aİ ve AİT’de ise çıkarma stratejisi ile “acı, ızdırıp” anlamına gelen لوعة kelimesinin çıkarılarak çevrildiği görülmektedir.

**Örnek 39**

KM (s. 20-21)	قبل أن يستميل روحها بالمحبة
AT (s. 21)	kalbini kazanmadan önce
Aİ (s. 26)	ere her spirit was inclined toward love
AİT (s. 35)	kadının ruhu aşkı henüz tanımamışken

“Ruhunu sevgiyle [kendine] meyil ettirmeden önce” şeklinde birer çevirisi yapılabilecek ifade AT’de “kalbini kazanmak” şeklinde hedef dile uyumlu bir şekilde uyarlanırken, Aİ’de “ruhu aşka yönelmeden önce” şeklinde KM’deki anlam bozularak çevrilmiştir. AİT’de düzenleme stratejisi ile Aİ’deki ifade ile aynı anlama gelecek şekilde düzenlenmiştir.

27 Sâffât, 37/8.



**Örnek 40**

KM (s. 19)	ليست بأن ... ساكبة حُشاشتي من أجفاني
AT (s. 19)	göz kapağımdaki son gözyaşı damlasını dökmem değildi
Aİ (s. 23)	It was not ... while I spilled my life blood from my eyes
AİT (s. 31)	gözlerimden hayatın kanları akarken ... değildi

حشاشة kelimesi Türkçede “can kalıntısı, son nefes” anlamına gelmektedir. KM’de “göz kapakları” anlamına gelen أجفان kelimesi ile bir arada kullanıldığı için AT’de uyarılma stratejisinin güzel bir örneği olarak “son gözyaşı damlası” şeklinde çevrilmiştir. Aİ’de de uyarılma stratejisi ile “hayatımın [son] kanı” anlamındaki “my life blood” ibaresi kullanılmıştır. AİT’de ise bu ifade yazarın vermek istediği anlamı yansıtmayan bir şekilde çevrilmiştir.

**1.8. Çıkarma**

Çalışmada incelenen çevirilerde çıkarma stratejisinin söz öbeklerinde yer alan veya cümlede ifadeyi zenginleştiren kelimelerin çıkarılması ile uygulandığı görülmektedir. Uzun ifadelerin kısaltılması için kullanıldığı görülen bu strateji ile yazarın ifadeye vermek istediği vurgu ile zenginlikte kayıp yaşandığı görülmektedir. Aİ’de uygulanan çıkarma stratejileri nedeniyle AİT’de eksik çevrilen ifadeler yanında Aİ’de tam çevrilen bazı ifadelerin AİT’de çıkarma stratejisinin uygulanarak çevrildiği görülmektedir.

**Örnek 41**

KM (s. 13)	ليأكل فيه الحسك والديدان، ويشرب من جوانبه السم والعلمق
AT (s. 10)	diken yemek, zehir içmek için
Aİ (s. 8)	to eat therein of worms and thistles and drink of poison and gall
AİT (s. 14)	devedikeni yiyip zehir ve safra içmek için

حسك kelimesi “diken”, ديدان kelimesi “kurtçuklar”, سم kelimesi “zehir” ve علمق kelimesi “safra, acı hıyar” anlamlarına gelmektedir. KM’deki bu ifadeler Aİ’de birebir çevrilmiştir. حسك kelimesine AT ve AİT’de, علمق kelimesine ise AT’de çıkarma stratejisi ile yer verilmediği görülmektedir. Yazarın anlama zenginlik katması için yer verdiği bu kelimelerin eksiltilecek çevrilmesi uygun olmamıştır.

**Örnek 42**

KM (s. 14)	في جسم طائر بديع الشكل
AT (s. 11)	eşsiz bir kuş bedenine
Aİ (s. 8)	in the body of some bird of rare beauty
AİT (s. 15)	ender bulunan güzellikte bir kuşun bedeninde

“Eşsiz güzellikte” olarak çevrilebilecek بديع الشكل ifadesi Aİ ve AİT’de korunurken, AT’de sadece “eşsiz” kelimesi ile çevrildiği görülmektedir.

**Örnek 43**

KM (s. 17)	كنت زانية ومجرمة
AT (s. 15)	Ben bir fahişe idim
Aİ (s. 16)	I was a whore
AİT (s. 24)	Bir fahişeydim

KM’de yer alan ve “suçlu” anlamına gelen مجرمة kelimesine çevirilerde yer verilmediği görülmektedir. Cümledeki زانية kelimesi incelenen tüm çevirilerde “fahişe” anlamında verilmiştir. Ancak yazar bir sonraki cümlede “fahişe” anlamına gelen عاهرة kelimesini de kullanmaktadır. Yazar örnekteki cümlede hikâyenin birçok yerinde vurguladığı gibi hem din hem de kanun önündeki durumu ortaya koymaktadır. Bu nedenle زانية kelimesinin “zinakâr” olarak çevrilmesi ve devamındaki “suçlu” kelimesinin tamamlayıcı kelime olarak çeviriye dahil edilmesi uygun olurdu.

**Örnek 44**

KM (s. 17)	انظر وتأمل جيذا بهذه البنايات
AT (s. 16)	Bu binalara bir bakın ve iyi düşünün
Aİ (s. 17)	Look well at those buildings
AİT (s. 24)	Şu binalara iyi bakın

KM’de yer alan ve “düşünün!” anlamına gelen تأمل fiiline AT’de yer verilirken, Aİ’de ve dolayısıyla AİT’de yer verilmemiştir. Bu nedenle yazarın vermek istediği vurgu bu çevirilerde yansıtılamamıştır.

**Örnek 45**

KM (s. 17)	مغانر يخبئ فيها الذل والشقاء والتعاسة
AT (s. 16)	içerisinde zillet, azgınlık ve perişanlığın gizlendiği mağaralar
Aİ (s. 17)	caverns concealing wretchedness and misery
AİT (s. 24)	perişanlığın ve sefilliğin gizlendiği mağaralar

KM’de yer alan ve “bahtsızlık, kötülük” anlamına gelen شقاء kelimesine AT’de yer verilirken, Aİ’de ve dolayısıyla AİT’de yer verilmemiştir. Cümledeki “zillet ve sefalet” kelimeleri ile yakın anlamı olan bu kelimeye çeviride yer verilmemesi ifadedeki zenginliğin yansıtılmamasına neden olmuştur.

**Örnek 46**

KM (s. 17)	القصر ذي الأعمدة الرخامية والجوانح النحاسية، والنوافذ البلورية
AT (s. 16)	mermer direkli, etrafı bakır işlemeli, billur pencereli
Aİ (s. 18)	palace with the marble columns and the glass windowpanes
AİT (s. 26)	mermer sütunları ve vitrayları olan şu saray

“Etrafı bakır işlemeli, bakır kenarlıklı” şeklinde çevrilebilecek الجوانح النحاسية ifadesine AT’de yer verildiği ancak Aİ ve AİT’de yer verilmediği görülmektedir. Yazarın köşkün tasvirinde kullandığı bu ifadeye çeviride yer verilmemesi nedeniyle üsluptaki zenginlik tam olarak yansıtılamamıştır.

**Örnek 47**

KM (s. 18)	وقد جلست على مقعد بجانب النافذة
AT (s. 18)	Pencerenin yanındaki sandalyeye oturarak
Aİ (s. 21)	She sat down by the window
AİT (s. 29)	Pencerenin yanına oturdu

KM'de geçen ve “sandalye” anlamına gelen مقعد kelimesine Aİ ve AİT'de yer verilmediği görülmektedir. Bu kelimeye çeviride yer verilmemesi anlamda bir bozulmaya neden olmasa da yazarın kullandığı ve ifadeyi tamamlayan bir kelime olması nedeniyle çeviride muhafaza edilmesi uygun olurdu.

**Örnek 48**

KM (s. 17)	بلهجة الاحتقار والاشمئزاز
AT (s. 15)	tiksinerek ve küçümseyerek
Aİ (s. 17)	filled with loathing and contempt
AİT (s. 24)	nefret ve hor görmeyle

KM'de “ses tonu” anlamında kullanılmış olan لهجة kelimesinin incelenen çevirilerde çıkarıldığı görülmektedir. Metinde akıcılık sağlayan bu ifadenin çeviride muhafaza edilmesi uygun olurdu.

**1.9. Ekleme**

Ekleme stratejisi, çevirmenlerin hedef metindeki ifadeyi güzelleştirmek ve kapalılıkları açmak için kullandığı stratejilerden biridir. Bu stratejinin AT'de Aİ ve AİT'ye göre daha fazla kullanıldığı görülmektedir.

**Örnek 49**

KM (s. 14)	عندما باننت هذه الحقيقة الجارحة لبصيرتي
AT (s. 12)	Ruhumu yaralayan bu gerçek açığa çıktığında
Aİ (s. 12)	When this wounding truth revealed itself to my sight,
AİT (s. 18)	Bu acı gerçek gözlerime görününce

الحقيقة الجارحة ifadesi “yaralayıcı gerçek” anlamına gelmektedir. AT'de ifadeye “ruhumu” kelimesi eklenerek “ruhumu yaralayan bu gerçek” şeklinde çeviride akıcılık oluşturacak şekilde çevrilmiştir. Aİ'de bu ifade öykünme stratejisi ile birebir çevrilmiş iken, AİT'de “acı gerçek” şeklinde eşdeğer ifade ile çevrilmiştir.

**Örnek 50**

KM (s. 15)	نصيبك يا نفسُ ظلمةُ القبرِ فلا تطمعي بالنور
AT (s. 13)	Ey insanoğlu! Dünyadan nasibin kabir karanlığı, sakın ola aydınlığı umma!
Aİ (s. 13)	Thy lot, O spirit, is the blackness of the tomb; covet not, therefore, the light!
AİT (s. 19-20)	Senin payın, ey Ruh, mezarın karanlığıdır; onun için dikme ışığa gözünü!

KM’de “nasibin” anlamındaki نصيبك kelimesine AT’de ifadeyi tamamlamak için “dünyadan” kelimesi eklenmiştir. Ayrıca KM’de olmamasına rağmen akıcılık sağlamak için AT’de “sakın ola” ibaresi eklenmiştir.

### Örnek 51

KM (s. 16)	فويل لمن يقضي وويل لمن يدين!
AT (s. 15)	Yazıklar olsun bilmeden yargılayanlara!
Aİ (s. 16)	Woe to them who would judge and weigh!
AİT (s. 23)	Yargıladıkları insanların vay haline!

Bu örnekte AT’de ekleme strateji ile çıkarma stratejisinin aynı cümlede bir arada uygulandığı görülmektedir. Cümlenin ilk kısmında “bilmeden” kelimesi bulunmamasına rağmen AT’de eklenmiştir. Diğer taraftan cümlenin ilk kısmı ile yakın anlamlı olan ve “yazıklar olsun hüküm verenlere” anlamındaki ويل لمن يدين ibaresi AT’de çıkarılmıştır. Aİ’de cümlenin yapısına bağlı kalınmış ancak “-e yazıklar olsun” anlamında kullanılmış olan ويل ل ibaresi için “shame on” yerine “vay haline” anlamına gelen “woe to” ifadesi kullanılması Aİ ve AİT’de anlamda kayıp yaşanmasına neden olmuştur.

### Örnek 52

KM (s. 17)	والتفتت السيدة ورده نحو النافذة
AT (s. 15)	Verde Hanım pencereye yöneldi
Aİ (s. 17)	Wardé ceased speaking and looked toward the window.
AİT (s. 24)	Warde konuşmayı kesti ve pencereden baktı.

KM’de olmamasına rağmen Aİ’de akıcılık sağlamak için “konuşmayı kesti” ifadesinin eklendiği ve devamındaki ifadenin “pencereye yöneldi” yerine “pencereden baktı” şeklinde çevrildiği görülmektedir. Ayrıca KM’deki “hanım” anlamındaki سيدة kelimesi, Aİ’de ve AİT’de çıkarılmıştır.

### Örnek 53

KM (s. 20)	عرفت بلحظة معنى حكاية السيدة ورده
AT (s. 20)	Bir anda Verde Hanım’ın hayat hikayesinin manasını anladım
Aİ (s. 25)	Then I knew at once the meaning of Wardé’s story
AİT (s. 34)	O zaman Warde’nin öyküsünün anlamını kavradım

KM’de sadece “hikayesi” şeklinde yer almasına rağmen AT’de ifadeyi tamamlamak için “hayat” kelimesinin eklendiği görülmektedir.

## 2. Çevirideki Kayıplar

Eserin AİT’ye yapılan çevirisi KM, AT ve Aİ ile beraber karşılaştırıldığında AİT’de çok sayıda kayıp yaşandığı görülmektedir. Bu kayıpların bazıları Aİ’de yapılan hatalardan kaynaklanırken bazıları Aİ’de kullanılan kelimelerin AİT’de farklı anlamı ile çevrilmesinden kaynaklanmıştır. Diğer taraftan Aİ’den kaynaklanmayan ve uyumlu bir şekilde çevrilmiş pek

çok ifadenin AİT’de hatalı ve eksik çevrildiği görülmektedir. Bu nedenle çalışmanın bu bölümü ara dil İngilizce çeviriden kaynaklı olan ve olmayan kayıplar şeklinde iki kısımda ele alınmıştır.

## 2.1. Ara Dil İngilizce Çeviriden Kaynaklanan Kayıplar

### Örnek 54

KM (s. 11)	وردة الهاني ... رشيد بك نعمان
AT (s. 7)	Verde el-Hânî ... Reşit Numan Bey
Aİ (s. 3)	Warde Al-Hani ... Rashid bey Nu'man
AİT (s. 9)	Warde al-Hani ... Raşid Numan Bey

AİT’de şahıs isimlerinin Türkçeye ara dil İngilizce çevirisindeki yazılış ve telaffuzları ile aktarılmaları Türkçe telaffuza uygun olmamıştır. AT’de Verde el-Hânî olarak med harfleri ve harf-i tarif doğru bir şekilde aktarılmış iken AİT’de İngiliz telaffuzuna göre Warde al-Hani olarak Türkçeye uymayan bir şekilde aktarılmıştır. Hikayedeki diğer karakter “Reşid” ismi AT’de Türkçe telaffuza uygun olarak “Reşit” şeklinde verilmişken Aİ’de İngilizce telaffuza göre aktarılması nedeniyle AİT’de “Raşid” şeklinde farklı bir isme dönüşmüştür.

### Örnek 55

KM (s. 11)	ما أتعس الرجل الذي...ثم ينتبه فجأة فيجد قلبها الذي ابتاعه بمجاهدة الأيام وسهر الليالي قد أعطي مجاناً لرجل آخر ليتمتع بمكنوناته ويسعد بيراند محبته
AT (s. 7)	...sonra sevgisini kazanmak için gece gündüz çalıştığı kadının gizemli sevgisiyle mesut olmak, duygularından faydalanmak için kalbini başka bir erkeğe karşılıksız verdiğini fark eden erkek ne talihsiz bir erkektir.
Aİ (s. 3)	Unhappy is the man who... then learns, that her heart, which he sought to buy with exertion by day and watchfulness by night, is given as a gift to another that he may take pleasure in its hidden things and rejoice in the secrets of its love.
AİT (s. 9)	...sonra günlerce gecelerce çabalayıp bin bir zahmetle kazanmaya çalıştığı o kalbin başka birine verildiğini, o başkasının onun içindeki gizlerle mutlu olduğunu, o kalbin sevgisinin sırlarına eriştiğini duyan bir erkek mutsuz olur.

Hikâyenin başında ما أتعس الرجل الذي ifadesi ile taaccüb kalıbı kullanılmıştır. AT’de bu ifade “-en erkek ne talihsiz bir erkektir” şeklinde doğru bir şekilde çevrilmiştir. Bu taaccüb ifadesinin İngilizcede karşılığı “what an unhappy man who” şeklinde olması gerekirken Aİ’de “-an erkek mutsuzdur” anlamına gelen “Unhappy is the man who” şeklinde çevrildiği görülmektedir. Bu nedenle AİT’de bu ifade “-an bir erkek mutsuz olur” şeklinde taaccüb anlamı korunmamış bir şekilde çevrilmiştir.

Ayrıca KM’de geçen ve “bedava, karşılıksız” anlamına gelen مجاناً kelimesi Aİ’de “as a gift” şeklinde verilmesine rağmen AİT’de atlandığı görülmektedir. Hikâyede bahsedilen durum bin bir zahmetle kazanılmaya çalışılan bir kalbin karşılıksız başka birine verilmesidir.

Bu nedenle ifadeye çok önemli bir yer tutan bu kelimenin atlanması anlamda ve vurguda kayba neden olmuştur.

Aşağıdaki üç örnekte yazar tarafından bazı yerlerde gerçek anlamı olan “gökyüzü”, bazı yerlerde ise mecâzî anlamı olan “Allah” anlamında kullanılan السماء kelimesinin çevirilerde farklı şekilde çevrilmesi ele alınmaktadır.

#### Örnek 56

KM (s. 15)	أمام الأرض والسماء
AT (s. 12)	yer ve gök önünde
Aİ (s. 12)	before heaven and earth
AİT (s. 18)	cennetin ve dünyanın önünde

Bu örnekte السماء kelimesi gerçek anlamında kullanılmıştır. السماء ifadesi AT’de “yer ve gök” şeklinde gerçek anlamı ile çevrilmiştir. Aİ’de “heaven and earth” olarak çevrilen bu iki kelimenin AİT’de ise KM’de kastedilenden farklı olarak “cennet ve dünya” şeklinde hatalı çevrildiği görülmektedir.

#### Örnek 57

KM (s. 15)	صليت في سكونة الليالي أمام السماء
AT (s. 12)	Gecelerin sessizliğinde ...Allah’ın huzurunda ... dua edip
Aİ (s. 12)	I prayed into the silences of the nights before Heaven
AİT (s. 18)	Gecelerin sessizliğinde Cennet’in önünde ... dua ettim

Bu örnekte السماء kelimesi mecâzî olarak “Allah” anlamında kullanılmıştır. AT’de KM’deki bazı mecâzî ifadelerde de olduğu gibi mecâzî anlam ile çevirinin yapıldığı görülmektedir. Aİ’de muhtemelen bu kelimenin KM’de mecâzî olarak kullanması nedeniyle “Heaven” kelimesi tercih edilmiş ve bu nedenle ilk harfi büyük olacak şekilde yazılmıştır. AİT’de ise bu kelimenin “gökyüzü” dışındaki diğer anlamı olan “Cennet” anlamı ile hatalı bir şekilde çevrildiği ve ilk harfinin Aİ’de olduğu gibi büyük yazıldığı görülmektedir.

#### Örnek 58

KM (s. 15)	رجل تحبهُ بإرادة السماء
AT (s. 13-14)	Allah’ın iradesiyle sevdiği erkek
Aİ (s. 14)	the man whom Heaven has willed to love
AİT (s. 20-21)	..., Gökler tarafından sevmesi istenen erkeklerle

Bu örnekte السماء kelimesi mecâzî olarak “Allah” anlamında kullanılmıştır. AT’de gerçek anlam yerine mecâzî anlam ile çevirinin yapıldığı görülmektedir. Aİ’de daha önceki mecâzî kullanımlarda olduğu gibi “Heaven” kelimesi tercih edilmiş ve ilk harfi büyük olacak şekilde yazılmıştır. AİT’de ise yukardaki örnekten farklı olarak bu kelimenin “Gökyüzü” anlamı ile doğru bir şekilde çevrildiği ve ilk harfinin Aİ’de olduğu gibi büyük yazıldığı görülmektedir.

**Örnek 59**

KM (s. 16)	هو نزاع مخيف...
AT (s. 14)	...korkunç bir çekişmedir bu.
Aİ (s. 14)	It is a harsh struggle...
AİT (s. 21)	...zorlu bir çırpınmadır bu.

KM'de geçen ve “çatışma, çekişme” anlamına gelen نزاع kelimesi Aİ'de “struggle” kelimesi ile çevrilmiştir. AİT'de hatalı olarak bu kelimenin bir diğer anlamı olan “çaba, çırpınma” anlamı ile çevrildiği görülmektedir. Bu nedenle AİT'de anlamın değiştiği ve vurgunun kaybolduğu bir çeviri ortaya çıkmıştır.

**Örnek 60**

KM (s. 17)	والده البخيل
AT (s. 16)	cimri babası
Aİ (s. 18)	his avaricious father
AİT (s. 26)	aç gözlü babası

KM'de geçen “cimri” anlamındaki بخيل kelimesi AT'de doğru bir şekilde çevrilmiştir. Aİ'de bu kelimenin “açgözlü” anlamına gelen “avaricious” kelimesi ile çevrilmesi nedeniyle AİT'de de anlamın bozulduğu görülmektedir.

**Örnek 61**

KM (s. 18)	ثم عادت تقول بهدوء
AT (s. 18)	Sessizce konuşmaya başladı
Aİ (s. 21)	Then she spoke again and said quickly:
AİT (s. 29)	Sonra tekrar konuşmaya başladı ve hızlı hızlı şunları söyledi

KM'de “sakince, sessizce” anlamına gelen بهدوء zarfı AT'de doğru bir şekilde çevrilmişken Aİ'de “hızlı” anlamına gelen “quickly” kelimesi ile yanlış bir şekilde çevrilmiştir. Bu nedenle bu hata AİT'ye de yansımıştır.

**Örnek 62**

KM (s. 20)	عندما تنبه الأيام محبة المحبة
AT (s. 20)	Zaman... seven bir kadının sevgisini hatırlattığında
Aİ (s. 24)	When the days awaken ... the love of Love
AİT (s. 33)	... Aşk'ın aşkı uyandıığında

KM'deki محبة المحبة ifadesi “seven kadının sevgisi” anlamına gelmektedir. AT'de bu ifade doğru çevrilmişken Aİ'de “Aşk'ın aşkı” anlamına gelen “love of Love” şeklinde çevrilmiş ve bu hatalı çeviri AİT'ye de yansımıştır.



**Örnek 63**

KM (s. 20)	لكنتي لم أبلغ أطراف ذلك الحي حتى تذكرت رشيد بك نعمان
AT (s. 21)	Mahallenin sınırına henüz varmıştım ki Reşit Bey'i hatırladım.
Aİ (s. 25)	But I had hardly reached the outskirts of the quarter when I remembered Rashid bey Nu'man
AİT (s. 35)	Raşid Numan bey aklıma geldiğinde neredeyse yolun dörtte birini yürümüştüm

KM'de “dışına, sınırına” anlamında kullanılan أطراف kelimesi Aİ'de “quarter” kelimesi ile çevrilmiştir. Ancak bu kelime AİT'de kelimenin diğer bir anlamı olan “çeyrek, dörtte bir” anlamı ile hatalı olarak çevrilmiştir.

**2.2. Ara Dil İngilizce Çeviriden Kaynaklanmayan Kayıplar****Örnek 64**

KM (s. 12)	... يدوسك بأقدامه الحديدية،
AT (s. 9)	ayaklarının altında çiğnedikten...
Aİ (s. 6)	trampling upon you with feet of iron...
AİT (s. 12)	üstüne demir yığıp ezer...

“Demir ayaklarıyla seni ezer” anlamındaki بأقدامه الحديدية ifadesi Aİ'de doğru bir şekilde çevrilmişken AİT'de hatalı bir şekilde çevrilmiştir. AT'de ifade doğru çevrilmiş ancak ifadedeki “demir” sıfatı atlanmıştır.

**Örnek 65**

KM (s. 16)	شرائع الناس الفاسدة
AT (s. 14)	beşerin bozuk kanunları
Aİ (s. 14)	the corrupt laws of men
AİT (s. 21)	erkeklerin güçlü yasalarıyla

“Bozuk” anlamındaki فاسد kelimesi Aİ'de doğru bir şekilde çevrilmesine rağmen AİT'de hatalı bir şekilde “güçlü” kelimesi ile çevrilmiştir. Diğer taraftan ناس kelimesi Aİ'de “men” kelimesi ile tercüme edilmiştir. Ancak bu kelime AİT'de hatalı olarak “erkekler” şeklinde çevrilmiştir.

**Örnek 66**

KM (s. 16)	الرجل الذي خرج وخرجت شعلة واحدة من يد الله
AT (s. 14)	Allah'ın kudretiyle tek bir ışık demeti gibi yeniden doğduğum bu gencin
Aİ (s. 15)	The man with whom I left the hand of God as a single burning flame
AİT (s. 22)	Tanrı'nın elinin elime bir alev olarak verdiği erkeğin

Birebir tercümesi “Allah'ın elinden benimle birlikte tek bir alev halinde çıkan erkek” olan ifade Aİ'de birebir ve doğru çevrilmişken AİT'de ise anlam bozularak çevrilmiştir.

**Örnek 67**

KM (s. 16)	ونظرتُ إليَّ السيدة وردة نظرة معنوية كأنها تريد أن تخترق صدري بعينيها
AT (s. 14)	Verde Hanım anlamlı bir şekilde bana doğru baktı... gözleriyle göğsümü delercesine atılan bir bakıştı bu.
Aİ (s. 15)	Wardé looked at me with a look that held a meaning as though she would pierce my breast with her eyes
AİT (s. 22)	Warde... delici bir bakışla baktı bana

AT ve Aİ’de KM’deki ifadeye bağlı kalınarak bir çeviri yapıldığı görülmekte iken AİT’de yazar tarafından ifadeye zenginlik katması için dahil edilmiş çok sayıda kelime çıkarılarak kısa bir çeviri yapılmıştır.

**Örnek 68**

KM (s. 17)	فبين جدرانها المكسوة بالحرير المنسوج تقطن الخيانة بجانب الرياء،
AT (s. 15-16)	İpek dokumalarla döşeli duvarlarının, gösterişin yanı sıra ihaneti, ... barındırdığı gün gibi açıktır.
Aİ (s. 17)	Between walls hung with woven silk lives treachery with hypocrisy,
AİT (s. 24)	Duvarlara ipeklerle kötülük ve ikiyüzlülük dolu hayatlar asılmış...

“İhanet, ikiyüzlülüğün yanında yaşar.” anlamındaki الرياء بجانب الخيانة تقطن ifadesi Aİ’de “lives treachery with hypocrisy” şeklinde doğru çevrilmiş ancak “yaşar” anlamında fiil olarak kullanılan “lives” kelimesi AİT’de hatalı bir şekilde isim olarak “hayatlar” anlamında çevrilmiş ve “duvarlara hayatların asılması” şeklinde anlamsız bir ifade ortaya çıkmıştır.

**Örnek 69**

KM (s. 17)	ولم ينقض شهر العسل حتى ملها متضجراً
AT (s. 16)	Balayı biter bitmez karısından usandı ve canı sıkılarak
Aİ (s. 18)	Their honeymoon was hardly ended before he tired of her
AİT (s. 26)	Balayları çok çabuk bitti

AT’de KM’de ifadeye bağlı kalan ve anlamı tam yansıtan bir çeviri yapılmıştır. Aİ’de doğru bir şekilde çevrilen “balayı henüz bitmişti ki/biter bitmez” anlamındaki ifade AİT’de “balayları çok çabuk bitti” şeklinde çok farklı bir anlamda çevrilmiştir. Devamındaki “ondan bıkip usandı” şeklinde çevrilebilecek متضجراً ifadesinin Aİ’de hal olarak kullanılan متضجراً kelimesine yer verilmeyerek “ondan usandı” şeklinde çevrildiği, AİT’de ise tamamının atlandığı görülmektedir.

**Örnek 70**

KM (s. 17)	ثم تصبرت وسلت سلو من عرف خطأ
AT (s. 16)	Sonra da hatasını anlayan birisi gibi sabrederek teselli buldu
Aİ (s. 18)	Then she took patience and consoled herself as one who admits an error.
AİT (s. 27)	Sonra sabretmeyi öğrendi ve yaptığı hata için kendini teselli etti

“Hatasını anlayan kişinin tesellisi gibi teselli buldu” anlamındaki ifade AT ve Aİ’de doğru bir şekilde çevrilmişken AİT’de farklı bir anlama gelen “yaptığı hata için kendini teselli etti” şeklinde anlam bozularak çevrilmiştir.

### Örnek 71

KM (s. 17)	تملاً جيوبه من ذهب بعلها الذي يعض الطرف عنها؛ لأنها تعض الطرف عنه
AT (s. 16)	Kendisini terk eden, kalbinden söküp attığı eşinin altınlarını da gencin cebine dolduruyor
Aİ (s. 19)	Whose pockets she fills with her husband’s gold – the husband who will have no affair with her because she will have naught with him
AİT (s. 27)	Ceplerini kocasının altınlarıyla dolduruyor – kocası bu durumla pek ilgilenmiyor, çünkü karısı onun için bir hiç

“Onun cebini kendisini umursamayan kocasının altınlarıyla dolduruyor, çünkü (o da) onu (kocasını) umursamıyor” şeklinde çevrilebilecek ifade Aİ’de KM’e bağlı kalınarak ve doğru bir çevrilmişken, AİT’de ifadenin son kısmı “çünkü karısı onun için bir hiç” şeklinde ve ifadenin tersi bir anlamda hatalı olarak çevrilmiştir. AT’de bu ifadenin anlamı doğru yansıtacak ve akıcılık oluşturacak şekilde düzenlenerek çevrildiği görülmektedir.

### Örnek 72

KM (s. 18)	اختارت من بين الرجال رجلاً ضعيف الجسم والإرادة
AT (s. 17)	Erkekler arasından bedeni ve iradesi zayıf bir erkek seçerek
Aİ (s. 19)	She chose a man weak in will and body
AİT (s. 28)	Hırslı ama yoksul bir adam buldu.

KM’de geçen ve “bedeni ve iradesi zayıf” anlamındaki *الرجل ضعيف الجسم والإرادة* ifadesi AT ve Aİ’de doğru bir şekilde çevrilmişken, AİT’de hatalı olarak “hırslı ama yoksul” şeklinde çevrilmiştir.

### Örnek 73

KM (s. 21)	فهل كانت وردة الهاني... وتطلب ملذات جسدها بقرب رجل آخر أكثر منها انحطاطاً وأقل شرفاً؟
AT (s. 22)	Yoksa Verde Hanım... zevkleri arzulayan cahil bir kadın mı idi?

Bu örnekte KM’de geçen ve baş ve son kısımları verilen uzun bir cümle AT’de çevrilmişken Aİ’de ise atlanmıştır. Dolayısıyla AİT’de bu uzun cümlenin tercümesine yer verilememiştir.

## Sonuç

Çalışmada yer verilen örneklerin incelenmesi sonucunda, kaynak metinden doğrudan yapılan çeviride çıkarma stratejisi ile anlamı pekiştiren bazı kelimelerin çıkarılması dışında çeviri stratejilerinin etkili ve başarılı bir şekilde kullanıldığı görülmüştür. Ara dil üzerinden yapılan çeviride ise bazı çeviri stratejilerinin kullanılmadığı, bazı stratejilerde ise ara dil çevirisine bağlı kalındığı görülmüştür. Bunun yanında ara dil çevirisinde uygulanan stratejiler sonrası yapılan ikinci bir müdahalenin anlamı bozduğu görülmüştür. Bunun en önemli sebebi kaynak dildeki metne hâkim olunmamasıdır. Çevirilerde uygulanan stratejiler incelendiğinde şu tespitlere ulaşılmıştır:

Ödünç alma stratejisi AT'de birçok yerde uygulanmıştır. AİT'de ise Aİ'ye bağlı kalınmak zorunda kalınmıştır. Çünkü kaynak metinden doğrudan bir tercüme yapılmadığı durumda, ödünç alma stratejisinin kullanılması mümkün değildir. Arap ve Türk toplumu asırlar boyunca dini ve kültürel etkileşim içinde bulunmuştur. Bu nedenle Türkçeye yerleşmiş bazı kelimelerin ödünç alınması yerine İngilizce üzerinden çevirisinin yapılması ile bazı kelimelerde anlamın tam karşılanmadığı görülmüştür.

Öykünme stratejisinin gerek AT'de gerekse Aİ ve AİT'de uygulandığı görülürken, AT'de özellikle mecazî ifadelerde öykünme yerine mecâzî anlam ile çeviri yapıldığı görülmektedir. Bununla birlikte Aİ'de öykünme stratejisi uygulanan bazı ifadelerin AİT'de hatalı çevrildiği görülmüştür.

Birebir/yapısal çeviri stratejisi edebî metinlerde uygulaması zor bir strateji olduğu için AT ve Aİ'de diğer stratejilere göre daha az başvurulan bir strateji olduğu görülmekle beraber, AİT'de birebir çevirilerin birçoğunun değiştirildiği ve anlamın bozulduğu görülmüştür.

Yer değiştirme stratejisi de çalışmada incelenen çevirilerde uygulanan stratejilerden biridir. AT ve Aİ'de bu strateji başarılı bir şekilde uygulanmış ve ifadelerdeki anlam korunmuşken, AİT'deki bazı çevirilerde yapılan müdahaleler ile anlamda önemli kayıplar ile farklılıklar oluşmuştur.

Düzenleme stratejisi edebî metinlerde çevirmenlere esneklik sağladığı için çalışmada incelenen çevirilerde de bu stratejiye başvurulduğu görülmektedir. AT'de düzenleme stratejisi Aİ'e göre daha fazla tercih edilmiştir. AİT'de ise bu stratejinin uygulandığı çoğu yerde Aİ'ye bağlı kalındığı ancak bazı ifadelerin hatalı çevrildiği görülmüştür.

Eşdeğerlik stratejisi, birebir çevirilmesi halinde metindeki uyumu ve akıcılığı bozan kalıplaşmış ifadelerin hedef dildeki karşılıkları ile çevrilmesi açısından önemli bir stratejidir. AT'de her iki dile de hâkim bir çevirmen tarafından bu stratejinin başarılı bir şekilde uygulandığı görülmüştür. AİT'de ara dil çevirisine bağlı kalındığı için AT'de eşdeğerlik stratejisi ile sunulan akıcılığın sağlanamadığı görülmüştür. Ayrıca ara dilde eşdeğerlik stratejisi uygulanarak çevrilen bazı ifadelerin ikinci bir dile çevrildiğinde kaynak metindeki ifadeden farklı bir anlama dönüştüğü görülmüştür.

Uyarlama stratejisi de eşdeğerlilik stratejisi gibi kaynak ve hedef dile hâkim bir çevirmen tarafından uygulanabilecek bir stratejidir. Bu nedenle KM'de yazarın kullandığı bazı ifadeler AT'de uyarlama stratejisi ile başarılı bir şekilde hedef dile uyarlanmıştır. AİT'de ise Aİ'de bu ifadeler için birebir çeviri stratejisi uygulanması nedeniyle KM'deki verilmek istenen anlam ve üslubun yansıtılmadığı görülmektedir. Ayrıca AİT'de Aİ'deki birçok ifadenin değiştirilerek hatalı çevrildiği görülmüştür.

Çıkarma stratejisinin çalışmada incelenen çevirilerde uzun söz öbeklerinde ve tekrarlanan ifadelerde başvurulan bir strateji olduğu görülmektedir. Aİ'de uygulanan çıkarma stratejileri nedeniyle AİT'de korunamayan ifadeler ek olarak çıkarma stratejisi ile de bazı kelimelere yer verilmediği görülmüştür.

Ekleme stratejisinin AT’de KM’deki ifadeyi pekiştirmek ve kapalı ifadeleri açmak için Aİ ve AİT’ye kıyasla daha fazla kullanıldığı görülmüştür.

Çeviri stratejilerinde tespit edilen kayıplar yanında ara dil üzerinden yapılan çeviride çok sayıda hatalı çeviri ve anlam kayıpları tespit edilmiştir. Bu kayıplar Aİ’den kaynaklanan ve kaynaklanmayan kayıplar olarak iki kısımda ele alınmıştır. Aİ’den kaynaklanan kayıplara bakıldığında bazı ifadeler Aİ’de hatalı çevrilmişken, Aİ’de kullanılan kelimelerin AİT’de ikinci anlamı ile çevrilmesi ile anlamın bozulduğu görülmüştür. Aİ’den kaynaklanmayan hatalara bakıldığında Aİ’de doğru çevrilmiş çok sayıda ifadenin AİT’de hatalı ve eksik çevrildiği görülmektedir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Baker, Mona. *In Other Words, a Coursebook on Translation*. New York: Routledge Yayınevi, 2001.
- Bassnett, Susan. *Translation Studies*. 3. bs. New York: Routledge Yayınevi, 2002.
- Bildik, Yusuf. “Mustafa Kutlu’nun ‘Ya Tahammül Ya Sefer’ Adlı Hikâyesinin Arapçaya Çevirisindeki Deyimlerin Eşdeğerlik Bağlamında İncelenmesi”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/42 (2022): 401-36.
- Cibrân, H. Cibrân. *el-Ervâhu’l-Mutemerride*. Londra: Hindawi Yayınevi, 2017.
- . *el-Ervâhu’l-Mutemerride (Asi Ruhlar)*. Çev. Feyza Karagöz. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1998.
- . *el-Ervâhu’l-Mutemerride (Asi Ruhlar)*. Çev. Muammer Sarıkaya ve Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2001.
- . *el-Ervâhu’l-Mutemerride (Sipirits Rebellious)*. Çev. H. M. Nahmad. New York: Alfred A. Knoff Yayınevi, 1948.
- Demir, Osman. “Zerre”, *DİA*. XXXIV: 295-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demirayak, Kenan. “Cibrân Halil Cibrân”, *DİA*. Ek-1: 259-62. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Dönmez, M. İsmail. “Orhan Pamuk’un Sessiz Ev Romanındaki Atasözü ve Deyimlerin Arapça Çevirilerinin Mona Baker Çeviri Stratejilerine Göre İncelenmesi”. *Journal of Interdisciplinary and Intercultural Art* 3/1 (2018): 19-32.
- Erbaş, Ali. “İfrit”, *DİA*. XXI :516-17. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Göktaş, Büşra. “1990-2008 Yılları Arası Arapçadan Türkçeye Yapılan Edebi Eser Çevirileri Üzerine Bir İnceleme”. Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.
- İlhan, Sadiye. “Corci Zeydân’ın ‘Selahaddin Eyyübi’ Adlı Romanının Arapça ve İngilizceden Türkçeye Yapılan Çevirilerindeki Kayıplar”. Yüksek lisans tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020.

- Macit, Muhittin. "Tercüme Hareketleri", *DİA*. XXXX: 498-504. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Newmark, Peter. *A Textbook of Translation*. New York: Prentice Hall Yayınevi, 1988.
- Sarıkaya, Muammer. "el-Cahız'dan es-Safedi'ye Çeviri Teorisi". *Bilimname*, 3 (2003): 133-51.
- Shuttleworth, Mark. *Dictionary of Translation Studies*. New York: Routledge Yayınevi, 2014.
- Suçin, M. Hakkı. "Arapça Çeviride Sözcük ve Kalıplaşmış İfadeler Düzeyinde Genel Eşdeğerlik Sorunları". Doktora tezi, Gazi Üniversitesi, 2004.
- Tek, Zeynep, Tülin Arslan ve Emine Zeytinli. "Batılılaşma Dönemi Doğu Edebiyatında "Les Aventures de Telemaque, Fils D'ulyse'in Serüveni: Türkçe, Arapça ve Farsça Örneği". *DTCF Dergisi* 61/1 (2021): 234-64.
- Ürün, A. Kazım. *Modern Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Yayınevi, 2015.
- Vinay, Jean-Paul ve Jean Darbelnet. *Comparative Stylistics of French and English, a Methodology for Translation*. Çev. Juan C. Sager ve M. J. Hamel. Amsterdam: John Benjamins Yayınevi, 1995.
- Yazıcı, Hüseyin. "Cibrân Halil Cibrân'da Katharsis". *Şarkiyat Mecmuası*, 41 (2022): 215-32.
- . "Mizacı ve Düşünceleri Arasında Çırpınan Bir Şahsiyet: Cibrân Halil Cibrân Öncesi Orta Doğu'ya Kısa Bir Bakış". *Şarkiyat Mecmuası*, 13 (2008): 135-58.
- Yazıcı, Mine. *Çeviribilim Temel Kavram ve Kuramları*. İstanbul: Multilingual Yayınevi, 2005.
- Yavuz, Y. Şevki. "Yed", *DİA*. XXXXIII: 375-76. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yıldız, Musa ve Gülfem Kurt. "Çeviride Kayıplar Sorunu: Necip Mahfuz'un Yevme Kutile'z-Za'im Adlı Eserinin Arapça ve İngilizceden Türkçeye Çevirisi ile Arapça Kaynak Metninin Karşılaştırılmalı Bir İncelemesi". *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi*, 25 (2018): 1-34.

## İki Gotik Mitolojik Kahraman: Lilith ve Al Karısı

### Two Gothic Mythological Heroes: Lilith and Al Karısı

Miyase GÜZEL<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü; Selçuk Üniversitesi Türk Dili Öğretim Görevlisi, Konya, Türkiye

ORCID: M.G. 0000-0002-0588-877X

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Miyase GÜZEL (Doktora Öğrencisi),  
Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü;  
Selçuk Üniversitesi Türk Dili Öğretim Görevlisi,  
Konya, Türkiye  
E-posta: miyase.guzel@hotmail.com

**Başvuru/Submitted:** 30.10.2022

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
07.11.2022

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
28.11.2022

**Kabul/Accepted:** 29.01.2023

**Atıf/Citation:** Guzel, Miyase. "İki Gotik Mitolojik Kahraman: Lilith ve Al Karısı." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 247-256. <https://doi.org/10.26650/jos.1196694>

#### ÖZ

İlkel dönemlere kadar uzanan mitolojik bilgiler, canlı ve cansız varlıklar hakkında söylenmiş ilk insan öğretileridir. Bu öğretiler, bugüne kadar form değiştirerek gelmeyi başarmıştır. İnsanlık tarihinin ortak zihin haritaları olan mitoloji (mythologie), en temel anlamıyla ilk insanların yaşadıkları dünyayı anlamlandırma sürecinde ürettikleri düşüncelerdir. Doğayla iç içe olan bu insanlar, beşeri dünyayı ve metafizik dünyayı anlamlandırmaya çalışmıştır. Folklor araştırmalarında mitoloji olarak adlandırılan bu girişimler, Gardner'e göre tabiatta bulunan varlıklara ve yaşanan olaylara kişilik vermek sureti ile anlatma şeklidir. Mitolojinin bir hüviyeti vardır. Mitoloji bu hüviyetinde, ait olduğu toplumun sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik özelliklerini yansıtır. Ayrıca mitoloji, üretildiği toplumun inancı ve düşünüş sistemleri ile gelişir. Türk ve Yahudi toplumları, kadim geçmişlerinin sunduğu avantaj ile köklü bir mitolojiye sahiptir. Bu toplumların bilgi birikimleri ve tecrübeleri edebiyatlarına yansımıştır. Bilinmeyi bilme, anlaşılmayanı anlamlandırma yöntemi olan mitoloji, C. G. Jung'un ifade ettiği gibi kolektif bilinç sayesinde benzer özellikler taşımaktadır. Türk mitolojisindeki Al Karısı ile Yahudi mitolojisindeki Lilith, fiziksel ve ruhsal özellikleri açısından benzerlik gösteren mitolojik kahramanlardır. Bu benzerlikler iki toplumun benzer yaşantılarının ve tasavvurlarının sonucudur. Al Karısı ve Lilith, kadınlara ve çocuklara zarar vermekte, toplumun asayişini bozan davranışlar sergilemektedir. İnsanlar bu iki varlıktan korunmak için birtakım inanç ve uygulamalar geliştirerek onlardan kaçınma/onlarla anlaşma yoluna gitmiştir. Bu çalışma Lilith ve Al Karısı merkezli mitolojik bir değerlendirilmenin sonucu olmuştur. Günlük hayatta ve edebî anlatılarda sıklıkla karşılaşılan bu iki gotik karakterin Türk ve Yahudi mitolojilerinde benzeşen/ayrışan yönleri tahlil edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mit, Mitoloji, Lilith, Al Karısı, Gotik Kahraman

#### ABSTRACT

Mythological knowledge dating back to primitive times contains the first human teachings about living and non-living beings. These teachings have survived to the present while changing in form. Mythology makes up the common mind maps of the history of humanity and in the most basic sense involves the thoughts that the first people produced in the process of making sense of the world in which they lived. Intertwined with nature, these people tried to make sense of the human and metaphysical worlds. These attempts are referred to as mythologies in folklore studies are a way of narrating by giving



personalities to the beings in nature and to the experienced events. Mythologies have identities onto which mythologies reflect the social, political, cultural, and economic characteristics of the society to which they belong. In addition, mythologies develop through the belief and thought systems of the society in which they are produced. Through the advantages of their ancient pasts, Turkish and Jewish societies have deep-rooted mythologies, and the knowledge and experiences of these societies are reflected in their literature. Mythologies are a method for knowing the unknown and making sense of the incomprehensible and contain similar characteristics due to the collective consciousness. The *Al Karısı* [wife of Al] in Turkish mythology and Lilith in Jewish mythology are mythological heroes with similar physical and spiritual characteristics. These similarities are the result of the similar lives and imaginations of the two societies. The wife of Al and Lilith harm women and children and exhibit behaviors that disrupt societal order. In order for these societies to protect themselves from these two beings, people have developed a number of beliefs and practices for avoiding and/or negotiating with them. This study is the result of a mythological evaluation centered on Lilith and the wife of Al and analyzes the similarities and differences between these two gothic characters who are frequently encountered in daily life and literary narratives in Turkish and Jewish mythologies.

**Keywords:** Myths, Mythology, Lilith, *Al Karısı*, Gothic Hero

## EXTENDED ABSTRACT

The word Gothic is an architectural term that translates as French work. This architectural trend is reflected in cathedrals, castles, monasteries, dungeons, deserted places and different religious places in particular, as well as in the literature. The etymology of the expression goes back to the Germanic tribes in the Gotland region in Southern Scandinavia. Gothic literature spread from architecture first and emerged and developed in England in the 18<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> centuries. It has been defined as explanations in literary texts of individual and social crises that convey the fears of the past and the unknown and reflect people's sensitivity. The main criteria of Gothic literature are horror and mystery. *Al Karısı* [wife of Al] and Lilith are mythological heroines who continue to exist as gothic antiheroes among the people and in literary texts. The main purpose of myths is to make sense of the world and what happens in it, to know the unknown, and to create rituals around recurring calendar events and phenomena. Two known meanings for "Lil" include poison or epidemic disease. Another meaning for Lilith is identified with *laylâ* [night], as she is known to deceive men in their dreams at night. According to legend, Lilith does not accept weakness and runs away while having sex with Adam. Adam complains to God about Lilith, and God then sends three angels (i.e., Senoi, Sansenoi, and Semangelof) to find Lilith. Lilith must accept that, if she refuses to return, 100 of her sons will die every day. Lilith is also known to harm babies. She is believed to be infertile and to harm people. She causes newborn babies to become poisoned by deceiving midwives in particular. She is also known to kill newborn babies herself. This characteristic of Lilith has led to her being called the baby killer and the baby eater. Lilith is also known to harm babies, women during menstruation and puerperium, and single men. In order to be protected from these harms, the name of one of the three angels (i.e., Senoi, Sansenoi, or Semangelof) who'd been assigned

by God to find Lilith, must be on the baby. These characteristics of Lilith resemble those of the wife of Al in Turkish mythology. Like Lilith, she also is known to harm newborn babies and puerperal women. Beliefs, lived experiences, and practices developed to protect people from this character can be found in many parts of Anatolia. The fact that today's Islamic societies also believe in the existence of a female devil characterized as Ümmü Sıbyan or the Wife of Al due to similar characteristics indicates that Lilith lives among Muslims in metaphor, if not in name.<sup>1</sup> The Wife of Al, who has had and continues to have an important place in Turkish mythology, is also referred to by different names as a mythical character.

---

1 Aynur Çınar, "Lilith: Yahudi Mitolojisinde Ana Tanrıça'nın Düşüş ve Şeytana Dönüşüm Sertüveni", *Bilimname*, 1/35 (2018), 366.

## Giriş

Gotik kelimesi mimarî bir terim olup “Opus Francigenum (Fransız İşi)”<sup>1</sup> olarak tanımlanmıştır. Özellikle katedrallere, şatolara, manastırlara, zindanlara ve ıssız yerlere yansıtılan bu mimârî akım, tarihsel süreç içerisinde edebiyatta da kendisini göstermiştir. İfadenin etimolojisi Güney İskandinavya’da bulunan Gotland bölgesindeki German kavmine uzanmaktadır. Burada gotik sözcüğü olumsuz anlam içererek “klasik karşıtı” olarak nitelendirilmiştir. İfadenin sahibi Gotlar, IV. ve V. yüzyıllarda Romalılar’a karşı akınlar düzenleyerek kendilerinin yağmacı olarak anılmasına sebep olmuştur. Gotik sözcüğünü kullanan ilk kişi olduğunu düşünülen isim ise İtalyan Ressam Giorgio Vasari’dir.<sup>2</sup> Gotik mimarî akımı, her ne kadar mekânların görüntüsü ile ilişkilendirilmiş olsa da bu mekânların bireyler üzerinde bıraktığı psiko-sosyal etkiler farklıdır. “Öyle ki, gotikteki tehlike ve bilinmezlerle dolu karanlık mekânlar, bir bakıma insan zihninin ve onun derinliklerinde gizlenen karanlık ve kötü düşüncelerin bir izdüşümü olarak görülebilir. Bu mekânların gotik kahraman tarafından keşfedilmesi insanın kendisi ya da bir konu hakkındaki bilmediği bazı gerçekleri/hakikatleri keşfetmesini simgeler. Gotik, bir bakıma insanın bilinmeyene, anlamlandırılmayana, tanımlanamayana, akıldışı olana, doğüstü sayılana karşı duyduğu ilgiyi, bu ilginin doğurduğu serüven duygusu, haz ve heyecan arayışını ifade eder.”<sup>3</sup> Mimarîden edebiyata uzanan ve XVIII-XIX. yüzyıllarda İngiltere’de ortaya çıkıp gelişen gotik edebiyat, bireysel ve toplumsal bunalımların izahı olarak tanımlanmıştır. Geçmişin ve bilinmeyenin verdiği korkuları aktarmış, insanların duyarlılığını edebî metinlere yansıtmıştır. Gotik edebiyatın baş ölçütleri korku (horror) ve gizem (mystery) olmuştur. Mitolojinin kahramanları olan Al Karısı ve Lilith gotik birer kahraman olarak halk arasında ve edebî metinlerde varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Bu kahramanların içerdiği anlatılar dahil olmak üzere ilk insan öğretileri olarak ifade edilen mitoloji, E. A. Gardner’e göre “tabiat varlıkları ile olaylarına, kişilik verme sureti ile anlatma şekli”<sup>4</sup> olarak tanımlanmaktadır.

“Bilindiği gibi mit, her şeyden önce bir kültür olgusu olarak karşımıza çıkar. Kültür ise sui generis, yani, kendine özgü bir alandır ve tabiat dünyasını inceleme yönteminden farklı bir bilimsel yöntemle incelenmelidir. Mythos, Yunanca’da söz, öykü anlamına gelir. Mitler, ilkel insan topluluklarının evreni, dünyayı ve tabiat olaylarını kişileştirerek yorumlamak, henüz sırrını çözemedikleri hayatın ve evrenin çeşitli görünüşlerini bir anlam kolaylığına bağlamak ihtiyacından doğmuş öykülerdir.”<sup>5</sup> (Önal Akkaş, 2008: 83).

Mitlerin temel amacı dünyayı ve yaşananları anlamlandırmak, bilinmeyi bilmek ve tekrarlanan takvimsel olay ve olgular etrafında ritüeller oluşturmaktır. Mircea Eliade mitlerin özellerini sıralarken “eylem öyküsü, yaratılış ve gerçeklik” algılarına vurgu yapmıştır. Mitler, doğüstü varlıkların eylemleri hakkında öyküler oluşturur. Bu öyküler, gerçek ve kutsal kabul

1 Fikret Arargüç, “Mimarî Bir Tarzdan Edebi Bir Türe: Gotik”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 36 (2016), 246.

2 Arargüç, “Gotik”, 246.

3 Arargüç, “Gotik”, 248.

4 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi (Kaynaklar ve Açıklamalar ile Destanlar)*, (Ankara: TTK Basımevi, 1993), 5.

5 Sema Önal Akkaş, “Mit ve Felsefe”, *Millî Folklor*, 20/77 (2008), 83.

edilir. Mitler, bir yaratılışla ilgilidir. “Bir şeyin yaşama nasıl geçtiğini, ya da bir davranışın, bir kurumun, bir çalışma biçiminin nasıl yaratılmış olduğunu anlatır; işte bu nedenle de mitler insana özgü her anlamlı eylemin örnek tiplerini oluştururlar. İnsan miti bilmekle nesnelere kökenini de bilir, bu nedenle de nesnelere egemen olmayı ve onları istediği gibi yönlendirip kullanmayı başarabilir.”<sup>6</sup>

## 1. Lilith

Lilith, Yahudi mitolojisinde “Ben Sira Alfabeti”<sup>7</sup> isimli kitapta geçen efsane ile bilinmektedir. Bu efsaneye göre Adem ile eş zamanlı olarak tozdan yaratılan Lilith, Adem’in otoritesini kabul etmez. Bunun üzerine Adem’i Tanrı’ya şikayet eder ve kaçır. Melekler tarafından Kızıldeniz’de yakalanır. Adem’in ilk eşi olan Lilith’e isnat edilen efsane, Yahudi inancında kutsal sayılan Talmud, Midraş ve Zohar gibi kutsal metinlerde geçmektedir. Örneğin Babil Talmudu’nda “dişi bir gece iblisi-şeytani”<sup>8</sup> olarak tanımlanmıştır. “Eski Sümer’de “lil” fırtına ve rüzgâr anlamına gelir. Bu ifade Babil-Asur kökenli “lilitu” kelimesi ile “dişi şeytan veya rüzgâr hayaleti” anlamına gelir. İbrani ve Arap kökenli “laila” kelimesi ise “gece” anlamında kullanılır ve etimolojik olarak bu nedenden dolayı geleneksel hikâyelerde “Lilith” ile bağdaştırılır ve “gece hayaleti” olarak tercüme edilebilir. Barbara G. Walker’a göre Lilith ismi, Sümer-Babil kökenli “lotus” anlamına gelen “li/u” kelimesinden türetilmiştir. Bu nedenle Lilith, Mısır ve Hindistan’ın Lotus tanrıçalarıyla ilişkilendirilmiştir. Hindistan’da Lotus, verimliliğin ve yeniden doğuşun, spiritüel saflığı sembolü olarak görülür.<sup>9</sup>

Lil’in bilinen diğer anlamları arasında “zehir ve salgın hastalık” ifadeleri bulunmaktadır. Diğer anlamı ise Lilith’in erkekleri gece rüyalarında aldatması bakımından da gece anlamına gelen “laylâ” ile özdeşleştirilmiş olmasıdır. Efsaneye göre Lilith, Adem ile olan cinsel birliktelikleri sırasında zayıflığı kabul etmez ve kaçır. Adem Lilith’i Tanrı’ya şikayet eder. Tanrı Lilith’i bulmaları için Senoi, Sansenoi, Semangelof adlı üç melek görevlendirir. Lilith geri dönmeyi kabul etmezse her gün oğullarından<sup>10</sup> yüz tanesinin öleceğini kabul etmek zorundadır. Melekler suyun altında Lilith’i yakalar. Lilith ise meleklerle şu cevabı verir: “Beni yalnız bırakın; çünkü ben çocukları zayıf düşürmekten başka bir işe yaramam: erkek çocukları doğumlarından sekizinci günlerine, kız çocuklarını ise doğumlarından yirminci günlerine kadar gözetmem emredildi. Yaşayan ve var olan Tanrı’nın adına yemin ediyorum ki sizin isimlerinizi veya sûretlerinizi Camea’da<sup>11</sup> gördüğüm takdirde o çocuğun üzerinde hak iddia etmeyeceğim.”<sup>12</sup>

Lilith Adem’e dönmeyi kabul etmediği için tanrının verdiği her gün 100 oğlunun ölmesi cezasını göze alır. Lilith’ten korunmak için meleklerin isimleri küçük çocukların camealarına

6 Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Çev. Sema Rifat, (İstanbul: Om Yayınevi, 2001), 128.

7 Asife Ünal, “Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2017), 107.

8 Erişim 26 Kasım 2021, [http://www.come-and-hear.com/bababathra/bababathra\\_73.html](http://www.come-and-hear.com/bababathra/bababathra_73.html)

9 Vera Zingsem, *Lilith*, (Ankara: İlya İzmir Yayınevi, 2007), 15.

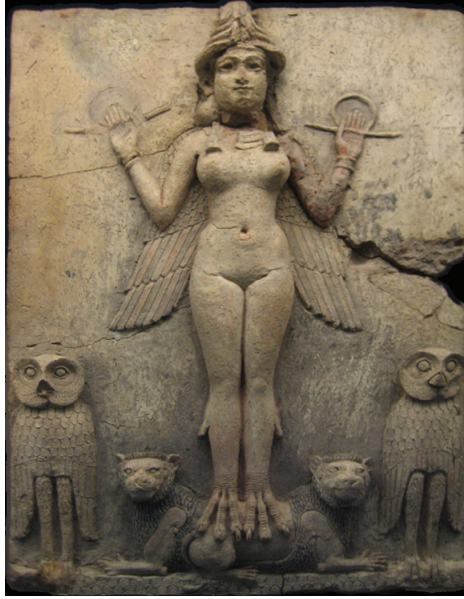
10 Lilith Şeytanları, Kızıldeniz’in yakınlarında şeytanları için her gün *Lilim* adında 100 çocuk doğurur.

11 Camea: Kısa süreli görüntü.

12 Zingsem, *Lilith*, 36.

yazılır. Lilith bunu görünce verdiği sözü hatırlar ve çocuk iyileşir. İnanışa göre Lilith erkek bebeklere sünet olacakları 8. günden sonra, kız bebeklere ise 20. günden sonra zarar vermemektedir. Bebeklerin üzerinde tanrının onu Lilith'i aramaları için gönderdiği Senoi, Sansenoi veya Semangelof isimli meleklerin adları veya görüntüleri var ise onlara dokunmaz. İncil'e göre Lilith vahşi kedilerin, çöl köpeklerinin ve hayaletlerin olduğu sarayda dinlenir. Telmud'a göre Lilith gecelerin şeytanıdır. Uzun saçları ve kanatları vardır. Sohar'a<sup>13</sup> göre Lilith tanrısal bir benliğin parçasıdır. Tanrının verdiği görevle dünyayı alt üst etmeye devam eder.<sup>14</sup> Ateş Lilith'in ana elementi olarak bilinir. Yaygın inanca göre kafasından göbek deliğine kadar güzel bir kadın bedenine sahiptir. Göbek deliğinden aşağısı ise alevlerle kaplıdır.

“Lilith miti, kadın kimliklerinin toplumsal inşasında tarih boyunca birçok söylemsel bağlamda yer almıştır. Dünya mitolojisinde pek çok kadın karakteri andıran ve onlarla benzeşen özellikleri bulunan bir figür olmuştur. Bu mit, ataerkil normlarla şekillenen toplumsal cinsiyet rollerini meşru kılma ve tahakküm ilişkisinin sürekliliğini sağlama amacıyla eril zihniyet tarafından erkek yanlılığıyla ele alınarak günümüze kadar belirli ritüellerle pekiştirilmiştir. Feministler, erkek ve kadının insan oluşları açısından aynılık gösterdiğini ancak kültürü elinde tutan eril gücün toplumsal koşullarda kadına atfettiği sembolik özelliklerle dişil olanı ikincil plana itecek değerler yüklendiğini belirtmişlerdir.”<sup>15</sup>



**Fotoğraf 2:** Sümer Kültürüne ait Lilith betimi. (Burney Rölyefi). Kil tablet üzerinde rölyef 37x50 cm, İÖ 2000 dolayları. (Özbay, 2013: 46)

13 Ender Özbay, “Adem – Havva – Lilith Figürleri İzleğinde Bir Olanaksızlık Miti: Aşk”, *Idil*, 2/10 (2013), 46.

14 Zingsem, *Lilith*, 42-44.

15 Selin Cansu Yeter- Kemal Özcan, “Lilith Figürü Üzerinden Mitoloji ve Dinlerdeki Kadın Algısına Feminist Perspektiften Bakış”, *RumeliDE*, 26 (2022), 510.

Lilith bebeklere zarar verir. Doğurgan olmadığına ve insanlara zarar verdiğine inanılır. Özellikle ebeleri aldatarak yeni doğan bebeklerin zehirlenmesine yol açar. Ayrıca yeni doğan bebekleri kendisi de öldürmektedir. Lilith'in bu özelliği ona “bebek katili, bebek yiyici”<sup>16</sup> sıfatlarının verilmesine neden olmuştur. Lilith bebeklere, regl ve lohusalık dönemindeki kadınlara ve bekâr erkeklere zarar verir. Bu zararlardan korunmak içinse Tanrı'nın Lilith'i bulmaları için görevlendirdiği Senoi, Sansenoi ve Semangelof isimli meleklerden birisinin adının bebeğin üzerinde olması gerekmektedir. Lilith'in bu özellikleri Türk mitolojisinde bulunan Al Karısı benzerlik göstermektedir. Al Karısı da tıpkı Lilith gibi yeni doğan bebeklere ve lohusa dönemindeki kadınlara zarar vermektedir. Anadolu'nun birçok yerinde Al Karısı ile ilgili inanışlara, yaşanmış tecrübeler ve bu karakterden korunmak için geliştirilen uygulamalara ulaşmak mümkündür. “Günümüz İslam toplumlarında da benzer özellikleri sebebiyle *Ümmü Sıbyan* veya *Al Karısı* olarak nitelenen dişi bir şeytanın varlığına inanılması, Lilith'in ismen olmasa da metafor olarak Müslümanlar arasında yaşadığına işaretidir.”<sup>17</sup>

## 2. Al Karısı

Türk mitolojisinde önemli bir yeri olan, bugün de varlığını sürdüren Al Karısı, mitik bir karakter olarak farklı isimlerle anılmaktadır. Bu isimler “Al Karısı, Albastı, Al kızı, Al anası, Al avradı, Albıs, Almış, Alpas, Alpata, Albalı, Hal Karısı, Hal henesi, Albaslı Kadın, Alapar, Almaştı, Albarstı, Alvastı, Albaslı” olarak halk arasında anılmaya devam etmektedir. Bu karakterin “Kara Albastı, Kırmızı Albastı ve Sarı Albastı”<sup>18</sup> olarak üç farklı türü olduğuna inanılmaktadır. Karası ciddi ve olgun, kırmızısı insanlığın anası ve sarısı ise şımarık ve şarlatandır. Doğum yapan kadının ve çocuğun ciğerini sökerek suya atar. Bu durumdan kurtulmak için bir şamana veya ocaklı kimselere başvurulur. “Al, renk sıfatı olmadan evvel, bir ruhu tanımlıyordu. Bu ruh/iye, “ak” ile “kara” iye özelliğini farklı nispette bir arada içeriyordu, diğer ruhlar gibi her iki özelliğin de sahibi idi. Sergilediği kontrolsüz gücü ile genelde zararlı idi. Sonra, panzehrin de, serumun da oluşması misali, ona karşı koruyucu da olabilen al ocakları oluştu.”<sup>19</sup> Al Karısı musallat olduğu kadının ve bebeğin ciğerini yiyerek onların ölmesine neden olur. Ancak yaygın bir inanca göre hile yoluyla al Karısının göğsüne bir iğne saplanırsa Al Karısı, ciğer yemekten vazgeçer ve o ailenin hizmetkârı olur. Atlara, genç kızlara ve erkeklere de musallat olan Al Karısı; genç kızların hastalanmasına, erkeklerin uzak ve tehlikeli yerlere gitmesine, kırsakların ise koşmasına ve onların yorulmasına sebep olmaktadır.

Al Karısını yakalayan kimselere “Algı” denir. Alcı'nın soyundan gelenler “Al Ocağı” kurar. Al Karısı musallat olan kimselere “Albasan”, meydana gelen hastalığa da “Al basması” denir. Bu hastalığa başka isimler de verilmektedir: “Gelincik, Karıştı, Havale, Alacama, Cin Uğrağı,

16 Çınar, “Lilith”, 366.

17 Çınar, “Lilith”, 368.

18 Esmâ Şimşek, “Türk Kültüründe “AlKarısı” İnanıcı ve Bu İnanca Bağlı olarak Anlatılan Efsaneler”, *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 12/5 (2017), 10.

19 Yaşar Kalafat, “Kızıl/Al-Kızılbaş/Alevi Ve Al Ruhü/Al Karısı/Al Basması/Al Ocağı Bağlantılarına Dair”, *IV. Uluslararası Alevilik Ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı*, (2018): 732.

Ağırlık çökme, Albasu, Albastı, Albasması gibi”. “Burada “Al” ile aynı kökten gelmeyen isimlerin türediğini görmekteyiz. Halk psikolojisi, bir canavar yaratmakla yetinmemiş, aynı zamanda, bu korkunç kudreti etkisiz kılacak yöntemleri de bulmuştur.”<sup>20</sup> Al Karısının fiziksel tarifleri arasında, dev kadar iri, uzun boylu, uzun tırnaklı ve uzun parmaklıdır. Saçları uzun ve dağınık, dişleri seyrek ve ayakları terstir. Genellikle kırmızı elbise giyer. Subaşında ve ağaçlık alanlarda yaşarlar. Al Karısından korunmak için yeni doğum yapmış kadınlar üzerlerinde kırmızı renginde bir kıyafet, nesne vb. unsurlar bulundurur.<sup>21</sup> “Alkarısı kimi zaman sadece bir gölge olarak tasvir edilirken, kimi zaman da somut olarak görünen, insan kılığına giren, rahatsızlık veren bir korku unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Halk inanışları çerçevesinde, Alkarısının bu şekilde somut bir varlık olarak hayal edilmesi ve buna gönderme yapan deneyimlerin yaşandığının folklorik bir unsur olarak halkın sözlü anlatılarında ifadesini bulması, korunma ya da farklı amaçlarla buna uygun davranış ve tedbirlerin geliştirilmesi oldukça yaygın bir durumdur.”<sup>22</sup> Lohusaların yalnız kalmasına müsaade edilmez. Yanında bir erkeğin bulunması sağlanır. Yastık altına bıçak, makas gibi ham maddesi demir olan nesnelere konur. Anne-bebek yalnız bırakılmaz. Lohusanın bulunduğu odada ateş yakılır. Lohusaya anlam aktarması olarak erkek şapkası ve gömleği giydirilir. Beline erkek kuşağı sarılır. Al Karısının bu tarifleri arasında hayvan görüntüsü olarak köpek, kedi, oğlak, tilki, kuş, buzağı, insan-hayvan karışımı ve son olarak gelin kız, erkek, kefenli ölü ve cadı şekilleri yer almaktadır. Acıpayamli’ya göre Al Karısı ilk doğduğunda evrim teorisine göre hayvansal bir bedene sahiptir. Zaman içerisinde hayvan-insan karışımını almış ve daha sonra da insan olarak görülmeye başlanmıştır. “Türk halkının psiko-sosyal hayatı, lohusa ile bebeklerine musallat olan hayvan şeklinde bir canavar tipi yaratmıştı. Bu canavarın en büyük düşmanı ateşti. Ateşin daimi olarak yanması için başında birisinin beklemesi lâzımdı. Zamanla, lohusanın düşmanı canavarın yanına yenileri eklendi. Canavarlar tip değiştirdi. Birçok şekillerden sonra hayvan-insan, insan ve nihayet Al Karısını temsil eden cadı kimliğine büründü. Bu arada türlü sağaltma şekilleri doğdu.”<sup>23</sup> Türk mitolojisinde Al Karısı temalı anlatımlar oldukça fazladır. “Mit; değerler paradigmasında dünyayı algılama, şekillendirme, sembolleştirme, kısaca ifade etmek gerekirse hayatın ve olayların genelleştirilmiş modelidir. Anlam paradigmasına göre mit, bir düşünce tarzı, bir şuur ve bilinç nevidir. Şu hâlde mit, dünya hakkındaki gerçekliğin ta kendisidir ve diyalektik mantığın sonucu olarak meydana çıkar.”<sup>24</sup> Bu durum Türk toplumunun hayal ve tasvir gücünün yüksek olması, bilinmeyene olan ilgisi, beşeri dünyada kendisini koruma içgüdüğü, bilinmeyen varlıkla iyi geçinme arzusu ve kaostan kaçma isteği ile yakından ilişkilidir.

20 Orhan Acıpayamli, “Untersuchungen Überal Und Al-Frau Inder Türkkischen Volksliteratur”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 19/3-4 (1961), 166-167.

21 Şimşek, “Alkarısı”, 101.

22 Özlem Demren. “Türk Kültüründe Bir Korku Kültü Olarak Sivas’ta Alkarısı ve Albasması İnanışı”, *Antropoloji*, 36 (2018), 5.

23 Acıpayamli, “Al-Frau Inder”, 174-175.

24 Fuzuli Bayat, *Mitolojiye Giriş*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010), 11.



## Sonuç

Sonuç olarak; Türk kültürü içerisinde Al Karısına ait anlatmalar, uygulamalar, inanmalar ve kaçınmalar Yahudi mitolojisi kahramanı Lilith'e göre daha fazladır. Her ikisi de farklı toplumsal yapılarda oluşturulmuş gotik kahramanlardır. Lilith bugün kadınlar için özgürlüğün ve başkaldırının sembolü olmuştur. Al Karısı için bu durum tam tersidir. Kadınlar Al karısının hışmına uğramamak için pek çok uygulama geliştirmiştir. Lilith ve Al Karısının fiziksel özellikleri arasında farklılıklar bulunsa da ortak bir özellik olarak her iki varlığın saçları dağıktır. İnanışa göre Lilith tanrısal bir varlık iken, Al Karısı Acıpayamlı'nın ifade ettiği gibi evrim teorisinin sonucu olarak hayvan görünümünden insan görünümüne kadar uzanan bir yolculuğu vardır. Lilith'ten korunmak için onu aramaya çıkan meleklerin (Senoi, Sansenoi, Semangelof) adını çocukların üzerinde taşıması yeterli iken; Al Karısından kurtulmak için birçok yöntem geliştirilmiş, Al basması ocakları kurulmuştur. Lilith genellikle bebeklere musallat olurken; Al Karısı bebeklere, lohusa kadınlara, genç kızlara, erkeklere ve kısrak atlara musallat olmaktadır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Acıpayamlı, Orhan. "Untersuchungen Überal Und Al-Frau Inder Türkischen Volksliteratur". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 19/3-4(1961): 165-176.
- Arargüç, Fikret. "Mimari Bir Tarzdan Edebi Bir Türe: Gotik". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*. 36 (2016): 245-257.
- Bayat, Fuzuli. *Mitolojiye Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.
- Çınar, Aynur. "Lilith: Yahudi Mitolojisinde Ana Tanrıça'nın Düşüş ve Şeytana Dönüşüm Serüveni." *Bilimname*. 1/35 (2018): 363-395.
- Demren, Özlem. "Türk Kültüründe Bir Korku Kültü Olarak Sivas'ta Alkarısı Ve Albasması İnanışı". *Antropoloji*. 36 (2018): 1-27.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınevi, 2011.
- Kalafat, Yaşar. "Kızıl/Al-Kızılbaş/Alevi Ve Al Ruhu/Al Karısı/Al Basması/Al Ocağı Bağlantılarına Dair". *IV. Uluslararası Alevilik Ve Bektaşılık Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı*. (2018): 731-739.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi (Kaynaklar ve Açıklamalar ile Destanlar)*. Ankara: TTK Basımevi, 1993.
- Önal Akkaş, Sema. "Mit ve Felsefe". *Milli Folklor*. 20/77 (2008): 83-88.
- Özbay, Ender. "Adem-Havva-Lilith Figürleri İzleğinde Bir Olanaksızlık Miti: Aşk". *İdil*. 2/10 (2013): 40-58.
- Şimşek, Esmâ. "Türk Kültüründe "Alkarısı" İnanıcı ve Bu İnanca Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler". *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi*. 12/5 (2017): 99-115.

- Ünal, Asife. “Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17/2/ (2017): 103-115.
- Yeter, Selin Cansu-Özcan, Kemal. “Lilith Figürü Üzerinden Mitoloji ve Dinlerdeki Kadın Algısına Feminist Perspektiften Bakış”. *RumeliDE*. 26 (2022): 506-525.
- Zıngsem, Vera. *Lilith*. Ankara: İlya İzmir Yayınevi, 2007.

#### **Elektronik Kaynakça**

Erişim 26 Kasım 2021. [http://www.come-and-hear.com/bababathra/bababathra\\_73.html](http://www.come-and-hear.com/bababathra/bababathra_73.html)

# Occupations Mentioned In The “Sihâhul-Furs” Dictionary

## Sihâhül-Fürs Sözlüğünde Geçen Meslekler

Miyaqub SEYİDOV<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Nakhchivan State University Department of  
Russian and Oriental Languages Faculty of  
Foreign Languages, Naxçıvan, Azərbaycan

ORCID: M.S. 0000-0002-9622-8282

**Corresponding author/Sorumlu yazar:**  
Miyaqub SEYİDOV ( Doctoral student),  
Nakhchivan State University Department of  
Russian and Oriental Languages Faculty of  
Foreign Languages, Naxçıvan, Azərbaycan  
E-posta: miyaqub.seyidov92@gmail.com

**Submitted/Başvuru:** 18.02.2023  
**Revision Requested/Revizyon Talebi:**  
24.02.2023  
**Last Revision Received/Son Revizyon:**  
07.04.2023  
**Accepted/Kabul:** 11.04.2023

**Atf/Citation:** Seyidov, Miyaqub. “Occupations  
Mentioned In The “Sihâhul-Furs” Dictionary.”  
*Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42  
(2023), 257-269.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1252845>

### ABSTRACT

Since the beginning of the world, the environment in which people live, their thoughts, beliefs, lifestyle, outlook, etc. are reasons that have led to the emergence of various professional fields. Over time, the occupations people engaged in resulted in the formation of social classes, class societies, states, and empires. Although numerous professions that have arisen throughout history have been forgotten for various reasons, some of the professions that have a history of thousands of years still remain. After the discovery of writing, with the ancient people’s lifestyle, important information about the various professions they were engaged in began to be recorded. The development of written culture accelerated scientific progress and sociocultural segregation among people. The improvement of the composed culture of the people and societies of the world incorporates books, dictionaries, reference books, and has increased the historical significance of scientific resources. Dictionaries are one of the scientific sources that best reflect the periods of the scientific, cultural, economic, and social development of society. The dictionary “Sihâhul-Furs” of the Azerbaijani linguist and eminent socio-political personality Muhammad ibn Hindushah Nâkhchivânî, who lived at the end of the 12th century to the beginning of the 13th century, contains very valuable information about the professions of ancient people living in the world. This dictionary, written during the Ilkhanid dynasty, reflects the social, political and cultural life of that period. Nowadays, numerous occupations and arts related to Persian, Arabic, Turkish, Pahlavi, Sumerian, etc. languages have been forgotten. Some of the types of professions recorded in the “Sihâhul-Furs” dictionary still exist in the world. Consequently, this paper, which explores the various types of occupations in the “Sihâhul-Furs” dictionary, is a valuable contribution to Oriental Studies.

**Keywords:** “Sihâhul-Furs” dictionary, Muhammad ibn Hindushah Nâkhchivânî, “Nizâm al-Atıbbâ” dictionary, “Borhân-e Qâte” dictionary, “Farhange-Jahangiri” dictionary

### ÖZ

Dünyanın başlangıcından bu yana insanların içinde yaşadıkları çevre, düşünceleri, inançları, yaşam tarzları, bakış açıları vb. nedenler çeşitli meslek alanlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Sosyal sınıfların, devletlerin gelişiminde meslekler önemli rol oynamıştır. Tarih boyunca ortaya çıkan pek çok meslek

çeşitli sebeplerle unutulsa da binlerce yıllık geçmişe sahip mesleklerden bazıları halen varlığını sürdürmektedir. Yazının icadından sonra, eski insanların yaşam tarzıyla birlikte, uğraştıkları çeşitli meslekler hakkında da önemli bilgiler kaydedilmeye başlanmıştır. Yazılı kültürün gelişmesi, bilimsel ilerlemeyi ve insanlar arasındaki sosyokültürel ayrışmayı daha da hızlandırmıştır. Dünyadaki insanların ve toplumların oluşan kültürünün gelişimi kitaplar, sözlükler, referans kitapları vs. bilimsel kaynakların tarihsel önemini artırmıştır. Sözlükler toplumların bilimsel, kültürel, ekonomik ve sosyal gelişim dönemlerini en iyi yansıtan bilimsel kaynaklardan biridir. XII. yüzyılın sonu XIII. yüzyılın başlangıcında yaşamış Azerbaycanlı dilbilimci ve seçkin sosyo-politik bir şahsiyet olan Muhammed ibn Hinduşah Nâhçıvanî'nin "Sihâhül-Fürs" sözlüğü, eski halkların farklı meslekleri hakkında bilgiler içermektedir. İlhanlılar döneminde yazılan bu sözlük, o dönemin sosyal, siyasi ve kültürel hayatını yansıtmaktadır. Günümüzde Farsça, Arapça, Türkçe, Pehlevi, Sümerce vb. dillere bağlı birçok meslek ve sanat unutulmuştur. "Sihâhül-Fürs" sözlüğünde kayıt altına alınan bazı meslek türleri dünyada hâlâ varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle, "Sihâhül-Fürs" sözlüğünde günümüz için geçen çeşitli meslek türlerini inceleyen bu bilimsel makale, şarkiyat bilimine değerli bir katkıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Sihâhül-Fürs Sözlüğü, Muhammed ibn Hinduşah Nâhçıvanî, Nizâmül-Etibbâ Sözlüğü, Borhân-ı Kâfî Sözlüğü, Ferheng-i Cihângîrî Sözlüğü

## Introduction

One of the most significant and prominent occupations in ancient times was secretaryship, which was also regarded as a state office. Thus, the great Azerbaijani linguist and scientist, the well-known representative of the prominent Nâkhchîvanî family, Muhammad ibn Hindushah Nâkhchîvanî, also worked as a secretary in the Elkhani palace and was known by the nickname “شمس منشی” - “*Shams-e Monshi*” due to his deep knowledge.

The “*Sihâhul-Furs*” dictionary, compiled by the well-known Azerbaijani scholar Muhammad ibn Hindushah Nâkhchîvanî, is the second Persian-Persian dictionary in the history of Iranian lexicography after Asadî Tūsî’s “*Loghâte-Furs*” dictionary. Researching the “*Sihâhul-Furs*” dictionary is of special importance for studying the lifestyle of various peoples who lived in Eastern countries in the 13th century. The dictionary contains important information about many types of professions. Some of the occupations included in the dictionary are still in existence in the world. The study of the types of professions reported in the dictionary is of exceptional importance in terms of studying their historical development. The types of professions available in the dictionary can be divided into several types. The lexemes related to the scientific, military, religious-mythological, and architecture-art fields present in the “*Sihâhul-Furs*” dictionary are also of exceptional importance for the modern Iranian science of lexicology.

## Military Professions

As in many dictionaries compiled in Eastern countries during history, the “*Sihâhul-Furs*” dictionary also contains information about military terms. The history of some of the military lexemes reported in the dictionary date back to ancient times. Researching of the military professions that exist in the dictionary is extremely important for studying the activity and work methods of military professions in the Ilkhanate state in the 13th century. It should be noted that the study of these military professional terms can also be considered one of the official documents of the historical development stages of the military lexicological background of the Persian language. The names of the types of military professions mentioned in the “*Sihâhul-Furs*” dictionary are as follows:

اسکدار - آن بود که پیکان آسوده بر راه در مواضع معین بنشانند جهت رسانیدن نامه و اعلام و اخبار و احوال و هر پیکری را مقرر باشد که چه مقدار میباید رفت.  
چون هر یکدیگری رسد نامه بدو دهد و (آن) دیگری بر این ترتیب تا زودتر نامه برسد. در هر منزلی جهت این مصلحت اسب داشته باشد و عجم آنرا «دلام» گویند.

**Meaning: “Éskédâr”** – “The person who provided the messengers with horses on the road and at each apartment, who were assigned to deliver letters, announcements, news and information, as well as any cargo to a designated place. In order to get letters to a destination faster, each delivery person used to hand over the letter to another conveyer when he came to them. Each individual who got the letter would deliver it to somebody else. Thus, the letter was sent to the destination faster by the postmen. In order to perform this duty, horses and

the necessary provisions were kept at the head of each apartment which is called "Dêlâm" by "Ajâm".

The following information is given about the "Éskédâr" lexeme in the "*Borhân-e Qâte*" dictionary of Muhammad Husayn bin Khalaf Tabrizi.<sup>1</sup>

اسگدار آنست که چون قاصدی را خواهند که بتعجیل به جایی بفرستند در هر منزل بجہت او اسبی نگہ دارند تا منزل تا منزل بمنزل بر اسب تازه زود سوار شود و یعربی برید خوانند.  
این بیشتر در ہندوستان متعارف است.

**Meaning:** "When a messenger was urgently sent to any place, the person who kept the horses ready so that the messenger could get from one station to another faster was called "Asgdâr." The equivalent of this word in Arabic was "Bârid."

This profession was more widespread in India. The well-known lexicographer and scientist Ali Akbar Nafisi wrote the word "اسگدار" (ésgdâr) in the form of "اسکدار" (Oskdâr, askdâr or éskdâr) in his dictionary.

The "*Nizâm al-Atibbâ*" dictionary has expressed that, "Oskdâr" is synonymous with the words "Qâsed" and "Bârid" in Arabic.<sup>2</sup> Another synonym of the lexeme "châpâr" in the Azerbaijani language is the word "Yâmchi".<sup>3</sup> The well-known linguist, Ali Akbar Dehkhodâ has clarified the lexeme "اسکدار" - (éskdâr) within the "*Loghatnâme-ye Dehkhodâ*" and has given information that the original form of this word was "اسبگذار" - (ésbqozâr). In Persian, the meaning of the word "اسبگذار" (ésbqozâr) can be explained as "horse provider" or "route of horses".<sup>4</sup>

دیدبان - به معنی آن است که از مقامی بلند احتیاط کند کہ لشکر دشمن خواهد آمد یا نہ

**Meaning: "Didbân"** - "The observation of any city from a high place against the attack of enemy troops."<sup>5</sup>

This word comprises "دید (did) meaning "to see" in Persian with the suffix "بان" (bân) added to it. Ali Akbar Nefisi in his dictionary has stated that this word is synonymous with the words "پاسبان" (pâsbân), "قراول" (qérâvol) and "نگهبان" (négêhbân).<sup>6</sup> According to the dictionary of Muhammed Moin, in the past "دیدبان" (didbân) has been used as "دیدہ بان" (didébân) or "دیدوان" (didévân) and the meaning of it was "a soldier who was standing on a high place for reporting all information which has been observed to his commanders".<sup>7</sup>

1 Muhammad Husayn bin Khalaf Tabrizi, *Borhân-e Qâte*, Volume I, (Tehran: İbn Sina Publishing House, 1964), 133.

2 Ali Akbar Nafisi, *Nizâm al-Atibbâ*, Volume I, (Tehran: Kekabforoushi-ye Khayyam, 1976), 248.

3 *Explanatory Dictionary of the Azerbaijani Language*, Volume I, (Baku: East-West Publishing House, 2006), 445.

4 Ali Akbar Dehkhodâ, *Loghatnâme-ye Dehkhodâ*, Volume II, Chief Editor: Muhammed Moin, (Tehran: Tehran University Publishing, 1998), 2333.

5 Muhammad ibn Hindushah Nâkhchivanî, *Sihâhul-Furs*, Chief Editor: Abdolali Taati, (Tehran: Bongahe Tarjoma Ve Nashre Ketab Publishing House, 1976), 242.

6 Nafisi, *Nizâm al-Atibbâ*, Volume II, 1572.

7 Muhammed Moin, *A Persian Dictionary*, (Tehran: Adna Publishing House, 2003), 709.

کارآگاه – منہی باشد کہ اخبار باز رساند.

**Meaning: “Kârâgâh”** – “a person who discovers whatever secret information they can (monhi)”<sup>8</sup>

The fundamental meaning of the word is the disclosure of any information whatever, considered a mystery or private. The word “Kârâgâh” is composed of the words “kâr” (work) and “âgâh” (notice). In the Arabic language, the equivalent of this word is “Khâfiyyâh”. Within the lexicon of “*Borhân-e Qâte*”, the word “Kârâgâh” is clarified within the implications of “mindful of the truth”, “intelligent”, “messenger”, “astrologer” and “spy”. The English synonym of this word is “detective” within the lexicon.<sup>9</sup> Concurring with the “*Omid Dictionary*”, the lexeme “kârâgâh” is also explained as “Câsus” (spy).<sup>10</sup> In the modern Azerbaijani language, “Câsus” (spy) can be mentioned as equivalents of the word “Kârâgâh”.<sup>11</sup>

کنارنگ – بہ زبان پہلوی مرزبان گویند زیرا کہ کنار را مرز خوانند.

**Meaning: “Kênâréng”** – “It is called Mârzbân in the Pahlavi language because the “border” is referred to as “کنار” (Kênâr) in the Pahlavi language.”

This military term, which was used in the “*Sihâhul-Furs*” dictionary, had the meaning “border guard.”<sup>12</sup> “کنارنگ” (Kênâréng) is composed of the word “کنار” (Kênâr) which means “border” and the suffix “نگ” (ng). It should be noted that the words “مرزبان” (merzbân) and “سرحد” (sêrhéd) of Pahlavi origin, which were used in the *Sihâhul-Furs* dictionary, are synonymous with the word “Kênâréng”. In the modern Persian language, “کنارنگ” (Kênâréng) and “سرحد” (sêrhéd) have fallen out of use. Nevertheless, the lexeme “مرزبان” (mérzbân) is as of now being utilized with the meaning of “border guard” in the Modern Persian language.<sup>13</sup> The word “سرحد” (sêrhéd), taken from the Persian language, is also used in the Azerbaijani language to mean the “border”.<sup>14</sup>

The words “کنارنگ” (kênâréng) and “مرزبان” (mérzbân) in the dictionary of “*Sihâhul-Furs*” demonstrates the long history of these military professions.

یزک – بہ معنی نوبت داشتن بود بر درگاہ ملوک در لکشر ہا

**Meaning: “Yézék”** – “A title of a person who organized security service at the residence of the commander in the army.”<sup>15</sup>

Moreover, in the dictionary “فرہنگ جہانگیری” (*Farhang-i Jahângîrî*), authored by Jamâlâddin Huseyn bin Fâkhrâddin Shirazi, there is information related to the lexeme “yézék.” Within

8 Muhammad, *Sihâhul-Furs*, 285.

9 Muhammad Husayn, *Borhân-e Qâte*, 1558.

10 Hasan Omid, *Omid Dictionary*, (Tehran: Rahe Roshd Publishing House), 828.

11 *Explanatory Dictionary of the Azerbaijani Language*, 2006, Volume II, (Baku: “East-West Publishing House”, 2011), 441.

12 Muhammad, *Sihâhul-Furs*, 200.

13 Muhammad, *Sihâhul-Furs*, 253.

14 *Explanatory Dictionary*, 89.

15 Muhammad, *Sihâhul-Furs*, 190.



the "فرهنگ جهانگیری" (*Farhang-i Jahângîrî*) dictionary, this word was explained as a military group progressing in order to be aware of the enemy's assault.<sup>16</sup> The word "yéžék", which belongs to the Turkish language by its origin, can also be seen in the "*Dîwân Loghât al-Turk*" dictionary of Maḥmūd Kāšġarî, a famous lexicographer of the Turkic peoples. Within the dictionary of Maḥmūd Kāšġarî, this word of ancient Turkic origin was explained as a military group walking in front of the armed force.<sup>17</sup> It should be noted that, "Yéžék" is a word accepted as old-fashioned in contemporary Turkish dialects, and was also used as a military term in old Turkish-written monuments such as in the "*Dîwân Loghât al-Turk*" dictionary.<sup>18</sup>

زوار – تیماریر بود یعنی آنکه خدمت کسی کند که محبوس بود.

**Meaning: "Zévâr"** – "Timârbér-a person who serves prisoners".<sup>19</sup>

It is implied in the dictionary that "پرستار" (*péréstâr*), which means "nurse", has the same meaning as the lexeme "تیماریر" (*timârbér*).<sup>20</sup> According to the "فرهنگ جهانگیری" (*Farhang-i Jahângîrî*), the lexeme "زوار" (*zévâr*) is specified within the meaning of "military server in the prison".<sup>21</sup> In contrast to "فرهنگ جهانگیری" (*Farhang-i Jahângîrî*) dictionary, in consonance with the "*Sihâhul-Furs*", "*Borhân-e Qâte*" elucidates the lexeme "زوار" (*zévâr*) as "prison servant".<sup>22</sup>

## Religious - Spiritual Professions

Religion and spirituality have been among the areas of greatest interest to people since ancient times and learning the mystical and occult sciences has always been attractive to them. Beliefs have sometimes become a part of the lives of ordinary people, and sometimes they have led to the development of world civilizations, cultures, science and art. The history of the development of belief systems in the East, its effects on world culture, and research methods are among the current topics of modern Oriental studies. There are archaic lexemes in this field within "*Sihâhul-Furs*." Some of these words are related to the belief system of the ancient Zoroastrian religion. The examination of these lexemes could contribute to our understanding of Zoroastrian tradition and its common features point to other religions. The following words are the spiritual-religious terms used in the "*Sihâhul-Furs*" dictionary:

پریسای به معنی پریخوان و یا افسونگر می باشد.

**Meaning: "Pârisây"** – "A magician or a person who is engaged in magic."<sup>23</sup>

"Pârisây" is an abbreviated form of the word "پری افسای" (*pâriâfsây*). According to the

16 Mir Jâmâlâddîn Husayn Inju Shirazi, *Farhang-i Jahângîrî*, Volume II, Chief Editor: Rahim Afifi, (1981), 1223.

17 Maḥmūd ibn Husayn ibn Muhammad Kāšġarî, *Dîwân Loghât al-Turk*, Volume III, Chief Editor: Ramiz Asgar, (Baku: Ozan Publishing House, 2006), 269.

18 Nizami Jafarov, *Ancient Turkish Literature*, (Baku: Azatam Publishing House, 2004), 25.

19 Muhammad, *Sihâhul-Furs*, 103.

20 Muhammad, *Sihâhul-Furs*, 106.

21 Mir Jâmâlâddîn Husayn, *Farhang-i Jahângîrî*, Volume II, Chief Editor: Rahim Afifi, (1981), 1223.

22 Muhammad Husayn, *Borhân-e Qâte*, 1042.

23 Muhammad, *Sihâhul-Furs*, 299.

“*Nizâm al-Atibbâ*” dictionary, the word “پریسای” (pârisây) has the same meaning as “پریخان” (pârikhân) or “افسونگر” (âfsungâr).<sup>24</sup> Ali Akbar Dehkhodâ in the dictionary “*Loghatnâme-ye Dehkhodâ*” gave a little more accurate information about this ancient profession and noted that the word “پریسای” (pârisây) is an abbreviated form of the “پری افسای” (pâriâfsây). In the “*Loghatnâme-ye Dehkhodâ*”, “پری افسای” (pâriâfsây) is explained in the meaning of “a person who calls fairies” who deals with magic and witchcraft. In addition, it is emphasized that people who call fairies are called “پربیند” (pariband), “پریخان” (pârikhân), “افسونگر” (âfsungâr) or “پریخان” “pârikhân” in the dictionary.

کندا – کاهن بود. یعنی آنکه چیزی را از خود گوید. فیلسوف و دانا باشد. (27)

**Meaning: “Kondâ”** – “This means a Priest who informs about the invisible world. Also, it means philosopher and sophist.”<sup>25</sup>

In the dictionary of Muhammad Moin, this lexeme is defined as “priest”, “philosopher”, “magician”, “scientist”, and “stargazer”, etc. and is mentioned as having such meanings.<sup>26</sup> (p.1402) Furthermore, within the Ali Akbar Nafisi lexicon, this lexeme is explained in the consequence of “cleric” and “fortune-teller”.<sup>27</sup> Within the dictionary of “*Borhân-e Qâte*”, this word was explained with completely different meanings in addition to the implications specified within the previous dictionaries. In addition to the implications of “cleric”, “fortune teller”, and “scientist”, this lexeme is utilized within the implications of “wrestler” and “brave” within the dictionary of “*Borhân-e Qâte*”.<sup>28</sup> In Dehkhodâ’s dictionary, it is emphasized that the lexeme “کندا” (kondâ) could be a synonym of the word “وخشور” (vâkhshur) which means “prophet”.<sup>29</sup> As a result, the study of dictionaries shows that the lexeme “kondâ”, which is mostly used for “priest”, “fortune teller” and “scientists who tell about the unseen”, is considered one of the important professions in the socio-cultural life of the peoples who believe in the ancient Zoroastrian religion. The words “کاهن” – “kâhen” (priest), “فال بین” – “Falci” (fortune teller), “فیلسوف” – “filsuf” (philosopher), and “جادوگر” – “jâdugâr” (witch) specified among the meanings of the lexeme “کندا” (kondâ) also exist in the Azerbaijani language.

وچرگر – به معنی مفتی باشد.

**Meaning: “Vâchârgâr”** – This word means “Mofti”.<sup>30</sup>

“Vâchârgâr”, which is considered one of the very ancient spiritual-religious professional names, is a person who gives judgment on religious issues. The equivalent of this profession, which is of exceptional importance from a sociolinguistic and sociocultural point of view in the

24 Nafisi, *Nizâm al-Atibbâ*, Volume II, 730.

25 Muhammad, *Sihâhul-Furs*, 27.

26 Muhammed Moin, *A Persian Dictionary*, (Tehran: Adna Publishing House, 2003), 709.

27 Nafisi, *Nizâm al-Atibbâ*, Volume III, 2845.

28 Muhammad Husayn, *Borhân-e Qâte*, 1704.

29 Dehkhodâ, *Loghatnâme-ye Dehkhodâ*, Volume XII, 18621.

30 Muhammad, *Sihâhul-Furs*, 119.

Islamic religion means "مفتی" (mofti).<sup>31</sup> In the dictionary of Ali Akbar Dehkhodâ, this lexeme is explained as having the meaning "a person who gives judgments related to religious topics".<sup>32</sup>

In the "*Borhân-e Qâte*" dictionary, more precise information about this lexeme was given and it was noted that it is a word of Pahlavi origin. In the religion of Zoroastrianism, the word "وَجْر" (vâcâr) has been used in the sense of "religious order". Despite having the same meaning, the Arabic word "مفتی" (mofti) and the Pahlavi word "وَجْر" (vâcâr) are terms from different religions. Since the name of one of the holy books of the Zoroastrian religion was "وَجْر كَرْت" (vâcâr-kârt), the people who have given religious judgments based on this book were called "وَجْر گَر" (vâcâr-gâr). Ibrahim Purdavud provides information about the "وَجْر كَرْت" (vâcâr-kârt) in his book – "*Khorde Avestâ*" ("The Little Avestâ"). He has distinguished that the title of the book comprises the words "وَجْر" (a short word) and "كَرْت" (chapter). The author has stated that this book consists of narratives and religious discourses about Zoroastrianism.<sup>33</sup> This lexeme is described as having the shape of "وَجْر اَش" (vâcârâsh) in the "*Avestâ*", which is regarded as the holy book of the Zoroastrian religion. The "*Avestâ*" dictionary highlights the importance of pointing out that the Pahlavi word "وَجْر گَر" (vâcâr-gâr) means "گزارشگر" (gozârêshgâr) – "reporter" in Avestân. The original form of the word "گزارش" (gozârêsh) – "report" was developed in the form of "وَجْر اَش" (vâcârâsh). In later times, the word "Wâzir", which is considered one of the highest positions of the state in Arabic, was also derived from the word "وَجْر" (vâcâr).<sup>34</sup>

One of the professional names linked to the field of science in the Sihâhul-Furs dictionary is the word "*Mishnâh*" related to Judaism. This old word is characterized as follows in the dictionary:

میشنه – معلم جهودان بود.

**Meaning:** "*Mishnâh*" was a teacher in the Yiddish language."<sup>35</sup>

The "*Mishnâh*", written by Rabbi Yehuda HaNasi, one of the most famous figures of the Jewish people, consists of information about the laws and rules in the first part of the Talmud, the holy book of the Jewish people. The origin of the word "*Mishnâh*" in Hebrew is based on the word "*Shânâ*", which means "learning by repetition". The rabbis later looked more closely at the book "*Mishnâh*" which is essentially a summary of the penal rules that exist in the religion of Judaism, and it also sparked the development of the book "*Gemârâ*" which is a commentary on it. The main reason why Eastern linguists use the word "*Mishnâh*" in their dictionaries to mean a Jewish teacher is that this book consists mostly of questions and answers among Jewish religious scholars.<sup>36</sup>

31 Muhammad, *Sihâhul-Furs*, 119.

32 Dehkhodâ, *Loghatnâme-ye Dehkhodâ*, Volume XV, 23133.

33 Ibrahim Purdavud, *Khorde Avestâ (The Little Avestâ)*, (Tahran: Zartoshtian Publishing House, 1976), 80.

34 Dehkhodâ, *Loghatnâme-ye Dehkhodâ*, Volume IV, 2258.

35 Muhammad, *Sihâhul-Furs*, 290.

36 Steven Katz, *Judaism*, Volume IV, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 369-403.

Therefore, later on, the word “*Mishnâh*” was used more in the sense of a wise person or teacher.

### Scientific Professions

Since ancient times, humans have used numerous different methods to convey their ideas and thoughts to people in society. Scientists initially imparted their scientific knowledge to a group of people orally, however, this practice led to the obliteration of ancient sciences over time. However, it should be emphasized that the discovery of writing enabled the dissemination of ancient knowledge, scientific discoveries, and information to a wider audience. As a result of this discovery, numerous scientific concepts emerged, scientific knowledge became more systematized, and people with different levels of knowledge gained more authority in society. Intellectuals who contributed to a society’s advancement worked in scientific fields and produced numerous scientific works to spread science. Dictionaries are very valuable sources in terms of researching discoveries, ideas that guide history, and special terms of scientific professions that are the product of the minds of scientists dealing with different fields of science. The following words are related to scientific careers in the “*Sihâhul-Furs*” dictionary:

دبیر – نویسنده باشد.

**Meaning:** “**Dabîr**” – “It means the secretary.”<sup>37</sup>

“Dabîr” is mentioned in the “*Sihâhul-Furs*” dictionary as one of the names of ancient scientific professions. Even though the dictionary does not provide a comprehensive explanation for this word, we can learn more about this profession by researching other ancient dictionaries. The “*Borhân-e Qâte*” dictionary gives a little more information about the “dabîr” profession. The definition of this word in the “*Borhân-e Qâte*” dictionary is as follows:

دبیر – محرر، کاتب، منشی و دفتر نویس می باشد.

**Meaning:** “It means writer, editor, scribe and secretary.”

According to the “*Borhân-e Qâte*” dictionary, it is known that the word “debir” used in the “*Sihâhul-Furs*” dictionary actually means “secretary”.<sup>38</sup> In the “*Sihâhul-Furs*” dictionary, the term “دبیر” – “débîr” (writer) has the same meaning as “محرر” – “mohârrér” - (scrivener), “منشی” – “monshi” – (secretary), “کاتب” – “kâtéb” – (author). The most accurate information about the profession of “دبیر” – “dabîr” – (secretary) is given in the dictionary of Ali Akbar Dehkhodâ. He has characterized this historic profession as follows in the dictionary “*Loghatnâme-ye Dehkhodâ*”:

دبیر – نویسنده، منشی، پناغ، کاتب، ادیب، قلمزن می باشد. کسی که با سواد است و خط دارد.

According to A. Dehkhodâ’s explanation, the term “Dabîr” was also known as “پناغ” (Pénâgh), and it was used to describe a person with beautiful handwriting. In the following paragraph, A. Dehkhodâ continued his explanation regarding the lexeme “پناغ” – “Pénâgh”:

37 Muhammad, *Sihâhul-Furs*, 104.

38 Muhammad Husayn, *Borhân-e Qâte*, Volume II, 1042.

در یکی از رساله های معتبره بنظر آمده که دبیر در اصل «دوبیر» بود. «بیر» به معنی حافظه است و منشی هم صاحب دو حافظه نظم و نثر میباشد و نزد بعضی دبیر بفتح معرب همین دوبیر است. متأخران عجم که بعرب آمیخته «واو» را به «باء» بدل کردند. در بعضی شروح انوری گفته که دویر در اصل دوویر بوده یعنی صاحب دو ادراک و دو حافظه چه او را دو ادراک باید یکی برای جمع کردن معانی در دل و دیگر برای جمع حروف بقلم، بخلاف دیگران که یک ادراکشان بسنده است. منشی هم صاحب دو حافظه نظم و نثر می باشد. دبیر و دوویر نویسنده نامه و در اصل «دوبیر» و «دوویر» بوده و «ویر» به معنی حافظه است. یعنی آنکه حافظه تازی و پارسی دارد. «ویر» را به معنی «دانش» هم گفته اند. در فارسی «ویر» به معنی فهم و ادراک و حافظه بود. صاحب این حال را تندویر و تیزویر گفته اند، به معنی تیزدانش، تند ادراک و زیرک...

این واژه با همه قدمتی که دارد یادگیری از قوم سومر است و از بن و اصل «دوب» که در آن زبان به معنی لوحه و خط است گرفته شده و سپس از سومر به اکد رسیده است و از این زبانها به آرامی نیز آمده و سپس وارد زبان عربی شده است.

**Meaning:** "One of Ali Akbar Dehkhodâ's authoritative records has mentioned that the word "dabîr" actually means "دوبیر". The word "bîr" which means memory, denotes that the scribe has two memories in the fields of poetry and prose. According to some Arabic sources, the lexeme "débîr" and "دوبیر" are the same words. In the Persian language, which was later adapted to Arabic, the letter "و" (vé) was replaced by "ب" (be). According to some commentaries of Muhammad Anwari, the term "dâvîr" truly refers to a person who, in contrast to others, possesses two senses and two memories. One of these memories is for comprehending meanings and another for recording them. The scribe also has two memories for verse and prose. "débîr" or "دوبیر" was a term used in the past to refer to a letter writer. In this context, a person who was fluent in Persian and Arabic was referred to as "vîr". In the Persian language, "vîr" has been utilized in the meanings of "cognition", "knowledge" and "memory". In the Persian language, people with this kind of memory were referred to as "tondvîr", "تندویر", "tîzvîr", and "تیزدانش", "tîzdânesh", which mean "sharp-witted", "rapid comprehension", and "insightful". This word is a relic of the Sumerian people with all its antiquity. The roots of "Dubér" in Sumerian were "dub", which means "board," and "ér" which means "line." This word eventually made its way into Akkadian from Sumerian, and later into Aramaic and Arabic."<sup>39</sup>

The word "dabîr", which entered other national languages from the ancient Sumerian language, has been used for people distinguished by their special influence and intelligence in society since ancient times. Because of this, the word "debir" is still often used and has a variety of connotations in the present Persian language. As an example, it can be noted that currently in Persian, a school is called "دبیرستان" (dabîrestan). In the modern Persian language, the word "dabîr" meaning "secretary" has also been able to maintain its existence. In the modern Persian language, the lexeme "dabîr" is used as a political term in fields such as science and culture. As can be seen from the following examples, "دبیر علمی" (dabîr-e elmi) (Scientific Secretary), "دبیر کنفرانس علمی" (Dabîr-e Konferans-e Elmi) (Secretary of the Scientific Conference), "دبیر کل سازمان ملل متحد" (Dabîr-e Kollé Sâzémân-é Mélé-é Mottéhéd) (UN Secretary-General), etc., the word "secretary" is widely used in scientific, political and social fields.

39 Dehkhodâ, *Loghatnâme-ye Dehkhodâ*, Volume VII, 10473.

## Artistic Professions

Eastern peoples, who have made significant contributions to the history of world culture, are renowned around the world for their own styles of music, art, and architecture. Therefore, the study of various professional activities related to the fields of culture and art of Eastern peoples may be attractive for the science of world cultural studies. The “*Sihâhul-Furs*” dictionary, which is of special importance for the study of the culture of the Eastern peoples, contains information about the professional activities of people working in the fields of art, along with other professions. Lexemes belonging to architectural and musical professions mentioned in the dictionary are as follows:

رازيجز – سرگل کاران باشد و بتازی به آن “طیان” و “بنا” می گویند.

**Meaning:** “Râzicez” was the head of the workers which was known in Arabic as Tâyyân and Bânnâ”.

The word “رازيجز” – “Râzicez” is one of the historical occupations included in the “*Sihâhul-Furs*” dictionary.<sup>40</sup> In the dictionary of Ali Akbar Nafisi, the lexeme – “راز” – “Râz” has synonyms such as “گلکار” – “gelkâr” – (bricklayer), and “مہتر بنایان و معماران” – “Mehtere bânnâyân ve memâran” – (assistant of architect and builder).<sup>41</sup> As may be inferred from the records, the owners of this profession were primarily involved in helping architects or builders build dwellings out of “mud” and “clay”. In Muhammad Moin’s dictionary the definition of “Râz” also is given as “a person engaged in building”.<sup>42</sup> According to A. Dehkhodâ’s dictionary this lexeme has been used in the meaning of “master” or “architect”.<sup>43</sup>

رامشگر – به معنی سرود گوی و مطرب باشد.

**Meaning:** “Râmeshger” – “It means to be a singer and musician.”

One of the ancient occupations listed in the “*Sihâhul-Furs*” dictionary is “رامشگر” – “râmeshger”, which has been rendered as “musician” or “singer”.<sup>44</sup> According to the Muhammad Moin dictionary the lexeme “رامش” – “râmesh” has been noted as a synonym with “ساز” – “sâz” or “نوا” – “nevâ” which means “musical instruments”.<sup>45</sup> In the “غیاث اللغات” – “*Ghiyâs al-loghât*” dictionary compiled by Muhammad Ghiyâsâddin bin Jamaledin, the definitions of “نغمه” – “neghme” and “سرود” – “sorud” both include reference to the term “رامش” – “râmesh” (music).

## Conclusion

In an article titled “*Occupations Mentioned In The Sihâhul-Furs Dictionary*”, lexemes related to the military, religious-spiritual, scientific and artistic sections have been researched.

40 Muhammad, *Sihâhul-Furs*, 126.

41 Nafisi, *Nizâm al-Atibbâ*, Volume III, 1608.

42 Moin, *A Persian Dictionary*, 724.

43 Dehkhodâ, *Loġhatnâme-ye Dehkhodâ*, Volume VIII, 11704.

44 Muhammad, *Sihâhul-Furs*, 105.

45 Moin, *A Persian Dictionary*, 727.

The article looked into the names of professions' origins and their usage contexts. Research has been done on the past and present of the profession names listed in this article. Most of the professions mentioned in the article are forgotten today. The usage areas of some of these professions have also changed. The words "Débir" and "Wâzîr" can be examples of this.

There are lexemes belonging to different languages in the "*Sihâhul-Furs*" dictionary. The examination of the Turkish-origin word "yézék" in the military terms section, the Pahlavi-origin word "débir" in the scientific terms section, the Hebrew-origin word "*mishnâh*" in the religious and spiritual terms section, and the Arabic-origin Tâyyân and Bânnâ in the artistic terms section may be indicative of it.

Old dictionaries such as "*Borhân-e Qâte*", "*Farhang-i Jahângîrî*" and "*Ghiyâs al-loghât*" which were written in the Middle Ages, also modern dictionaries like that "*Loghatnâme-ye Dehkhodâ*", "*Nizâm al-Atibbâ*", and "*Omid*" and "*Moin*" were used for writing the article. The article used more than the "*Loghatnâme-ye Dehkhodâ*" dictionary because Ali Akbar Dehkhodâ discovered and researched one of the five remaining manuscript copies of the "*Sihâhul-Furs*" dictionary. Therefore, the words present in the dictionary "*Sihâhul-Furs*" have been studied in depth by Ali Akbar Dehkhodâ in the "*Loghatnâme-ye Dehkhodâ*" dictionary.

---

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir.

---

## References/Kaynakça

- Dehkhoda, Ali Akbar. *Loghatnâme-ye Dehkhoda*. II. Chief Editors Mohammad Moin and Jafar Shahidi. Tehran: Tehran University Publishing, 1998.
- Dehkhoda, Ali Akbar. *Loghatnâme-ye Dehkhoda*. IV. Chief Editors Mohammad Moin and Jafar Shahidi. Tehran: Tehran University Publishing, 1998.
- Dehkhoda, Ali Akbar. *Loghatnâme-ye Dehkhoda*. VII. Chief Editor Moin.M. Tehran: Tehran University Publishing, 1998.
- Dehkhoda, Ali Akbar. *Loghatnâme-ye Dehkhoda*. VIII. Chief Editor Moin.M. Tehran: Tehran University Publishing, 1998.
- Dehkhoda, Ali Akbar. *Loghatnâme-ye Dehkhoda*. XV. Chief Editor Moin.M. Tehran: Tehran University Publishing, 1998.
- Nafisi, Ali Akbar. *Nizâm al-Atibbâ*. I-IV. Tehran: Kekabforoushi-ye Khayyam, 1976.
- Explanatory Dictionary of the Azerbaijani Language*. I, Baku: East-West Publishing House, 2006.
- Explanatory Dictionary of the Azerbaijani Language*. II, Baku: East-West Publishing House, 2006.
- Explanatory Dictionary of the Azerbaijani Language*. IV, Baku: East-West Publishing House, 2006.

- Jafarov, Nizami. *Ancient Turkish Literature*. Baku: Azatam Publishing House, 2004.
- Muhammad Husayn bin Khalaf Tabrizi. *Borhân-e Qâte*. I-II, Tehran: İbn Sina Publishing House, 1964.
- Muhammad ibn Hindushah Nâkhchivânî. *Sihâhul-Furs*. Chief Editor: Taati. A, Tehran: Bongahe Tarjoma Ve Nashre Ketab Publishing House, 1976.
- Moin, Muhammed. *A Persian Dictionary*. Tehran: Adna Publishing House, 2003.
- Omid, Hasan. *Omid Dictionary*. Tehran: Rahe Roshd Publishing House, 2011.
- Maḥmūd ibn Husayn ibn Muhammad Kāšgarî. *Dīwān Lughāt al-Turk*. III, Chief Editor Asgar.R, Baku: Ozan Publishing House, 2006.
- Mir Jâmâlâddin Husayn Inju Shirazi, *Farhang-i Jahângîrî*. II, Chief Editor: Afifi.R, Mashhad: Mashhad University Printing House, 1981.
- Purdavud, Ibrahim. *Khorde Avesta (The Little Avesta)*. Tahran: Zartoshtian Publishing House, 1976.
- Katz, S. Judaism. IV, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Jâmâlâddin, M. *Ghiyâs al-loghât*. I, Chief Editor: Dâbirsiyâghi.M, Tehran: Kanun-e Marifat Publishing House, 1984.





## سليقة العربي في العصر الجاهلي

### Saliqa in Classical Arabic During the Jahiliyyah Era

#### İslamiyet Öncesi Dönemde Araplarda Salika

Omar Aadeb Shaker JNAIDI<sup>1</sup> 



#### المخلص

يُتداول مصطلح السليقة على ألسنة الدارسين للغة العربية كثيرا، فيقال: إنه يتكلم اللغة العربية عن سليقة، وقد كان المعتقد السائد عن مفهوم السليقة في اللغة العربية الفصحى أنها إجابة استعمال اللغة العربية الفصحى وإنتاجها بشكل طبيعي ودون شعور من المتكلم بخصائص كلامه. ولم يزل العرب ينطقون العربية على سجيبتهم وسليقتهم قبل الإسلام، وفي صدره، وكان اللسان العربي نقيًا لا يدخل إليه الخلل ولا يتطرق إليه اللحن والزلل، ينطق العربي لغته صحيحة دون معرفة بالقواعد التي استحدثت فيما بعد لضبط النطق، وكان يلجأ إليها غير الفصحاء لتقويم سنتهم حين انتشر الإسلام واختلط العرب بغيرهم من الأمم، فسرى على الألسنة الخطأ والتحريف.

ومن خلال النظر في مفهوم السليقة العربية واستعمالها عند القدماء والمحدثين ظهرت بعض التساؤلات التي تحتاج إلى الكثير من الإجابات والإيضاحات: فما هي السليقة؟ وهل هي أمر غامض أو سحري موقوف على الجنس العربي؟ وإذا لم تكن كذلك: فكيف توجد؟ وهل تكتسب بتعلم قواعد النحو وبالمران والتدريب؟ وما دليل وجود السليقة؟ وما سبب فساده؟ وهل يخطئ السليقي؟ وهل السليقة اللغوية بمفهومها عند القدماء والمحدثين تنطبق على اللهجات أم على اللغة الفصحى؟ وبمعنى آخر: هل سليقة العربي كأنثة في اللغة الفصحى أم في لهجته المحلية التي يستعملها في حياته اليومية ومع عائلته ومجتمعه الذي يعيش فيه؟ وهل كانت العربية الفصحى هي السليقة الوحيدة لكل العرب في زمن الفصحى التي نزل بها القرآن وقعد لها النحاة؟ وإذا لم تكن كذلك وكانت اللغة العربية هي مجموعة من اللهجات؛ فهل السليقة اللغوية كانت أيضا مجموعة من السلانق؟ تلك الأسئلة والاستفسارات أثارها في نفسي اشتغالي بهذه المسألة. وأمل في هذا البحث أن أوفق في الإجابة عنها أو عن بعض منها متبعا لمنهج الوصفي والتحليلي الذي يقوم باستعراض النصوص وتحليلها سعيا للوصول إلى النتائج.

الكلمات المفتاحية: السليقة، اكتساب اللغة، علماء اللغة العربية القدماء، اللغة الفصحى، اللهجات

#### Öz

“Salika” terimi, Arap dili araştırmaclarının dillerinde çokça dolayır ve denilir ki: O Araçayı salıkadan konuşur. Klasik Arap dilinde salika kavramı hakkında hâkim olan inanç, klasik Arap dilini kullanma ve onu doğal olarak, konuşmacının konuşmasının özelliklerini hissetmeden üretme yeteneğidir. Araplar, hem İslamiyetten önceki hem de sonraki dönemde Araçayı kendilerine özğü üslupları ve salikalalarıyla konuşmuşlardır. O zamanlar Arap lisani özdü, ona kusur ve galatlar bulaşmamıştı. Araplar, ileriki dönemde telaffuz düzgünleştirmek için geliştirilen kuralları bilmeden dilini doğru konuşurdu. O kurallara, İslamıyay yayılıp Araplar diğer milletlere karıştıktan sonra dillerini doğrultmak isteyen fahiş olmayanlar sığınırdı. Bu yüzden lisana hata ve galat bulaştı.

Araçça salikat kavramının eski ve modern dil âlimleri tarafından kullanımına bakıldığında, birçok cevap ve açıklama gerektiren bazı sorular ortaya çıkar: Salika nedir? Arap ırkına has gizemli ve büyüü bir mesele midir? Eğer öyle

<sup>1</sup>Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye

ORCID: O.A.S.J. 0000-0002-0779-8866

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Omar Aadeb Shaker Jnaidi (Dr. Öğr. Üyesi),  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim  
Dalı, Çanakkale, Türkiye  
E-posta: omar-j-1995@hotmail.com

**Başvuru/Submitted:** 12.12.2022  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
30.01.2023  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
14.02.2023  
**Kabul/Accepted:** 15.02.2023

**Atf/Citation:** Skaler Jnaidi, Omar Aadeb.  
“Saliqa in Classical Arabic During the Jahiliyyah  
Era.” *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental  
Studies* 42 (2023), 271-292.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1218156>



değilse nasıl ortaya çıkmıştır? Dilbilgisi kurallarını öğrenerek ve pratik yaparak mı kazanılır? Varlığının kanıtı nedir? Bozulmasının sebebi nedir? Salika sahibi hata yapar mı? Luğavi salika, eski ve modern âlimlere göre lehçelere mi yoksa fasih dile mi uygulanır? Başka bir deyişle Arap'ın salikası, fasih Arapçada mıydı yoksa günlük hayatında, ailesi ve içinde yaşadığı toplumda kullandığı yerel lehçede miydi? Fasih Arapça, Kur'ân'ın indiği ve nahiv âlimlerinin baz aldığı fasih Arapça döneminde Arapların tek salikası mıydı? Öyle değilse ve Arapça o zamanlar bir lehçeler grubu ise luğavi salika da bir salikalar grubu muydu? Söz konusu bu makalede de bu tür sorulara cevap vermeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Salika, Dilin kazanılması, Eski Arap Dilbilimcileri, Fasih Arapça, Lehçeler

## ABSTRACT

*Saliqa* is an Arabic term that means "inherence" and is used often among learners of the Arabic language, who will say, "He speaks Arabic by *saliqa*." The prevailing belief about the concept of *saliqa* in the classical Arabic language involves proficient usage and natural production of the classical Arabic language where speakers do not understand the characteristics of their speeches. Arabs still spoke Arabic by *saliqa* during the Jahiliyyah (pre-Islamic) and early Islamic eras. Long ago, the Arabic tongue was pure and had no place for defects or linguistic mistakes; Arabs spoke their language correctly without knowing any of the rules that would be developed later to guide pronunciation. Those rules would be used once Islam spread and Arabs mixed with other nations by those who were not fluent in Arabic in order to correct their tongue, and this led to the spread of errors and distortions in the language.

By examining the Arabic concept of *saliqa* and its use by ancient and modern Arab speakers, some questions emerge that need answers and many clarifications. What is *saliqa*? Is it a mysterious or magical matter confined to the Arab race, and if not, how does it occur? Can *saliqa* be gained by learning grammar rules and practicing? What is the evidence for the existence of *saliqa*? What is the reason for its corruption? Does a *saliqi* [someone who speaks Arabic by inherence] make mistakes? Does the ancient and modern linguistic conceptualization of *saliqa* apply to dialects or just to the classical language? In other words, does an Arab's *saliqa* occur in regard to classical Arabic or to the local dialect used in one's daily life with family and the society in which one lives? Was classical Arabic the only language for all Arabs in the time of classical Arabic when the Qur'an was revealed, after which grammarians set rules for it? Or if not and the Arabic language was a group of dialects, then was linguistic *saliqa* also a group of *saliqas*?

These questions and inquiries arose in my mind while working on this issue. I hope to succeed in answering them in this research.

**Keywords:** *Saliqa*, Language Acquisition, Ancient Arabic Linguists, Classical Language, Dialects

## EXTENDED ABSTRACT

*Al-Saliqa* means the language of vocal intensity, with such a person being said to speak Arabic by *saliqa* [inherence] rather than by learning. In the early days of Islam, *saliqi* was the term used to refer to a Bedouin who spoke the language inherently as well as to refer to one who recites the Qur'an. As such, *saliqa* implies acquiring the language in childhood from the environment in which one grows up naturally and inherently without inculcation, teaching, or training, with the speaker progressing in one's speech according to one's nature, producing speech naturally.

After the era ended in which the Arabic language had been acquired naturally and inherently, the ability to use a language was able to be obtained by learning and exerting hard effort.

Some modern Arabic grammarians believe *saliqa* to be closely related to the ancient roots

of the Arabic race when a non-Arab could not have learned Arabic even if they had been born and raised in an Arab environment. On the other hand, other modern Arabic grammarians absolve the classical Arabs of this claim. The truth is that the issue was not one of bigotry; rather, the issue is due to the early Muslim Arabs' fear that religion would disappear alongside the Arabic language upon the Arabic tongue becoming corrupted due to Arabs mixing with non-Arabs, as the Qur'an had been revealed in the Arabic language. The reality of the situation at that time was no pure Arabic actually existed to be preserved from corruption except for those who could speak Arabic by *saliqa*, those who'd remained isolated and had not mixed with non-Arabs. Therefore, the classical Arab grammarians find no other way but to take the language from Arabs and not non-Arabs.

Also similar to other languages, the Arabic language is acquired from the social environment in which one grows up by training and practicing during the stages of their development. Ibn Jinni believed that the society in which one lives protects the learner who violates the words of the language from deviation and aberration. No dispute exists anymore today as to whether language acquisition is an instinctive phenomenon or an acquisition from the social environment. All researchers agree that language is acquired; they just disagree about whether language acquisition is aided by an inherited linguistic predisposition or not or how much of an impact this innate predisposition, if it really exists in a child at birth, actually has on language acquisition.

Among the characteristics of the *saliqi* is that they notice naturally what a non-*saliqi* does not notice due to the long discussions and listening they've been exposed to. The words of a *saliqi* are easy to say, yet the *salaqi* speaks with eloquence. And neither a *saliqi* nor the *salaqi*'s tongue would not be able to deviate from the language or its specific structures, even if they wanted to.

The ancient Arab grammarians attributed the cause of the corruption of an Arab's speaking by *saliqa* to the length of time spent with non-Arabs. Furthermore, they linked isolation to an Arab's ability to speak Arabic by *saliqa*, making this connection based on their scientific foundations in setting the rules of the Arabic language.

Ibn Faris and Ibn Jinni believed that poets could make mistakes. Abu Ali al-Farsi attributed the reason why a *saliqi* made mistakes to be due to the fact that they had no references to review nor laws to hold fast to; instead, their nature controlled what they uttered. As for al-Azhari, he did not deny that pure Arabs could make some small mistakes. Some modern people believe that a *saliqi* can make a mistake. However, Ibrahim Anis believed that no native speaker of the Arabic language who spoke it by *saliqa* could make a mistake in speech regarding the basics of the language without realizing that a mistake had been made.

The words of Ibn Hisham who said, "Arabs used to recite each other's poetry, and each spoke according to his innate character" clearly shows that he believed an Arab's *saliqa* to only be in regard to dialect. One of the moderns saw that if an Arab lived among common Arabs

in language, his *saliqa* would be colloquial. In addition, Abd al-Qadir al-Maghribi believed that the colloquial Arabic, like the Bedouin Arabic, were both dominated by dialect due to the influence from their environment and upbringing. I also see that the *saliqi* in our Arab societies nowadays to speak the colloquial Arabic language, which branches out into a group of colloquial Arabic dialects in every Arab country as the language that people can pronounce more easily without affectation. Accordingly, the standard Arabic language today does not have *saliqa* because modern Arabic is acquired through learning, training, and affectation.

A group of contemporaries also view Classical Arabic to not be the Arabic by *saliqa* as spoken by the Arabs in the pre-Islamic era; however, others view the Classical Arabic in the pre-Islamic era to be identical to the commoners' Arabic and thus to be Arabic spoken by *saliqa*. Some modern grammarians have followed this view, including Muhammad al-Habbas, who considered the linguistic mistakes that occurred among Arabs during the pre-Islamic era to have been simple, such as the slips of the tongue that occur to people speaking Arabic by *saliqa* colloquially. However, the majority of Arabs did not use to make linguistic mistakes in their speech. I see that the origin of the topic is due to what modern scholars have raised concerning all languages to have two levels of expression: the level of daily life and the level of the common literary language that is used in poetry and literature. Whoever views the existence of only one level in the pre-Islamic era (i.e., classical Arabic) went with the fact that an Arab who spoke Arabic by *saliqa* spoke classical Arabic, and whoever viewed the existence of two levels went with the fact that an Arab who spoke Arabic by *saliqa* was speaking Arabic in the dialect used in their tribe.

## المقدمة

1. معنى السليقة  
1.1. لغة

السُّلُوقُ: شِدَّةُ الصَّوْتِ، و(سُلُوقٌ) لُغَةٌ فِي (صَلُوقٍ) أَي صَاحٍ. وَمِنَ السُّلُوقِ رَفَعِ الصَّوْتِ قَوْلُهُمْ: حَاطِبِ مِسْلُوقٍ. وَسَلَّقَهُ بِالْكَلامِ سَلَقًا إِذَا آذَاهُ، وَهُوَ شِدَّةُ الْقَوْلِ بِاللِّسَانِ. وَفِي التَّنْزِيلِ: سَلَّقُوكُم بِالسِّنَةِ جَدَادٍ، أَي بِالْعَوَا فِيكُمْ بِالْكَلامِ وَخَاصِمُوكُمْ فِي الْعُنَيْمَةِ أَشَدَّ مَخَاصِمَةً وَأَبْلَغَهَا. وَالسُّلُوقُ: الضَّرْبُ. وَسَلَّقَهُ بِالسُّوْطِ وَمَلَقَهُ أَي نَزَعَ جِلْدَهُ. وَسَلَّقَ الْبَيْضَ وَالْبَقْلَ وَغَيْرَهُ بِالنَّارِ: أَغْلَاهُ. وَالسَّلَاقُ: مَا سَلِقَ مِنَ الْبُقُولِ. وَالسُّلُوقُ الْمُسْتَوِي اللَّيْنُ مِنَ الْأَرْضِ، وَالْمَكَانُ الْمُطْمَئِنُّ بَيْنَ الرَّبُوتَيْنِ يَنْقَادُ، وَالْجَمْعُ أَسْلَاقٌ وَسَلْقَانٌ وَسَلْقَانٌ وَأَسَالِقُ. وَالسُّلُوقُ: بَقْلَةٌ. السُّلُوقُ النَّبْتُ الَّذِي يُؤْكَلُ. وَسَلَّقَهُ سَلَقًا وَسَلَقَاهُ: طَعَنَهُ فَأَلْقَاهُ عَلَى جَنْبِهِ. يُقَالُ: طَعَنْتُهُ فَسَلَقْتُهُ إِذَا أَلْقَيْتَهُ عَلَى ظَهْرِهِ. وَأَسَلَّقْتِي: نَامَ عَلَى ظَهْرِهِ. يُقَالُ: اسَلَّقْتِي بِسَلْقِي اسَلْقَاءً. وَسَلَّقَ الْمَرْأَةَ وَسَلَقَهَا إِذَا بَسَطَهَا ثُمَّ جَامَعَهَا. وَالسُّلُوقُ: الصَّعُودُ عَلَى حَاوِطِ أَمَلَسَ. وَسُلُوقٌ: أَرْضٌ بِالْيَمَنِ، وَالْكَلابُ السُّلُوقِيَّةُ: مَنْسُوبَةٌ إِلَيْهَا. وَالسُّلُوقِيَّةُ: الطَّبِيعَةُ وَالسَّحِيَّةُ. وَالسُّلُوقِيَّةُ: طَبَعُ الرَّجْلِ. وَيُقَالُ إِنَّهُ لَفَاجِرُ السُّلُوقِيَّةِ أَي الْخَلِيقَةِ وَالطَّبِيعَةِ وَجَمَاعِهَا السَّلَاقُ مِثْلَ الْخَلَاقِ. وَإِنَّهُ لَكَرِيمُ السُّلُوقِيَّةِ أَي الطَّبِيعَةِ.<sup>2</sup>

## 2.1. رجل سليقي

وَفَلَانٌ يَفْرَأُ بِالسُّلُوقِيَّةِ أَي بِطَبِيعَتِهِ لَيْسَ بِتَعْلِيمٍ، وَيُقَالُ فَلَانٌ يَتَكَلَّمُ بِالسُّلُوقِيَّةِ؛ أَي: بِطَبِيعِهِ لَا عَن تَعَلُّمٍ، وَقِيلَ: بِالسُّلُوقِيَّةِ أَي بِطَبِيعِهِ الَّذِي نَشَأَ عَلَيْهِ وَوَلَعْتِهِ.<sup>3</sup>

وربط الأز هري وابن سيده القراءة بالسليقة بالقرآن: يقول الأز هري: «فلان يقرأ بالسليقة المعنى: أن القراءة مأثورة لا يجوز تعديها، فإذا قرأ البدوي بطبعه ولغته ولم يتبع سنة القراءة قيل هو يقرأ بالسليقة»<sup>4</sup>. ويقول ابن سيده: «وقالوا سليقي للرجل يكون من أهل السليقة وهو الذي يتكلم بأصل طبعه ولغته ويقرأ القرآن كذلك وأظنه من الأعراب الذين لا يقرؤون على سنة ما يقرؤه القراء وعلى طبع القراء ويقرأ على طبع لغته»<sup>5</sup>. وربط اللبث والعيني السليقة بالإعراب: فالسليقي من الكلام ما لا يتعاهد إعرابه، وهو في ذلك فصيح بليغ في السمع عنور في النحو. والسليقي من يتكلم بسليقته معرباً من غير تعلم<sup>6</sup>.

## 3.1. اصطلاحاً

السليقة هي اكتساب اللغة في مرحلة خاصة من حياة الإنسان وهي مرحلة الطفولة<sup>7</sup>. وهي التعلم غير المباشر، الذي

- 1 محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ، ج10، 159-163. محمد بن أحمد بن الأز هري الهروي، تهذيب اللغة، المحقق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ج8 (٢٠٠١)، 309. أحمد بن فارس الرازي، مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، ج3 (1399هـ - 1979م)، 96-97.
- 2 ابن منظور، لسان العرب، ج10، 161. الأز هري، تهذيب اللغة، ج8/309. ابن فارس، مقاييس اللغة، ج96-97/3. أبو زيد الأنصاري، النوادر في اللغة، تحقيق ودراسة: الدكتور محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، 581. أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، المخصص، المحقق: خليل إبراهيم جفال، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، ج1/232-231. يعقوب بن إسحاق ابن السكيت، كتاب الألفاظ، المحقق: د. فخر الدين قباوة، لبنان: مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، 116.
- 3 ابن منظور، لسان العرب، ج10، 161. الأز هري، تهذيب اللغة، ج8/309. ابن سيده، المخصص، ج4/232-231. ابن السكيت، كتاب الألفاظ، 116.
- 4 الأز هري، تهذيب اللغة، ج8/309.
- 5 ابن سيده، المخصص، ج4/162.
- 6 الأز هري، تهذيب اللغة، ج8/309. بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني، المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، تحقيق: أ. د. علي محمد فاخر، أ. د. أحمد محمد توفيق السوداني، د. عبد العزيز محمد فاخر، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ج4/2059.
- 7 تمام حسان، مقالات في اللغة والأدب، القاهرة: عالم الكتب، ط1، 1427-2006م، 325.

يكتسب فيه المرء من بيئته التي ينشأ فيها خصائصها<sup>8</sup>. وهي الإنتاج اللغوي طبعاً وسجيةً دون تلقين أو تعليم<sup>9</sup>. وهي تعلم اللغة من المحيط في الصغر ودون معلم<sup>10</sup>. وهي التواصل بين أفراد القبيلة بإحدى اللهجات العربية الفصحى من بيئة محدودة، ومن غير تعلم ولا دربة. وهي استعمال لغوي وراثي، يسترسل فيه المتكلم لغته على سجيته وطبعه، من غير تعمد إعراب وتجنب لحن، أو هي توظيف سهل من غير معاناة أثناء عملية الأداء اللغوي. وهي عملية تواصلية من غير شعور أو إدراك لقواعد اللغة المستعملة<sup>11</sup>. وهي إحساس متمكن في نفوس العرب، به يركون الصواب من الخطأ والكلام الصحيح من الكلام الفاسد، والمستقيم منه من المحال. وهي جبلية طبيعية في نفوسهم، عفوية في مداركهم، بها يتوصلون إلى الحقيقة الدلالية بدون مراجع مزبورة يعودون إليها، وإنما يشعرون بها وفق ذواتهم ومحيطهم، وحسهم اللغوي المشترك بينهم<sup>12</sup>.

## 2. إيجاد السليقة

توجد السليقة اللغوية بسامع الطفل للغة وتكرار هذا السماع إلى أن تتمكن من نفسه، ويكتسب الطفل هذا السماع في الصغر من الأسرة والقبيلة والبيئة والمحيط الذي ينشأ فيه، فهي عملية تواصلية من غير شعور أو إدراك منه لقواعد اللغة وجبلية طبيعية في نفسه، يقول ابن فارس في ذلك: «تؤخذ اللغة اعتياداً كالصبي العربي يسمع أبويه وغيرهما، فهو يأخذ اللغة عنهم على مر الأوقات»<sup>13</sup>.

فالاستماع عامل مهم في إيجاد السليقة، فهو أبو الملكات اللسانية كما قال ابن خلدون، يقول موضحاً كيف يكتسب الطفل اللغة: «فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم، يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم، كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها فيلقنها أو لا، يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك، ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة، ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم. هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل وتعلمها العجم والأطفال، وهذا هو معنى ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع، أي بالملكة الأولى التي أخذت عنهم، ولم يأخذوها عن غيرهم»<sup>14</sup>.

ويفرق ابن خلدون بين أخذ اللغة بالسليقة (التي يسميها ملكة) وبين أخذها تعلماً لقواعدها، يقول موضحاً الفرق بينهما: «ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها في التعليم»<sup>15</sup>. ثم يشرح هذه الفكرة بالتفريق بين الملكة وقوانين العربية فيقول: «والسبب في ذلك أن صناعة العربية إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة. فليست نفس الملكة، وإنما هي بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علماً ولا يحكمها عملاً ... وهكذا هو العلم بقوانين الإعراب مع هذه الملكة في نفسها. فإن العلم بقوانين الإعراب إنما هو علم بكيفية العمل، ليس هو نفس العمل. ولذلك نجد كثيراً من جهابذة النحاة والمهرة في صناعة العربية المحيطين علماً بتلك القوانين، إذا سئل في كتابة سطرين إلى أخيه أو ذي مودته، أو قصد من قصوده، أخطأ فيها الصواب، وأكثر من اللحن ولم يجد تأليف الكلام لذلك ... وكذلك نجد كثيراً ممن يحسن هذه الملكة، ويجيد الفنين من المنظوم والمنثور وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور ولا شيئاً من قوانين صناعة العربية»<sup>16</sup>.

8 فريد البيدق، «بين سليقة العامية وعدم تكلف الفصحى- النصف الغائب من القرآنية»، شبكة الألوكة، تاريخ الإضافة: 2015/6/29 ميلادي - 12/9/1436 هجري.

9 عبد الله الجهاد، «السليقة اللغوية بين ابن جني وتشومسكي»، التسامح، المجلد 2004، العدد 5 (31 ديسمبر/كانون الأول 2004)، الناشر وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - تاريخ النشر 31-12-2004، دولة النشر سلطنة عمان، 145.

10 محمد الحباس، «مفهوم الفصاحة عند النحاة العرب القدماء والمحدثين»، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، 4/84، 1013.

11 أحمد جلايلي، «السليقة اللغوية»، الأثر - مجلة الآداب واللغات - جامعة ورقلة - الجزائر، العدد الرابع - ماي-2005م، 297.

12 مصطفى بوجمالة، مفهوم السليقة اللغوية في التراث النحوي عند العرب - دراسة لسانية مذكورة معدة لنيل شهادة الماجستير، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية - وزارة التعليم العالي والبحث العلمي - جامعة الجزائر - كلية الآداب واللغات - قسم اللغة العربية وآدابها، 9.

13 أحمد بن فارس الرازي، الصحاح في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، الناشر: محمد علي بيضون، الطبعة الأولى 1418 هـ - 1997م، 39.

14 عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، حققها وقدم لها وعلق عليها عبد السلام الشادادي، الطبعة الخاصة في خمسة مجلدات، خزنة ابن خلدون - بيت العلوم والفنون والآداب، الطبعة الأولى، الدار البيضاء 2005، ج 3/250-251.

15 ابن خلدون، المقدمة، ج 3/ 261.

16 ابن خلدون، المقدمة، ج 3/ 261-262.

وبعد أن انتهى العهد الذي كانت تُؤخذُ اللغة فيه طبعا وسليقة حلتْ مرحلة جديدة كما في عصرنا، وكما كان الحال في عصر ابن خلدون، الذي يبين طبيعة الملكة عند أهل في عصره فيقول: «أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم، ومن كان منهم أبعد عن اللسان العربي كان حصولها أصعب عليه وأعسر، والسبب في ذلك ما يسبق إلى المتعلم من حصول ملكة منافية للملكة المطلوبة، ما سبق إليه من اللسان الحضري الذي أفادته العجمة حتى نزل بها اللسان عن ملكته الأولى إلى ملكة أخرى هي لغة الحضرة لهذا العهد»<sup>17</sup>. وبعد أن انتهى العهد الذي كانت تُؤخذُ اللغة فيه طبعا وسليقة يؤكد ابن خلدون أن ملكة اللغة يمكن الحصول عليها تعلمًا ودراسة فيقول: «اللغات لما كانت ملكات، كان تعليمها ممكناً شأن سائر الملكات، ووجه التعليم لمن يبتغي هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم، من القرآن والحديث، وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات المولدين أيضاً في سائر فنونهم، حتى يتنزل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور منزلة من نشأ بينهم ولقن العبارة عن المقاصد منهم. ثم يتصرف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره على حسب عباراتهم وتأليف كلماتهم وما وعاه وحفظه من أساليبهم وترتيب ألفاظهم. فتحصل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال، وتزداد بكثرتها رسوخاً وقوة»<sup>18</sup>.

وإذا أخذنا بنظره ابن خلدون في شأن العلاج الناجع، كان النهج الذي يتبع يسيراً في خطته، لكنه في حاجة إلى جهد شاق في تنفيذه، فالسعي وراء اكتساب الملكة، والقدرة على محاكاة أساليب العرب في أساليبها يحتاج إلى دربة ومران مستمرين، كما يحتاج إلى قدر كبير من المحفوظ من جيد التراث العربي المنظوم والمنثور، واستخدام هذا المحفوظ. وهناك عدد غير قليل من التجارب المبكرة في جعل الملكة اللغوية سليقة عند الصغار، وقد حاول بعض المربين في مصر والشام صنع برامج للتطبيق، اتخذت من الصغار حقلًا لها، وثمة تجربة مثمرة جرت أحداثها في المغرب العربي بدعوة من الملك الحسن الثاني، فقد أراد أن يستثمر مرحلة ما قبل المدرسة الابتدائية، وأن يستثمر قدرة الطفل في تلك الفترة على الحفظ، وأن يكون فيما يزرع في أعماقه في هذه المرحلة قوة الشعور الديني مقرونة بالتمكن من روح العربية، وإطلاق اللسان بها والتطبع بصيغها وأبنياتها، وقد تولد من هذا المشروع سلامة اللهجة للأطفال الذين حفظوا قدرًا من القرآن الكريم، وإتقان مخارج الحروف على خير الوجوه، والبعد كثيراً عن الأخطاء النحوية التي يقع فيها أقرانهم ممن لم يمارسوا هذه التجربة، وبذلك تحسنت العودة إلى مسالك البيان العربي في أول فرصة أتاحت لها<sup>19</sup>.

### 3. رأي اللغويين العرب القدامى في ارتباط سليقة اللغة العربية بالجنس العربي

ذكر بعض المحدثين أن السليقة كان لها عند القدماء ارتباط وثيق بالجنس العربي معتقدين أن غير العربي لا يمكنه تعلم العربية، ولو ولد ونشأ في بيئة عربية، وعلى رأس هؤلاء إبراهيم أنيس، يقول: «أما الأقدمون من علماء العربية فقد سيطرت عليهم فكرة أخرى، ورأوا أمر الكلام بالعربية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالجنس العربي، ولذا ينكرون على الفارسي أو اليوناني إمكان إتقان هذه اللغة، كما يتقنها أهلها من العرب... فكأنما تصور هؤلاء الرواة أن هناك أمراً سحرياً يمتزج بدماء العرب، ويختلط برماله وخيامهم، وهو سر السليقة العربية، يورثه العرب لأطفالهم، وترضعه الأمهات لأطفالهن في الألبان، ولذا لم يتورع الرواة في الأخذ عن صبيان العرب»<sup>20</sup>. ومنهم رمضان عبد التواب الذي يقول: «يرى اللغويون العرب القدماء، أن السليقة مرتبطة بالجنس والوراثة، أي أنه لا يتصور أن يسيطر على اللغة العربية غير العربي، كما أنه لا يمكن أن يتقنها إتقان العربي لها، وهم بذلك كأنما قد تصوروا أن هناك أمراً سحرياً، هو سر السليقة، ذلك هو الجنس، فكأن الأمهات يرضعن السليقة في ألبانهم، وكان تلك السليقة تتصل اتصالاً وثيقاً، برمالهم وأثارهم وأطلالهم ودمنهم»<sup>21</sup>. ولم يَرُق هذا الكلام لمحدثين آخرين، وبزوا القدماء من هذا الادعاء منطلقين من أن من ينسبون هذه الأفكار إلى النحاة

17 ابن خلدون، المقدمة، ج/3، 268.

18 ابن خلدون، المقدمة، ج/3، 259.

19 عوض بن حمد الفوزي، «كيف نجعل الفصحى ملكة وسليقة؟»، صحيفة الجزيرة السعودية: المجلة الثقافية، الرياض، الاثنين 16 ربيع الأول 1426، العدد: 103.

20 إبراهيم أنيس، من أسرار العربية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة 1978، 36.

21 رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط6، 1420-1999م، 37.



العرب القدماء لا توجد نصوص لديهم تبين أن القدماء كانوا يربطون بين الفصاحة وبين الجنس العربي فهم منها براء، وأن النحاة العرب القدماء كانوا علميين في تحديدهم للفصاحة، حيث رأوا أن الكبار من العجم لا يستطيعون إتقان العربية مهما طالت إقامتهم في بلاد العرب، ومستندين بأن ابن خلدون كان يرى أن ملكة اللسان تُتعلّم بالدربة والممارسة، ويمكن أن يجيد العربية الأعاجم كما أجادها العرب. ورأى هؤلاء المدافعون أن القدماء حددوا رقعة الفصاحة من الناحية الزمانية والمكانية، فلو كانوا يعتقدون أن الفصاحة للعرب بالطبع حددوها بالجنس العربي<sup>22</sup>.

والحق أن ابن خلدون كان يرى أن اللغات كلّها ملكات شبيهة بالصناعة، وأن ملكة اللسان تُتعلّم بالدربة والممارسة، وليست طبعاً، والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال، وسماع كلام أهل جيله المتجدد في كلّ لحظة ومن كلّ متكلم واستعماله المتكرر للغة إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة<sup>23</sup>. وردّ على من زعم أن العربية كانت طبعاً في أهلها فقال: «ولذلك يظنّ كثير من المغفلين ممن لم يعرف شأن الملكات أنّ الصواب للعرب في لغتهم إعراباً وبلاغة أمر طبيعي. ويقول كانت العرب تنطق بالطبع. وليس كذلك وإنما هي ملكة لسانية في نظم الكلام تمكّنت ورسخت فظهرت في بادئ الرّأي أنّها جبلّة وطبع»<sup>24</sup>. ويمكن عنده أن يجيد العربية الأعاجم كما أجادها العرب، فاللغة عنده لا علاقة لها بالعنصر، بل بالانكساب والنشأة والمربي. والعجمة عنده ليس المقصود بها النسب، وإنما المقصود عنده عجمة اللسان، ويدلّل على رأيه السابق في أن الكثير من علماء العربية المتقنين لها كانوا من غير العرب، فيقول: «وإنما تحصل هذه الملكة بالممارسة والاعتقاد والتكرار لكلام العرب، فإن عرض لك ما تسمعه من أن سيويوه والفرسي والزمخشري وأمثالهم من فرسان الكلام كانوا أعاجمًا مع حصول هذه الملكة لهم، فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم إنما كانوا عجمًا في نسبهم فقط، وأما المربي والنشأة، فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ومن تعلمها منهم. فاستولوا بذلك من الكلام على غاية لا وراءها»<sup>25</sup>.

وكان يرى أن كبار السن من العجم لا يستطيعون إتقان العربية مهما طالت إقامتهم في بلاد العرب، ويقول: «وإذا تبين لك ذلك، علمت منه أن الأعاجم الداخلين في اللسان العربي، الطارئين عليه، المضطرين إلى النطق به لمخالطة أهله كالفرس والروم والترك بالمشرق، وكالبربر بالمغرب، فإنه لا يحصل لهم هذا الذوق لقصور حظهم في هذه الملكة التي قررنا أمرها. لأن قصارهم بعد طائفة من العمر وسبق ملكة أخرى إلى لسانهم، وهي لغاتهم، أن يعتنوا بما يتداوله أهل مصر بينهم في المحاوراة من مفرد ومركب لما يضطرون إليه من ذلك»<sup>26</sup>.

صحيح أن ابن خلدون رأى أن كبار السن من العجم لا يستطيعون إتقان العربية مهما طالت إقامتهم في بلاد العرب لكن الجاحظ علّل هذا تعليلاً علمياً بقوله: «وقد يتكلم المغلاق الذي نشأ في سواد الكوفة بالعربية المعروفة، ويكون لفظه متخيراً فاخراً، ومعناه شريفاً كريماً، ويعلم مع ذلك السامع لكلامه ومخارج حروفه أنه نبطي ... فأما حروف الكلام فإن حكمها إذا تمكّنت في الألسنة خلاف هذا الحكم. ألا ترى أن السندي إذا جلب كبيراً فإنه لا يستطيع إلا أن يجعل الجيم زاياً ولو أقام في عليا تميم، وفي سفلى قيس، وبين عجز هوازن، خمسين عاماً»<sup>27</sup>.

بل إن من الأقدمين من ذهب إلى أكثر من هذا؛ فالجاحظ مثلاً رأى أن العجمي إذا عاش بين البدو وهو طفل خرج أفصح من كثير من أقحاح العرب، يقول: «إن السندي صاحب الخبرة إذا صار إلى البدو وهو طفل خرج أفصح من ابن مهديّة ومن أبي مطرف الغنوي»<sup>28</sup>. وهذا الرأي هو الرأي نفسه الذي ذهب إليه المنتقدون مثل إبراهيم أنيس ورمضان عبد التواب. وأنا أرى أن القضية لم تكن قضية عرب وعجم، أو قضية تعصب لسليقة ربطها القدماء بالجنس العربي معتقدين أن غير العربي لا يمكنه تعلم العربية ولو ولد ونشأ في بيئة عربية؛ بل القضية هي كما قال ابن خلدون: «فلما جاء الإسلام

22 محمد الحباس، «مفهوم الفصاحة عند النحاة العرب القدماء والمحدثين»، 1014-1019. علي محمد النوري، «السليقة اللغوية عند العرب»، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الرابع عشر، 201-227. أبو بكر حفيطي، «الفصاحة اللغوية والبلاغية في القرن الثالث الهجري»، رسالة ماجستير جامعة الجزائر - معهد اللغة والأدب العربي، 23.

23 ابن خلدون، المقدمة، ج3/250.

24 ابن خلدون، المقدمة، ج3/264.

25 ابن خلدون، المقدمة، ج3/266.

26 ابن خلدون، المقدمة، ج3/266.

27 عمرو بن بحر الشهرستاني، البيان والتبيين، بيروت: دار مكتبة الهلال، 1423هـ، ج1/77-78.

28 عمرو بن بحر الشهرستاني، الجاحظ، الحيوان، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1424هـ، ج3/207.

وفارقوا الحجاز لطلب الملك الذي كان في أيدي الأمم والدول وخالطوا العجم تغيرت تلك الملكة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي للمتعبين من العجم، والسمع أبو الملكات اللسانية. ففسدت بما ألقى إليها مما يغايرها لجنوحها إليه باعتياد السمع، وخشي أهل الحلوم منهم ان تقسد تلك الملكة رأسا ويطول العهد فينغلق القرآن والحديث على الفهوم فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة»<sup>29</sup>.

فلما فسد اللسان العربي وكاد يذهب لمخالطة العرب للعجم، وكان القرآن متنزلاً باللغة العربية، وكان الحديث النبوي منقولاً بها، وهما أصل الدين والملة، ولما خاف القدماء من ذهاب الدين بذهاب العربية، وكان واقع الحال حينئذ يقول بأنه لا يوجد عربية نقية من الفساد إلا عند من يملك سليقة العربية وبقي محافظاً عليها ممن بقي منعزلاً ولم يخالط العجم؛ فلم يجد النحاة العرب القدماء سبيلاً آخر غير أخذ اللغة عنهم دون غيرهم، وقد وضع ابن جنى هذا الوضع أشد توضيح بقوله معللاً عدم أخذ اللغة عن أهل المَدَر كما أخذ عن أهل الوبر بقوله: «علة امتناع ذلك ما عرَضَ للغات الحاضرة وأهل المدر من الاختلال والفساد والخلط، ولو عُلِمَ أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم، ولم يعترض شيء من الفساد للغتهم، لوجب الأخذ عنهم كما يؤخذ عن أهل الوبر. وكذلك أيضاً لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المَدَر من اضطراب الألسنة وخبالها وانقراض عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها وترك تلقي ما يردُّ عنها»<sup>30</sup>. وعلى هذا تم العمل عند القدماء؛ فقد كان الهم الأكبر لهم هو حفظ العربية، ولم يجدوا سبيلاً إلى ذلك إلا بأخذها ممن يملك سليقة العربية وبقي محافظاً عليها. ولو توفرت هذه الشروط عند الأفارقة أو الهنود أو البربر أو الذليل لما تورعوا عن الأخذ منهم.

#### 4. السليقة اللغوية بين العفوية والتلقين

اللغة لا تحدث بالسليقة فقط، إذ على الرغم من أن الإنسان لديه الاستعداد للتكلم إلا أن هذا الاستعداد الفطري لا يتم إلا بالاعتماد على التعلم والتدريب المستمر، فهو يتمثل قوالب لغته حتى تصير مع الأيام نماذج يصب فيها عددا لا يحصى من التراكيب، واللغة العربية كغيرها من اللغات في العالم تكتسب في البيئة الاجتماعية التي ينشأ فيها الفرد بالتدريب والمران خلال مراحل نموه.

يرى ابن فارس أن عملية اكتساب اللغة أكثر ما تكون شبيها بعملية اكتساب العادات، يقول: «تؤخذ اللغة اعتياداً كالصبي العربي يسمع أبويه وغيرهما، فهو يأخذ اللغة عنهم على مر الأوقات»<sup>31</sup>. ويرى ابن خلدون أن اللغات ملكات شبيهة بالصناعة، فيقول: «اعلم أن اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة»<sup>32</sup> وجعل الملكة صفة راسخة في متكلم اللغة لا تحصل إلا بعد مراحل عدة يمر بها: «والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال لأن الفعل يقع أولاً وتعود منه للذات صفة ثم تتكرر فتكون حالاً. ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة ثم يزيد التكرار فتكون ملكة أي صفة راسخة»<sup>33</sup>.

وأشار ابن خلدون إلى أن السليقة (أو الملكة) توجد بالتلقي والسماع والارتياض بالمعاودة والتكرار، فقال: «فالمتكلم من العرب حين كانت ملكته اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام أهل جبله وأساليبهم في مخاطبتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها فيلقنها أولاً ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك. ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم واستعماله ينكّر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم»<sup>34</sup>. وكذلك يرى الفارابي، يقول في كتابه (الحروف) فصل (أصل لغة الأمة واكتمالها): «فينشأ من نشأ فيهم على اعتيادهم النطق بحروفهم وألفاظهم الكائنة عنها، وأقاولهم المؤلفة عن ألفاظهم من حيث لا يتعدون اعتيادهم، ومن غير أن ينطق عن شيء إلا مما تعودوا استعمالها. ويمكن ذلك اعتيادهم لها في أنفسهم وعلى ألسنتهم حتى لا يعرفوا غيرها، حتى تحفو

29 ابن خلدون، المقدمة، ج3/237-238.

30 أبو الفتح عثمان بن جنى، الخصائص، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، ج2/7.

31 ابن فارس، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، 34.

32 ابن خلدون، المقدمة، ج3/250.

33 ابن خلدون، المقدمة، ج3/250.

34 ابن خلدون، المقدمة، ج3/250.

ألسنتهم عن كل لفظ سواها، وعن كل تشكيل لتلك الألفاظ غير التشكيل الذي تمكن فيهم، وعن كل ترتيب للأقوال سوى ما اعتادوه، وهذه التي تمكنت على ألسنتهم وفي أنفسهم بالعادة على ما أخذوه ممن سلف منهم، وأولئك أيضاً ممن سلف وأولئك أيضاً ممن وضعها لهم أولاً»<sup>35</sup>.

وإذا أخل المتعلم بألفاظ لغته وأساليب التميز فيها يرى ابن جني أن المجتمع والبيئة المتواجد فيه يصونانه من الانحراف والزيغ، بتنبهه إلى الخطأ، يقول: «إلا أن أهل الجفاء وقوة الفصاحة يتناكرون خلاف اللغة تناكرهم زيع الإعراب...حدثني المتنبى أنه حضرته جماعة من العرب منصرفه من مصر، وأحدهم يصف بلدة واسعة فقال في كلامه: تحير فيها العيون، قال: وآخر من الجماعة يحي إليه سرّاً ويقول له: تحار تحار، والحكايات في هذا المعنى كثيرة منبسطة»<sup>36</sup>.

ولم يعد هناك خلاف اليوم حول ما إذا كان اكتساب اللغة ظاهرة غريزية أم اكتساباً من البيئة الاجتماعية، أي هل هو طبع أم تطبع؟ فجميع الباحثين متفقون على أن اللغة تكتسب اكتساباً، ويؤكدون أهمية العاملين البيولوجي والاجتماعي في عملية الاكتساب، لكنهم يختلفون حول ما إذا كان اكتساب اللغة يتم بمساعدة استعداد لغوي موروث أم لا. وإذا كان ذلك الاستعداد الفطري موجوداً فعلاً لدى الطفل عند ولادته، فما هي نسبة تأثيره في اكتساب اللغة؟<sup>37</sup>.

يرى إبراهيم أنيس أن الطفل حين يتعلم لغة أبويه يمر بمراحل معينة، تتطلب منه جهداً كبيراً وزمناً طويلاً، بعده يستطيع الكلام بهذه اللغة في سهولة ويسر، دون تكلف أو تعسف، فلا يكاد يخطر المعنى بباله حتى ينطق بما يعبر عن هذا المعنى بتلك الطرائق والأساليب الشائعة في بيئته، لا يخطئ فيها أو ينحرف عنها، بل تتم عملية الكلام في صورة آلية دون شعور بخصائصه<sup>38</sup>.

وفي الغرب تروج نظريتان لغويتان في تفسير السليقة اللغوية انطلاقاً من كيفية اكتسابها: المدرسة البنوية السلوكية التي تكتفي بالوصف دون التعمق في المضمون الحقيقي للغة وترى أن السليقة عادة من العادات تكتسب بالمحاكاة وبدرجة أقل بالقياس، وأن البيئة هي المصدر الوحيد الذي يعتمد عليه الطفل في اكتساب لغته الأم، وأن عقل الطفل صفحة بيضاء تسطر عليها البيئة ما تشاء والإنسان فيها مجرد آلة مقلدة. وترتبط الصحة والصواب بالحافظ والتعزيز الإيجابي من البيئة المحيطة. والمدرسة التحولية المعرفية التي تجاوزت الشكل والوصف إلى المضمون الداخلي الإبداعي في اللغة، وترى أن اكتساب اللغة قدرة فطرية مغروسة في الإنسان منذ ولادته، وكل طفل يولد في بيئة بشرية معينة سوف يكتسب لغتها، وهذا يعني أن اللغة ليست سلوكاً يكتسب بالتعلم والتدريب والممارسة فحسب، كما يعتقد السلوكيون، فلدى الإنسان نظام قاعدي كلي بواسطته يتوصل إلى معرفة قواعد لغته، ويستدلون على وجود النظام القاعدي الإبداعي، بأن الداخل اللغوي لا يغطي جميع عناصر اللغة التي يكتسبها الطفل، وما يسمعه الطفل أقل بكثير مما يكتسبه منها فهماً وإنتاجاً. واكتساب اللغة ليس مرهوناً بحفظ وسماع الجمل والتراكيب بل هو مرتكز على إبداع وإنشاء تراكيب وجمل جديدة غير محدودة<sup>39</sup>.

وحين يتعلم الطفل لغة أبويه فإنه يمر بمراحل معينة تتطلب منه جهداً كبيراً وزمناً طويلاً بعده يستطيع التكلم بهذه اللغة بسهولة، وهذه المراحل هي:

1. مرحلة ما قبل الكلام، يطلق خلالها الطفل صيحات لا إرادية، وتمتد من الولادة حتى الأسبوع الثالث.
2. مرحلة المناغاة، يأخذ الطفل خلالها بتكرار بعض الأدوات المقطعية بصورة إرادية، وتمتد من الشهر الثاني إلى الشهر الخامس.

3. مرحلة المحاكاة، يأخذ الطفل خلالها بمحاكاة المحيطين به في إيماءاتهم وتعبير وجوهم. وتبدأ من حوالي الشهر التاسع.
4. مرحلة الكلام والفهم، يبدأ فيها الطفل بفهم معنى الألفاظ ونطقها، ففي أواخر السنة الأولى من العمر يأخذ الطفل بنطق الكلمات المفردة، وفي الأشهر الستة الأولى من السنة الثانية يبدأ بنطق كلمتين معاً، وفي النصف الثاني من السنة

35 أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، الحروف، بيروت: دار المشرق، المحقق: محسن مهدي، ط2، 141-142.

36 ابن جني، الخصائص، ج2/ 29.

37 علي القاسمي، «الطفل واكتساب اللغة بين النظرية والتطبيق»، الممارسات اللغوية جامعة دمشق، 4، (2011)، 232.

38 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة 1978، 34-35.

39 فايز عيسى المحاسنة، «الملكة اللغوية عند ابن خلدون- دراسة لسانية مقارنة»، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، 3/3 (جمادى الآخرة

1428هـ/ تموز 2007)، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤتة- الكرك- الأردن، 146-147. مصطفى بوجمالة، «مفهوم السليقة اللغوية في التراث

النحوي عند العرب - دراسة لسانية»، 113-114.

الثانية يستطيع نطق مجموعة من الكلمات مع عناصر النحو الأولى، وبين السنتين الثانية والرابعة من العمر، يأخذ الطفل في تكوين الجمل<sup>40</sup>.

## 5. دليل وجود السليقة

يستدل الأئمة على وجود السليقة بعدم تعاهد صاحبها لإعرابه، مع كونه فصيح بليغ في السمع<sup>41</sup>. وكان الأصمعي يعيب شعر الحطيئة لأنه وجد شعره كله جيداً، فله ذلك على أنه كان يصنعه، والشاعر المطبوع برأيه هو الذي يرمي بالكلام على عواهنه: جده على رديته<sup>42</sup>. وعليه فإن صاحب السليقة هو الذي يرمي بالكلام على عواهنه: جده على رديته. ويرى ابن جني أن من صفات أهل السليقة أنهم يتناكرون خلاف اللغة تناكروهم زيع الإعراب، وأنهم يلاحظون بالمنة والطباع ما لا يلاحظه غير السليقي عن طول المباحثة والسماع، ويعرفون التصريف بطبعهم وقوة نفسهم ولطف حسهم<sup>43</sup>. وصاحب السليقة عند الخطابي والزمخشري كلامه سهل على اللسان، وهو مع ذلك فصيح اللفظ<sup>44</sup>. والسليقي عند ابن خلدون لو أراد أن يجيد عن طريق لغته وتراكيبها المخصوصة «لما قدر عليه ولا وافقه عليه لسانه لأنه لا يعتاده ولا يتهديه إليه ملكته الزاسخة عنده. وإذا عرض عليه الكلام حائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجّه وعلم أنه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم»<sup>45</sup>.

وعرف صاحب السليقة عند اللغويين والقراء بأنه يقرأ القرآن بطبعه ولغته ولا يتبع سنة القراءة مع أن قراءة القرآن سنة متأثرة لا يجوز تعديها، يقول الأزهرى: «فلان يقرأ بالسليقية أي بطبيعته ليس بتعليم؛ المعنى: أن القراءة متأثرة لا يجوز تعديها، فإذا قرأ البدوي بطبعه ولغته ولم يتبع سنة القراءة قيل هو يقرأ بالسليقية»<sup>46</sup>. ويقول السيرافي: «وقالوا سليقي للرجل يكون من أهل السليقة وهو الذي يتكلم بأصل طبعه ولغته ويقرأ القرآن كذلك، وأظنه من الأعراب الذين لا يقرؤون على سنة ما تقرؤوه القراء، ويقرأ على طبعه»<sup>47</sup>. وقد استشهد سيبويه ببعض القراءات الموصوفة بهذه الصفة، يقول: «وجميع ما ذكرت لك من التقديم والتأخير والإلغاء والاستقرار عربي جيد كثير، فمن ذلك قوله عز وجل: (ولم يكن له كفوا أحد)<sup>48</sup>، وأهل الجفأ من العرب يقولون: ولم يكن كفواً له أحد، كأنهم آخروها حيث كانت غير مستقرّة»<sup>49</sup>.

وأصحاب السليقة لا يعلمون قواعد اللغة التي وضعها اللغويون، وإن كانوا يعتبرون مقتضياتها في كلامهم بسليقتهم، يقول ابن جني في ذلك: «فإن قلت: فمن أين لهذا الأعرابي - مع جفائه وغلظ طبعه - معرفة التصريف، حتى بنى من «ظاهر لفظ» ملك فاعلا، فقال: مالك. قيل: هبه لا يعرف التصريف أترأه لا يحسن بطبعه وقوة نفسه ولطف حسه هذا القدر، هذا ما لا يجب أن يعتقد عارف بهم، أو ألف لمذاهبهم؛ لأنه وإن لم يعلم حقيقة تصريفه بالصنعة فإنه يجده بالقوة، ألا ترى أن أعرابياً بايع أن يشرب عليه لبن ولا يتنحج، فلما شرب بعضها كظه الأمر فقال: كيش أملح. فقيل له: ما هذا، تنحجت. فقال: من تنحج فلا أفحج. أفلا تراه كيف استعان لنفسه ببحه الحاء، واستروح إلى مسكة النفس بها وعللها بالصويت اللاحق «لها في الوقف» ونحن مع هذا نعلم أن هذا الأعرابي لا يعلم أن في الكلام شيئاً يقال له حاء، فضلاً عن أن يعلم أنها من الحروف المهموسة، وأن الصوت يلحقها في حال سكونها والوقف عليها ما لا يلحقها في حال حركتها أو إدراجها في حال

40 علي القاسمي، «الطفل واكتساب اللغة بين النظرية والتطبيق»، 232-233.

41 الأزهرى، تهذيب اللغة، ج8/309.

42 الأزهرى، تهذيب اللغة، ج3/23.

43 ابن جني، الخصائص، ج2/29، ج3/279.

44 حمد بن محمد بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي، غريب الحديث، المحقق: عبد الكريم إبراهيم الغرياني، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ج3/59. ومحمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، الفائق في غريب الحديث والأثر، المحقق: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان: دار المعرفة، الطبعة الثانية، ج2/195.

45 ابن خلدون، المقدمة، ج3/265.

46 الأزهرى، تهذيب اللغة، ج8/309.

47 الحسن بن عبد الله بن المرزبان أبو سعيد السيرافي، شرح كتاب سيبويه، المحقق: أحمد حسن مهدي، علي سيد علي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ م، ج4/98.

48 سورة الصمد:3.

49 عمرو بن عثمان بن قنبر أبو بشر الملقب بسبويه، الكتاب، المحقق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ج1/56.

سكونها، في نحو بحر، ودحر؛ إلا أنه وإن لم يحسن شيئاً من هذه الأوصاف صنعة ولا علماً، فإنه يجدها طبعاً وهماً»<sup>50</sup>.

## 6. سبب فساد السليقة

يرجع الجاحظ وابن جني سبب فساد سليقة العربي إلى طول مخالطته للعجم، يقول الجاحظ: «ولولا طول مخالطه السامع للعجم وسماعه للفاقد من الكلام، لما عرفه. ونحن لم نفهم عنه إلا للنقص الذي فينا. وأهل هذه اللغة وأرباب هذا البيان لا يستدلون على معاني هؤلاء بكلامهم كما لا يعرفون رطانة الرومي والصقلي»<sup>51</sup>. ويقول ابن جني في (باب في ترك الأخذ عن أهل المَدْر كما أخذ عن أهل الوبر): «علّة امتناع ذلك ما عرّض للغات الحاضرة وأهل المدر من الاختلال والفساد والخلط»<sup>52</sup>.

ويرى الجاحظ أن فساد السليقة الناتج عن طول مخالطة العربي للعجم قد انتشر وعمّ بين العرب في عصره فيقول: «وزعم أصحابنا البصريون عن أبي عمرو بن العلاء أنه قال: لم أر قرويين أفصح من الحسن والحجاج، وكان- زعموا- لا يبرّئهما من اللحن، وزعم أبو العاصي أنه لم ير قروياً قط لا يلحن في حديثه، وفيما يجري بينه وبين الناس، إلا ما تفقده من أبي زيد النحوي، ومن أبي سعيد المعلم»<sup>53</sup>.

وفساد السليقة الناتج عن طول مخالطة العرب للعجم هو الذي يجعل النحويين لا يأخذون اللغة العربية عن أهل الحضار كما أخذوا عن أهل الوبر، يوضح ذلك ابن جني فيقول: «ولو علّم أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم، ولم يعترض شيء من الفساد للغتهم، لوجب الأخذ عنهم كما يؤخذ عن أهل الوبر. وكذلك أيضاً لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المَدْر من اضطراب الألسنة وخبالها وانتقاض عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها وترك تلقي ما يردُّ عنها. وعلى ذلك العمل في وقتنا هذا»<sup>54</sup>.

ويوضح ابن خلدون كيف تفسد سليقة العربي بمخالطته للأعاجم فيقول: «ثم إنه لما فسدت هذه الملكة لمضر بمخالطتهم الأعاجم، وسبب فسادها أن الناشئ من الجيل صار يستمع في العبارة عن المقاصد كصفات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب، فيعبر بها عن مقصوده، ويسمع كصفات العرب أيضاً. فاختلط عليه الأمر، وأخذ من هذه وهذه. فاستحدثت ملكة، وكانت ناقصة عن الأولى. وهذا معنى فساد اللسان العربي»<sup>55</sup>.

ويرصد فساد العربية وغلبة العجمة جغرافياً في الأمصار العربية في عهده والأقوام الذين خالطهم العرب في كل مصر وكانت سبباً في فساد عربية أهل تلك الأمصار فيقول: «واعتبر ذلك في أمصار إفريقية والمغرب والأندلس والمشرق. أما إفريقية والمغرب، فخالط العرب فيها البرابرة من العجم لوفور عمرانها بهم، ولم يكد يخلو عنها مصر ولا جبل. فغلبيت العجمة على اللسان العربي الذي كان لهم، وصارت لغة أخرى ممتازة. والعجمة فيها أغلب ... وكذلك المشرق، لما غلب العرب على أممه من فارس والترك، فخالطوهم وتداولت بينهم لغاتهم في الأكرة والفلاحين والسبي الذين اتخذوهم خولا ودايات ومرضعات، ففسدت لغتهم بفساد الملكة، حتى انقلبت لغة أخرى. وكذلك أهل الأندلس مع عجم الجلائقة والإفرنجية. وصار أهل الأمصار كلهم من هذه الأقاليم أهل لغة أخرى مخصوصة بهم، تخالف لغة مضر ويخالف أيضاً بعضها بعضاً، كما نذكره. وكانها لغة أخرى لاستحكام ملكتها في أجيالهم»<sup>56</sup>.

والناظر في تاريخ اللغة العربية يدرك ارتباط السليقة بالعزلة الثقافية والاجتماعية التي كان العرب يحيونها في شبه جزيرتهم قبل الإسلام بعيدين عن التأثيرات الأجنبية من الأمم والشعوب المجاورة. وقد حفظت هذه العزلة الفصاحة السليقية مدة طويلة بتوارثها الابن عن الأب، والأب عن أبيه. وقد وجدنا أن الربط بين العزلة والسليقة هو الذي انطلق منه علماءنا اللغويون الأسبقون كأساس من أسسهم العلمية في وضع قواعد اللغة العربية. فقد ثبت لديهم أن هذه العزلة الطويلة سبب سلامة الفطرة العربية، وفصاحة العرب.

50 ابن جني، الخصائص، ج3/279.

51 الجاحظ، البيان والتبيين، 1/148.

52 ابن جني، الخصائص، ج7/2.

53 الجاحظ، البيان والتبيين، 1/149-150.

54 ابن جني، الخصائص، ج7/2.

55 ابن خلدون، المقدمة، ج3/251.

56 ابن خلدون، المقدمة، ج3/258.

## 7. خطأ السليقي

1.7. كان ابن فارس يرى إمكانية وقوع الشعراء في الخطأ، يقول: «وما جعل الله الشعراء معصومين يوقون الخطأ والغلط فما صحح من شعرهم فمقبول وما أبته العربية وأصولها فمردود»<sup>57</sup>. وجعل ابن جني باباً في خصائصه بعنوان «باب في العربي الفصيح ينتقل لسانه» يقول فيه: «اعلم أن المعمول عليه في نحو هذا أن نتظر حال ما انتقل إليه لسانه، فإن كان إنما انتقل من لغته إلى لغة أخرى مثلها فصيحة وجب أن يؤخذ بلغته التي انتقل إليها كما يؤخذ بها قبل انتقال لسانه إليها، حتى كأنه إنما حضر غائب من أهل اللغة التي صار إليها، أو نطق ساكت من أهلها. فإن كانت اللغة التي انتقل لسانه إليها فاسدة لم يؤخذ بها ويؤخذ بالأولى، حتى كأنه لم يزل من أهلها. وهذا واضح»<sup>58</sup>. والانتقال في نظره يكون إلى لغة أخرى إما فصيحة أو فاسدة، وهذا يعني أنه يرى إمكانية وقوع العرب في الخطأ. وينسب ابن جني إلى شيبه أبي علي الفارسي أنه كان يرى إمكانية أن يقع العربي صاحب السليقة بالخطأ فيقول: «لأنهم ليست لهم أصول يراعونها، ولا قوانين يعتمسون بها. وإنما تهجم بهم طباعهم على ما ينطقون به، فربما استهواهم الشيء فزاعوا به عن القصد»<sup>59</sup>. وهذه العلة هي نفسها التي تعطل بها ذلك الأعرابي عندما حُطِّي في كلمة تقوّه بها، يقول صاحب الأغاني: «أنشد عُمارة قصيدة له؛ فقال فيها: الأُرْيَاخُ والأمطارُ؛ فقال له أبو حاتم السجستاني: هذا لا يجوز، وإنما هو الأُرْوَاخُ؛ فقال: لقد جذبني إليها طبعي»<sup>60</sup>. والشاعر المطبوع عند الأصمعي هو الذي يرمي بالكلام على عواهنه: جیده على رديئه<sup>61</sup>، أي يخرج الكلام منه طبعا دون تصنع أو مراجعة. ووقوع صاحب السليقة بالخطأ وارد عند تمام حسان وعلي أبو المكارم، لأن العربي كان يتعلم لغة أسرته طفلاً ثم ينمو ويخالط قوما على غير لغته فيؤثر ويتأثر، ثم يعود إلى أهله وقد عدل من عاداته اللغوية، فالظن بأن الفصحى كانت محصورة في شبه الجزيرة وأن العرب لم يكونوا قبل الإسلام يخالطون غيرهم من الأمم خطأ، ولم تكن الموجة التي سميت بشيوع اللحن إلا واحدة من هذه الموجات التي التقى العرب فيها بالمتكلمين بلغات أجنبية. ويريان أن اللحن كان معروفاً قبل الإسلام وفي وقت ظهوره وأنه كان جائزاً حتى من سادة العرب وشعرائهم<sup>62</sup>. ويرى رمضان عبد التواب أن اللحن كان يقع من العرب قبل الإسلام وبعده حتى من خلصة العرب مُرجعاً سبب ذلك إلى أن اللغة العربية الفصحى لم تكن لغة سليقة لكل العرب<sup>63</sup>.

2.7. ويصف الأزهرى صاحب (تهذيب اللغة) العرب الذين وقع في أسرهم فيقول: «وكنتم أمثنت بالأسار سنة عارضت القرامطة الحاج بالهبير، وكان القوم الذين وقعت في سهمهم عرباً عامتهم من هوازن، وأختلط بهم أصراماً من تميم وأسد بالهبير نشوا في البادية يتبعون مساقط العيث أيام النجج، ويرجعون إلى أعداد المياه، ويرعون النعم ويعيشون بألبانها، ويتكلمون بطبايعهم البدوية وقرائحهم التي اعتادوها، ولا يكاد يقع في منطقتهم لحنٌ أو خطأ فأحش. فقبّيت في إسارهم دهرًا طويلاً. وكذا تنشئ الدهناء، وتربع الصّمان، وتقبّط السبّارين، واستفدت من مخاطباتهم ومحاوره بعضهم بعضاً ألفاظاً جمّة ونوادير كثيرة»<sup>64</sup>. قوله، «لا يكاد يقع في منطقتهم لحنٌ أو خطأ فأحش»، يعني أنه لا ينفى وقوع الخطأ الصغير من هؤلاء العرب الأفحاح. والإقرار بوقوع الخطأ الصغير من العرب في الجاهلية قال به بعض المحدثين، منهم د. محمد الحباس الذي يسميه بفتات اللسان، ويشبهه بما يحدث في العامية السليقية عندنا، يقول: «ويمكن القول في هذا المضمار بأن اللحن الذي كان

57 ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، 213.

58 ابن جني، الخصائص ج2/14.

59 ابن جني، الخصائص ج3/276.

60 أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، الأغاني، تحقيق الدكتور حسان عباس، الدكتور إبراهيم السعافين، الدكتور بكر عباس، بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، 1429هـ 2008م، ج141/24.

61 ابن جني، الخصائص، ج3/2.

62 تمام حسان، مقالات في اللغة والأدب، القاهرة: عالم الكتب، ط1، 1427هـ-2006م، 317-324. علي أبو المكارم، الظواهر اللغوية في التراث النحوي الظواهر التركيبية، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2006، ط1، 53-54.

63 رمضان عبد التواب، في فقه اللغة، القاهرة: كتبة الخانجي، ط6، 1420هـ-1999م، 90-91.

64 الأزهرى، تهذيب اللغة، ج 8/1.

يقع عند العرب في الجاهلية كان بسيطاً، وهو ما يسمى بفلتات اللسان التي تحدث لنا في العامية السليقية عندنا، لكن جمهور العرب كانوا لا يلحنون في كلامهم، ولم يحدث اللحن إلا بعد أن اختلط العرب بغيرهم بعد الفتوحات الإسلامية»<sup>65</sup>. ومنهم عبد الله الجهاد، ليكنه يرى وجود نوعين من الخطأ: أولاًهما: خطأ ظرفي يحصل نتيجة لبعض العوامل النفسية ويستطيع المتكلم أن يتداركه، وثانيهما: خطأ استمراري متأصل يصبح قاعدة خاصة بالفرد المتكلم يصعب أن يتداركه، وإذا نبهه الوسط الاجتماعي اللغوي إلى هذا الخطأ يمكن - مع مرور الزمن - بالممارسة والمران أن يصلح خطأه<sup>66</sup>.

3.7. إلا أن إبراهيم أنيس كان له رأي آخر حيث كان يرى أن صاحب اللغة التي يتكلمها بالسليقة يستحيل عليه الخطأ في ظواهر تلك اللغة دون أن يدرك أنه أخطأ. فالإنجليزي لا يخطئ في كلامه إلا إذا قسنا كلامه بمستوى لغوي آخر فوق كلام الناس، ونحن في كلامنا بالعامية لا نخطئ، فإذا زل اللسان في لحظة ارتباك أو تلعثم، رجعنا عن هذا الزلل في لمح البصر، وأدركنا أننا قد وقعنا فيه<sup>67</sup>.

### 8. سليقة العربي في لهجته فقط

يرى ابن جني أن كل صاحب لهجة يحافظ على لغته لا يخالف شيئاً منها، ففي معرض حديثه عن الخلاف بين اللهجة الحجازية والتميمية في (ما) يقول: «هذا القدر من الخلاف لقلته ونزارته محتقر غير محتفل به ولا معيج عليه وإنما هو في شيء من الفروع يسير. فاما الأصول وما عليه العامة والجمهور فلا خلاف فيه ولا مذهب للطاعن به. وأيضاً فإن أهل كل واحدة من اللغتين عدد كثير وخلق من الله عظيم وكل واحد منهم محافظ على لغته لا يخالف شيئاً منها ولا يوجد عنده تعاد فيها»<sup>68</sup>. فكل واحد من أهل اللغتين محافظ على لغته لا يخالف شيئاً منها، ويتضح من هذا الكلام أن ابن جني يرى أن سليقة العربي في لهجته فقط.

لكن ابن هشام كان أكثر وضوحاً في التعبير عن هذا الرأي في قوله: «كانت العربُ ينشد بعضهم شعراً بعض وكلاً يتكلم على مقتضى سجيته التي فُطر عليها»<sup>69</sup>. فقوله: «مقتضى سجيته التي فطر عليها» أي سليقته اللغوية الأولى التي نشأ عليها في قبيلته.

ومن المحدثين يرى أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري أنه إذا كان العربي في حضارة عرب على السليقة فسيتلقى لغتهم العربية سليقةً بالتدرج، وإن كان محتضنوه عرباً بالنسب لكنهم عوامٌ في اللغة فإن سليقته ستكون عامية<sup>70</sup>. أما عبد القادر المغربي فإنه يقسم السليقة إلى قسمين: يسمي الأولى سليقة فصاحة، وهي التي غلبت على لسان المتكلم باللغة البدوية، كالأعراب الذين ملكت الفصاحة ألسنتهم فلم يتطرق إليها الفساد فلا يتكلمون بها إلا معربة واضحة المقاطع. ويسمي الثانية سليقة بذلة وهي سليقة العربي العامي في اللهجة التي غلبت على أهل الأمصار بعد انتشار الإسلام. ويرى أن العربي العامي كالعربي البدوي: غلبت على كل منهما لهجته أو لغته بحكم تأثير بيئته ونشأته. ويرى أن سليقتنا نحن في هذا العصر هي سليقة بذلة حيث ملكت علينا ألسنتنا كما ملكت لسان الفراء أمام هارون الرشيد بعد أن دخل عليه يوماً وتكلم بكلام لحن فيه، فقال الرشيد أتلحن يا يحيى؟ (ويحيى اسم الفراء) فقال الفراء: يا أمير المؤمنين إن طباع أهل البدو الأعراب وطباع أهل الحضر اللحن، فإذا حفظت أو كتبت لم أحن وإذا رجعت إلى الطبع لحننت. فاستحسن الرشيد كلامه<sup>71</sup>. فعبد القادر المغربي يرى أن سليقة العربي في العصر الجاهلي كانت الفصحى أما سليقة العربي بعد انتشار الإسلام فهي

65 محمد الحباس، «اللغة العربية المشتركة واللهجات العامية»، مجلة اللغة العربية، العدد الثامن، الجزائر: المجلس الأعلى للغة العربية، 280.

66 الجهاد، «السليقة اللغوية بين ابن جني وتشمسكي»، 152.

67 أنيس، من أسرار اللغة، 202-203.

68 ابن جني، الخصائص، ج 1/244-245.

69 جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، تخلص الشواهد وتلخيص الفوائد، المحقق: د. عباس مصطفى الصالحي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ-١٩٨٦ م، 85. وجلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، المحقق: فؤاد علي منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1418 هـ-1998 م، ج 1/206. وجلال الدين السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ضبطه وعلق عليه: عبد الحكيم عطية، راجعه وقدم له: علاء الدين عطية، بيروت: دار البيروتي، دمشق الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ-٢٠٠٦ م، 63.

70 أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري، «إنما تكلم العرب سليقة»، صحيفة الجزيرة، السبت 16 فبراير 2019، العدد 16942.

71 عبد القادر المغربي، «السليقة بين الفصحى والعامية»، مجلة الرسالة، 1022 (1953)، 1018 - 1025.



سليقة البذلة التي غلبت على أهل الأمصار في ذلك العصر.

وسليقتنا في زماننا هذا هي اللغة العربية العامية، التي تنفرع إلى مجموعة من اللهجات العربية العامية في كل قطر عربي، وعليه فاللغة العربية الفصحى في مجتمعاتنا العربية اليوم ليست لغة سليقة لأنها تكتسب بالتعلم والتدريب والتكلف. ويرى أحد المعاصرين أن سليقتنا العامية اليوم تشبه سليقة القدماء من حيث إنها لا تسلم من اللحن، لأن العرب الفصحاء أنفسهم - مع أنهم كانوا أهل السليقة الأولى- قد خالفوا القياس واستعملوا الشذوذ وذلك لشيوخ اللحن في كلام الموالي والمتعربين منذ فجر الإسلام، وهكذا شرعت السليقة تتناقص إلى أن تحولت إلى لغة تكتسب بالتعلم والمران. وعليه فإنه يرى أن اللهجات المتفرعة عن اللغة الأصل في الأمة الواحدة هي لغة السليقة، لأنها اللغة التي ينطقها الإنسان ببسر، من غير أن يشعر بعبء أو تكلف. ويصل مما سبق إلى أن اللهجات العربية القديمة كلها هي لغات سليقة ذلك العصر<sup>72</sup>.

## 9. سليقة العربي واللغة الفصحى

كيف كان حال اللغة الفصحى في العصر الجاهلي؟ هل كانت لغة سليقة، أم كانت لغة للأدب والشعر فقط؟ لقد أثارَت هذه المسألة الخلاف حولها وانقسم الباحثون حيالها: منهم من قال إن الفصحى لم تكن لغة خطاب للعربي في العصر الجاهلي قط، ويترتب على هذا القول نفي أن تكون لغة سليقة له، ومنهم من رأى أن اللغة الفصحى كانت لغة سليقة للعرب كلهم في ذلك العصر:

**1.9.** فمن أبرز القائلين إن الفصحى لم تكن لغة سليقة تشيم رابين الذي رأى- في معرض حديثه عن أصول العربية الفصحى، وعن دورها في النظام اللغوي في فترة ما قبل الإسلام- أن هناك اتفاقاً رساخا بين علماء من أوروبا بأن العربية الفصحى كانت لمعظم الذين استعملوها أو كلهم من أجل كتابة الشعر، وكانت بالنسبة لفريق آخر لغة أجنبية يجب اكتسابها، وإن لغة المحادثة عند البدو كانت تختلف عن الشكل الفصيح، وأن الوضع اللغوي لدى البدو الأقدمين كان شبيهاً بالوضع بالنسبة للعرب المعاصرين الذين يكتبون أشعارهم بلغة قديمة قد تكون غير مألوفة لبعضهم<sup>73</sup>.

ومنهم إبراهيم أنيس الذي يرى أن وجود اللحن بين العرب القدماء دليل على أن الفصحى ليست لغة سليقة إذ لا يتصور وقوع الخطأ من صاحب السليقة اللغوية في أي ظاهرة من ظواهر لغته<sup>74</sup>.

ويرفض داود عبده فكرة أن تكون اللغة الفصحى لغة محكية نظراً لأن هذا «أمر لا يؤيده الواقع اللغوي، فالفصحى ليست إلا مزيجاً من لهجات متعددة لا يمكن أن تكون في مجموعها لغة محكية، ذلك لأن من الأمر الطبيعي في أية لغة محكية أن تكون قواعد مطردة، أي أن يلزم متكلموها طريقة واحدة في الكلام لا طرقاً مختلفة. فالذي يطابق بين الفعل والفاعل مثلاً يفعل ذلك في كل كلامه»<sup>75</sup>.

ويرى رمضان عبد التواب أن العربية الفصحى المشتركة فوق مستوى العامة وأن العامة لا يصطنعونها في خطابهم، وأن اللغة المشتركة العربية التي نظم بها الشعراء وخطب بها الخطباء لم تكن في متناول جميع العرب، بل كانت في مستوى أرقى وأسمى مما يمكن أن يتناولها العامة. وأن الإعراب الذي هو أهم مميزات الفصحى لم تكن كل العرب تقدر عليه<sup>76</sup>.

ويرجح الدكتور عبد الله حمد ألا تكون اللغة الفصحى قد استعملت في الخطاب اليومي بصورة دائمة ولكنها كانت تستعمل في مناسبات يومية محدودة. فلهجة القبيلة كانت هي وسيلة الخطاب الرئيسية عند العربي في قبيلته، أما مع أبناء القبائل الأخرى فإنه كان يستعمل مستوى لغوي غير مستقل أو متميز ولكن يغلب عليه الطابع القبلي وربما حوى بعضاً من الفصحى، وربما كان ذلك الوضع مشابهاً إلى حد كبير لما هو جار في البلاد العربية في الوقت الحاضر<sup>77</sup>.

ويرى خالد الأكرع أن الفصحى لم تكن لغة الخطاب العامي في أي عصر، بل لغة أدبية ترتقي عن اللهجة الخاصة التي يتكلمها الرجل داخل بيته وسوقه وأن هذه اللهجات العربية التي يتكلمها الناس داخل بيوتهم وأسواقهم وفي شؤونهم

72 د. أحمد جلايلي، «السليقة اللغوية»، 300-303.

73 تشيم رابين، اللهجات العربية القديمة في غرب الجزيرة العربية، ترجمة: عبد الكريم مجاهد، الطبعة الأولى، 2002م، 60-61.

74 أنيس، من أسرار اللغة، 203-202.

75 داود عبده، أبحاث في اللغة، بيروت: مكتبة لبنان، 1973، 80-79.

76 رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط6، 1420، 1999م، 80-82. وعادل مصطفى، مغالطات لغوية - الطريق الثالث إلى فصحى جديدة، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي سي سي أي سي، 21-22، فهو يحمل الرأي نفسه.

77 د. عبد الله حمد، «في أصل اللهجات العربية الحديثة»، مجلة اللسان العربي، 42 (1996)، 61.



الخاصة هي مستويات محلية للكلام تتبعد بدرجة كبيرة أو صغيرة عن اللغة الأدبية، ويرى أن العامة الذين انزلوا داخل القبلة ولم يحظوا بقدر وافر من اللغة المشتركة قد تمسكوا بلهجتهم<sup>78</sup>.

**2.9.** ومنهم من يرى أن اللغة الفصحى في العصر الجاهلي كانت مطابقة للغة العامة فهي لغة سليقة، وعلى رأس القائلين بهذا الرأي علماء اللغة العربية القدامى الذين رأوا أن العربية الأدبية تطابق اللغة التي كان يتكلم بها البدو، وأن العربي البدوي هو الحكم النهائي للعربية الصحيحة. ولا يطاوعه لسانه على الخطأ حتى ولو أراد ذلك، وكلما كان حظه من الحضارة أقل كان أفضل، وأفضل متكلمي العربية أكثرهم إغلافا في البداوة<sup>79</sup>.

ويبدو أن ابن خلدون كان يرى أن سليقة العربي هي العربية الفصحى، فهو يصف اللغة واكتسابها وصفا مباشرا فيقول: «فالتكلم من العرب حين كانت ملكته اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطبتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها ... ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم ... ثم إنّه لما فسدت هذه الملكة لمضر بمخالطتهم الأعاجم وسبب فسادها أن الناس من الجيل صار يسمع في العبارة عن المقاصد كصفات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب فيعبر بها عن مقصوده لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم ويسمع كصفات العرب أيضا فاختلف عليه الأمر وأخذ من هذه وهذه فاستحدثت ملكة وكانت ناقصة عن الأولى. وهذا معنى فساد اللسان العربي»<sup>80</sup>. فملكة (اللغة العربية) عنده هي (ملكة مضر)، ويعني بالمضرية اللغة العربية في عصر الاحتجاج، ومقولاته كلها تشير إلى ذلك، فهو يذكر، غير مرة، أنها اللغة التي نزل بها القرآن، ونقل بها الحديث الشريف، يقول: «وإنما وقعت العناية بلسان مضر، لما فسدت بمخالطتهم الأعاجم حين استولوا على ممالك العراق والشام ومصر والمغرب، وصارت ملكته على غير الصورة التي كانت أولا، فانقلب لغة أخرى. وكان القرآن منتزلا به، والحديث النبوي منقولاً بلغته»<sup>81</sup>. وهذا يعني أن حديثه ينصب على الفترة التي رأى لغويونا فيها فترة السليقة والنقاء، واتخذوا نصوصها موجها للنظرية النحوية. فالعربية عنده إنما هي ملكة في ألسنتهم بأخذها الآخر عن الأول، فهي ملكة في ألسنتهم جميعا، تؤخذ منهم جميعا، ولا تؤخذ من فئة مخصوصة. وإذا كانت اللغة، التي يأخذها صبيان عهده، هي اللغة السائرة على ألسنة الناس كلهم، فإن المضرية، التي يتعلمها صبيان مضر، هي تلك السائرة على ألسنة المضريين، ولذا فالصبي الذي نشأ وترى في جيلهم يتعلم لغتهم بالضرورة.

وسار على هذا الرأي من المحدثين الدكتور محمد الحباس الذي يرد على الدكتور رمضان عبد التواب رايه - أن العربية الفصحى المشتركة فوق مستوى العامة وأن العامة لا يصطنعونها في خطابهم - بأن هذا شيء لم تثبت الروايات القديمة، بل هي تثبت العكس، وهو أن العرب جميعا الشعراء منهم وغير الشعراء كانوا يتكلمون العربية عن سليقة دون تعلم، والذي كان يتفاضل فيه الشعراء هو قول الشعر، فمنهم من كان يقول الشعر ارتجالا، ومنهم من كان ينقحه ويجوده مثلما يروى عن زهير بن أبي سلمى صاحب الحوليات. ومن جهة ثانية فإن البحوث العلمية في اللسانيات التعليمية لا تصدق هذه النظرية، فاللغة الفصحى يمكن أن تصير سليقية إذا تعلمت في الصغر وبشروط ذكرها ابن خلدون عند تحدّثه عن الملكات اللسانية، وهو ما قرره البحوث العلمية في اللسانيات التعليمية الحديثة، فليس مستحيلا أن تصبح أي لغة أو لهجة سليقية إذا تعلمت بتلك الشروط<sup>82</sup>. ويرى د. محمد الحباس بأن اللحن الذي كان يقع عند العرب في الجاهلية كان بسيطا، وهو ما يسمى بفلتات اللسان التي تحدث لنا في العامية السليقية عندنا، لكن جمهور العرب كانوا لا يلحنون في كلامهم، ولم يحدث اللحن إلا بعد أن اختلط العرب بغيرهم بعد الفتوحات الإسلامية، وهذا ما أجمعت عليه كل الروايات التي تحدثت عن أسباب وضع النحو العربي<sup>83</sup>.

ومن هذا الفريق أبو بكر حفيطي الذي يرى أن السليقي يعبر عن أغراضه وخواطره في استرسال كلامه يرمي به على

78 خالد الأكوخ، سليقة اللغة الفصحى بين الواقع والمثال، 7-8.

79 تشيم رابين، اللهجات العربية القديمة في غرب الجزيرة العربية، 61.

80 ابن خلدون، المقدمة، ج3/250-251.

81 ابن خلدون، المقدمة، ج3/253.

82 الحباس، اللغة العربية المشتركة واللهجات العامية، 279-280.

83 الحباس، اللغة العربية المشتركة واللهجات العامية، 279-280.

عواهنه جيده على ردينه من غير تعمد إعراب ولا تجنب لحن وفي غير تفریط وتخليط، ولم يزل العرب ينطقون على سجيبتهم وسليقتهم قبل الإسلام، وفي صدره. لتوفر العوامل البيئية والنفسية السابقة، وكان اللسان العربي محروسا ولا يتداخله الخلط، ولا يتطرق إليه اللحن والزلل، ينطق العربي لغته سليمة فصيحة دون معرفة هذه القواعد الجافة التي استحدثت لضبط النطق، ولتعليل الظواهر اللغوية فيما بعد، يلجأ إليها غير الفصحاء لتقويم ألسنتهم حين انتشر الإسلام واختلط العرب وغيرهم<sup>84</sup>.

ويرى محمد رباح أن العربية في عصر الاحتجاج كانت سليقة لدى أهلها، وكان كل واحد منهم لا يحيد عنها، بل يستخدمها على هيئة واحدة، وفق سمات قبيلته اللهجية، في أغراض قوله كلها، فهو يكتب الشعر ويلقي خطبته باللغة التي يتحدث بها مع أهل بيته وولدان عشيرته، ولا فارق بين هذه وتلك إلا في الأسلوب والبلاغة. ثم كانت لهجات العرب تتباين، ألوانا من تباين معتاد مثله بين لهجات اللغة الواحدة<sup>85</sup>.

وأرى أن أصل الموضوع هو ما أثير عند الدارسين المحدثين أن اللغات جميعها لها مستويان في التعبير: مستوى الحياة اليومية، ومستوى اللغة الأدبية أو المشتركة التي تستعمل في الشعر والأدب. وهل وجد هذا في اللغة العربية؟ وهل كان العرب يتحدثون باللغة العربية المشتركة في حياتهم اليومية أم كانوا يلجؤون إليها في الحالات الخاصة عندما يريدون التعبير عن المشاعر في الخطابة والشعر وغيرها من فنون القول؟ ثم يستعملون في حياتهم اليومية اللهجات الخاصة بكل قبيلة؟ وقد غلب على جُل الدارسين العرب المحدثين القول بأن العربية كانت عربيتين: الأولى هي العربية المشتركة أو الأدبية، وهي اللغة الراقية الخاصة بالتعبير الأدبي والتي نزل بها القرآن وكتب بها الشعر، وهي لغة الأدب الجاهلي والآثار الأدبية الجاهلية من الأشعار والخطب والأمثال والحكم، وهي التي نسميها اليوم اللغة العربية الفصحى. واللغة الثانية هي عربية الحياة اليومية، أو غير الأدبية، التي كان يتخاطب بها أفراد المجتمع في حياتهم اليومية العادية في أحاديثهم المرسلة. وهي اللغة الدارجة ولغة لهجات القبائل العربية المختلفة الخاصة بها. وكان التواصل بين العربي وأفراد قبيلته يتم بلغة هذه القبيلة، حتى إذا خطب أو نظم أو خاطب أحد أفراد القبائل الأخرى عمد إلى اللغة المشتركة، وبقيت هذه الثانية اللغوية بعد الإسلام. أما علماء العربية القدماء فقد رأوا وجود نمط عربي واحد ليس فيه حيد أو تنوع وأن النمط اللغوي الذي سموه «كلام العرب» نمط واحد ينتجه مختلف العرب بطرق مختلفة.

وبناء على ما سبق: فمن رأى وجود مستوى واحد فقط في العصر الجاهلي وهو اللغة الفصحى ذهب إلى أن سليقة العربي هي الفصحى، ومن رأى وجود مستويين ذهب إلى أن سليقة العربي هي لهجته التي يستعملها في قبيلته.

## الخاتمة

وفي ختام هذا البحث أوجز أهم ما وصلت إليه فيما يلي:

- 1- جاء المعنى اللغوي للسليقة من شِدَّة الصَّوْتِ، ويقال فلان يتكلم بالسليقة؛ أي: بطبعه لا عن تعلّم. وأطلق (سليقي) في صدر الإسلام على الأعرابي الذي يتكلم بأصل طَبْعِهِ ولغته ويقرأ القرآن كذلك فلا يقرأ على سُنَّة مَا يقرؤه القراء بل على طبع لغته. فالسليقة تعني اكتساب اللغة في مرحلة الطفولة من البيئة التي ينشأ فيها طبعاً وسجية دون تلقين أو تعليم أو دربة، فيسترسل المتكلم في كلامه على سجيته وطبعه وينتجها بشكل طبيعي، وتكون عملية تواصلية بين أفراد المجتمع من غير شعور أو إدراك لقواعد اللغة المستعملة. وإنما يشعرون بها وفق ذواتهم ومحيطهم، وحسب اللغوي المشترك بينهم.
- 2- بعد أن انتهى العهد الذي كانت تُؤخذُ اللغة فيه طبعاً وسليقة أمكن الحصول عليها بالتعلم والدراسة وبذل الجهد، فالسعي وراء اكتساب السليقة اللغوية، وسلامة الطبع، يحتاج إلى دربة ومران مستمرين وكثرة ممارسة، كما يحتاج إلى قدر كبير من المحفوظ من جيد التراث العربي المنظوم والمنثور.

- 3- ذكر بعض المحدثين أن النحاة العرب القدماء ربطوا السليقة بالجنس العربي معتقدين أن غير العربي لا يمكنه تعلم العربية، ولو ولد ونشأ في بيئة عربية، ولم يرق هذا الكلام لمحدثين آخرين، وبرؤوا القدماء من هذا الادعاء منطلقين من أن من ينسبون هذه الأفكار إلى النحاة العرب القدماء لا توجد نصوص لديهم تُبيِّن أن القدماء كانوا يربطون بين الفصحى وبين

84 حفيظي، الفصحى اللغوية والبلاغية في القرن الثالث الهجري، 24-25.

85 محمد رباح، «عربية عصر الاحتجاج كما يصورها ابن خلدون: أوحدة لغوية أم ازدواج؟»، مجلة إسلامية المعرفة، ١٢/٨: (1998)، 14.

الجنس العربي. وأرى أن القضية لم تكن قضية تعصب لسليقة ربطها القدماء بالجنس العربي معتقدين أن غير العربي لا يمكنه تعلم العربية ولو ولد ونشأ في بيئة عربية؛ بل القضية ترجع إلى خوف القدماء من ذهاب الدين بذهاب العربية عندما فسد اللسان العربيّ بسبب مخالطة العرب للعجم، وكان القرآن منتزلاً باللغة العربية، وكان واقع الحال حينئذ يقول بأنه لا يوجد لغة عربية نقية من الفساد إلا عند من يملك سليقة العربية وبقي محافظاً عليها ممن بقي منجزلاً ولم يخالط العجم؛ فلم يجد النحاة العرب القدماء سبيلاً آخر غير أخذ اللغة عنهم دون غيرهم، فقد كان الهم الأكبر لهم هو حفظ العربية، ولم يجدوا سبيلاً إلى ذلك إلا بأخذها ممن يملك سليقة العربية وبقي محافظاً عليها.

4- اللغة لا توجد بالسليقة وحدها، فعلى الرغم من أن الإنسان لديه استعداد فطري للتكلم إلا أن هذا الاستعداد لا يتم إلا بالاعتماد على التعلم والتدريب المستمر، واللغة العربية كغيرها من اللغات في العالم تكتسب في البيئة الاجتماعية التي ينشأ فيها الفرد بالتدريب والمران خلال مراحل نموه. وإذا أخل المتعلم بألفاظ لغته فإن المجتمع المتواجد فيه يصونه من الانحراف والزيغ.

5- أصحاب السليقة لا يعلمون قواعد اللغة التي وضعها اللغويون، وإن كانوا يعتبرون مقتضياتها في كلامهم بسليقتهم، ولو أراد السليقي أن يحدد عن طريق لغته وتركيبها المخصوصة لما قدر عليه ولا وافقه عليه لسانه.

6- وقوع صاحب السليقة بالخطأ وارد عند بعض اللغويين القدامى والمحدثين. وقد أرجع أبو علي الفارسي سبب وقوع صاحب السليقة بالخطأ إلى أنهم ليست لهم أصول يراجعونها، ولا قوانين يعتصمون بها، وإنما تهجم بهم طباعهم على ما ينطقون به، فربما استهواهم الشيء فراغوا به عن القصد. ولم ينف الأزهري وبعض اللغويين المحدثين وقوع الخطأ الصغير من العرب الأقباح. وكان إبراهيم أنيس رأي آخر يتمثل في أن صاحب اللغة التي يتكلمها بالسليقة يستحيل عليه الخطأ في ظواهر تلك اللغة دون أن يدرك أنه أخطأ.

7- يرى ابن جنى وابن هشام أن سليقة العربي في لهجته فقط أي سليقته اللغوية الأولى التي نشأ عليها في قبيلته. ويرى أحد المحدثين أن العربي إن عاش بين عرب بالنسب لكنهم عوامٌ في اللغة فإن سليقته ستكون عامية. ويرى عبد القادر المغربي أن العربي العامي كالعربي البدوي غلبت على كل منهما لهجته بحكم تأثير بيئته ونشأته. وأرى أن سليقتنا في مجتمعاتنا العربية في زماننا هذا هي اللغة العربية العامية، التي تنفرع إلى مجموعة من اللهجات العربية العامية في كل قطر عربي، لأنها اللغة التي ينطقها الإنسان ببسر ومن غير تكلف، وعليه فاللغة العربية الفصحى اليوم ليست لغة سليقة لأنها تكتسب بالتعلم والتدريب والتكلف.

8- رأى فريق من المعاصرين أن الفصحى لم تكن لغة سليقة للعرب الجاهليين، ورأى آخرون أن اللغة الفصحى في العصر الجاهلي كانت مطابقة للغة العامة في لغة سليقة، وعلى رأس القائلين بهذا الرأي علماء اللغة العربية القدامى ومنهم ابن خلدون، وسار على هذا الرأي أيضا بعض المحدثين ومنهم محمد الحباس الذي رأى أن اللحن الذي كان يقع عند العرب في الجاهلية كان قليلاً، وهو ما يسمى بقلات اللسان التي تحدث لنا في العامية السليقية عندنا، لكن جمهور العرب كانوا لا يلحنون في كلامهم. وأرى أن أصل الموضوع يرجع إلى ما أثبت عند الدارسين المحدثين من أن اللغات جميعها لها مستويان في التعبير: مستوى الحياة اليومية، ومستوى اللغة الأدبية المشتركة التي تستعمل في الشعر والأدب: فمن رأى وجود مستوى واحد فقط في العصر الجاهلي وهو اللغة الفصحى ذهب إلى أن سليقة العربي هي الفصحى، ومن رأى وجود مستويين ذهب إلى أن سليقة العربي هي لهجته التي يستعملها في قبيلته.

## المراجع

- أبو المكارم، علي. *الظواهر اللغوية في التراث النحوي الظواهر التركيبية*. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2006.
- الأزهري، محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. المحقق: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 2001م.
- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. *الأغانى*. تحقيق: الدكتور حسان عباس، الدكتور إبراهيم السعافين، الدكتور بكر عباس. بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، 1429هـ - 2008م.
- الأكوع، خالد. "سليقة اللغة الفصحى بين الواقع والمثال"، *مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة*، 31/4، (2012) 139-174.

- الأنصاري، أبو زيد. *النوادر في اللغة*. تحقيق ودراسة: الدكتور محمد عبد القادر أحمد. القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م. أنيس، إبراهيم. *من أسرار العربية*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة، 1978.
- ابن السكيت، يعقوب بن إسحاق. *كتاب الألفاظ*. المحقق: د. فخر الدين قباوة. لبنان: مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. *الخصائص*. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. *المقدمة*. حققها وقدم لها وعلق عليها: عبد السلام الشدادى. الطبعة الخاصة في خمسة مجلدات. كازابلانكا: الدار البيضاء، خزانة ابن خلدون وبيت العلوم والفنون والآداب، الطبعة الأولى، 2005.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. *المخصص*. المحقق: خليل إبراهيم جفال. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- ابن عقيل الظاهري، أبو عبد الرحمن. "إنما تكلم العرب سليقة". *صحيفة الجزيرة*. السبت 16 فبراير 2019، العدد 16942.
- ابن فارس الرازي، أحمد. *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*. لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. *لسان العرب*. الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين. بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
- ابن هشام الأنصاري، جمال الدين عبد الله بن يوسف. *تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد*. المحقق: د. عباس مصطفى الصالحي. القاهرة: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- بو جمالة، مصطفى. *مفهوم السليقة اللغوية في التراث النحوي عند العرب - دراسة لسانية*. مذكرة معدة لنيل شهادة الماجستير في علوم اللسان، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي جامعة الجزائر - كلية الآداب واللغات - قسم اللغة العربية وآدابها.
- البيدق، فريد. "بين سليقة العامية وعدم تكلف الفصحى - النصف الغائب من القرآنية". شبكة الألوكة. تاريخ الإضافة: 29/6/2015 ميلادي - 1436/9/12 هجري.
- الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان. *البيان والتبيين*. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423هـ.
- الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان. *كتاب الحيوان*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.
- جليلي، د. أحمد. "السليقة اللغوية". *مجلة الأثر - مجلة الآداب واللغات*. 4: (2005)، 293-305.
- الجهاد، عبد الله. "السليقة اللغوية بين ابن جني وتشومسكي". *التسامح*. سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية. 5: (2004)، 144-158.
- الحباس، محمد. "اللغة العربية المشتركة واللهجات العامية". *مجلة اللغة العربية*. الجزائر: المجلس الأعلى للغة العربية، العدد الثامن، 276-296.
- الحباس، محمد. "مفهوم الفصحى عند النحاة العرب القدماء والمحدثين". *مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق*. 4/84، 1011-1036.
- حسان، تمام. *مقالات في اللغة والأدب*. القاهرة: عالم الكتب، ط1، 1427هـ - 2006م.
- حفيظي، أبو بكر. "الفصحى اللغوية والبلاغية في القرن الثالث الهجري". رسالة ماجستير. جامعة الجزائر معهد اللغة والأدب العربي.
- حمد، عبد الله. "في أصل اللهجات العربية الحديثة". *مجلة اللسان العربي*. 42: (1996)، 57-72.
- الخطابي، حمد بن محمد بن الخطاب البستي. *غريب الحديث*. المحقق: عبد الكريم إبراهيم الغرابوي. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- رابين، تشيم. *اللهجات العربية القديمة في غرب الجزيرة العربية*. ترجمة: عبد الكريم مجاهد. الطبعة الأولى، 2002م.
- رباع، محمد. "عربية عصر الاحتجاج كما يصورها ابن خلدون: وحدة لغوية أم ازدواج؟". *إسلامية المعرفة - مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي*. 8/12: (1998)، 77 - 97.
- الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد. *الفائق في غريب الحديث والأثر*. المحقق: علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. لبنان: دار المعرفة، الطبعة الثانية.
- سبيويه، عمرو بن عثمان بن قنبر. *الكتاب*. المحقق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان. *شرح كتاب سبيويه*. المحقق: أحمد حسن مهدي وعلي سيد علي. بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨.
- السيوطي، جلال الدين. *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*. المحقق: فؤاد علي منصور. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1998م.
- السيوطي، جلال الدين. *الاقتراح في أصول النحو*. ضبطه وعلق عليه: عبد الحكيم عطية. راجعه وقدم له: علاء الدين عطية. دمشق: دار

- البيروتية، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦ م.
- عبد التواب، رمضان. *فصول في فقه اللغة*. مصر: مكتبة الخانجي، ط6، 1420هـ/1999م.
- العبدلاوي، قدور. "اللهجات العربية القديمة وأثرها في التراث الشعري". *مجلة فكر ونقد*. الناشر: محمد عبد الجابري. (1999): 241، 87-98. عبده، داود. *أبحاث في اللغة*. بيروت: مكتبة لبنان، 1973.
- العيني، بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى. *المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية*. تحقيق: أ. د. علي محمد فاخر، أ. د. أحمد محمد توفيق السوداني، د. عبد العزيز محمد فاخر. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- الغرابي، أبو نصر محمد بن محمد. *الحروف*. المحقق: محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ط2.
- الفراء، يحيى بن زياد. *معاني القرآن*. المحقق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي. مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، الطبعة الأولى.
- القاسمي، علي. "الطفل واكتساب اللغة بين النظرية والتطبيق". *جامعة دمشق، الممارسات اللغوية*. 4: (2011)، 227-238.
- القرزي، عوض بن حمد. "كيف نجعل الفصحى ملكة وسليقة؟". *صحيفة الجزيرة السعودية*. الاثنين 16 ربيع الاول 1426، *المجلة الثقافية*، العدد: 103.
- المحاسنة، فايز عيسى. "الملكة اللغوية عند ابن خلدون- دراسة لسانية مقارنة". *المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها*. 3/3: (تموز ٢٠٠٧)، 131-149.
- مصطفى، عادل. *مغالطات لغوية - الطريق الثالث إلى فصحي جديدة*. المملكة المتحدة: مؤسسة هندواوي سي أي سي.
- المغربي، الشيخ عبد القادر. "السليقة بين الفصحى والعامية". *مجلة الرسالة*. 1022: (1953)، 1018 - 1025.
- النوري، علي محمد. "السليقة اللغوية عند العرب". *مجلة كلية الدعوة الإسلامية*. 14: (1997)، 218-239.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Abduh, Dâvûd. *Ebhâs fi 'l-luğa*. Beirut: Mektebetu Lübnan, 1973.
- Abduttevvâb, Ramadân. *Fusûl fî fikhi 'l-luğa*. Mısır: Mektebetu'l-Hancî, 6. bs. 1999.
- Bû Cemâle, Mustafâ. *Mefhûmu 's-salîkati 'l-luğaviyye fî 't-turâsi 'n-nahvî inde 'l-Arab: Dirâse lisâniyye*. Cezayir: Yüksek Öğrenim ve İlimi Çalışmalar Bakanlığı, t.y.
- Celâyli, Ahmed. "es-Salîkatu 'l-luğaviyye". *Mecelletu 'l-eser: Mecelletu 'l-âdâb ve 'l-luğât*. 4: (2005), 293-305.
- Ebu'l-Mekârim, Ali. *ez-Zevâhiru 'l-luğaviyye fî 't-turâsi 'n-nahvî ez-zevâhiri 't-terkîbiyye*. Kahire: Dâru garîb li 't-tibâ'a ve 'n-neşr ve 't-tevzî, 2006.
- el-Abdullâvî, Kaddûr. "el-Lehecâtu 'l-Arabiyyetu 'l-kadîme ve eseruhâ fi 't-turâsi 'ş-şi 'rî". *Mecelletu fikr ve nakd*. Yay. Haz.: Muhammed Âbid el-Câbirî. 241: (1999), 87-98.
- el-Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *el-Mekâsîdu 'n-nahviyye fî şerhi şevâhidi şurûhi 'l-elfiyye*. Thk: Dr. Ali Muhammed Fâhir, Dr. Ahmed Muhammed Tefîk es-Sûdânî, Dr. Abdulaziz Muhammed Fâhir. Kahire: Dâru's-selâm li 't-tibâ'a ve 'n-neşr ve 't-tevzî ve 't-terceme, 1. bs., 2010.

- el-Beydak, Ferid. "Beyne salikati'l-âmmiyye ve ademi tekellüfi'l-fusha – en-Nısfu'l-ğâib mine'l-kirâiyye". *Şebeketu'l-Elûke*. 29.06.2015.
- el-Câhiz, Amr b. Bahr Ebû Usmân. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru ve mektebetu'l-hilâl, h. 1423.
- el-Câhiz, Amr b. Bahr Ebû Usmân. *Kitâbu'l-Hayevân*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 2. bs., h. 1424.
- el-Cihâd, Abdullah. "es-Salîkatu'l-luğaviyye beyne İbni Cinnî ve Chomsky". *et-Tesâmuh*. Saltanatu Ummân: Vizâretu'l-evkâf ve's-şu'ûni'd-dîniyye. 5: (2004), 144-158.
- el-Ekûh, Hâlid. "Salîkatu'l-luğati'l-fushâ beyne'l-vâkı' ve'l-misâl". *Mecelletu kulliyeti'l-luğati'l-Arabiyye bi'l-Mansûr*. 4/31: (2012), 139-174.
- el-Ensârî, Ebû Zeyd. *en-Nevâdir fi'l-luğa*. Thk: Dr. Muhammed Abdulkâdir Ahmed. Kahire: Dâru's-şurûk, 1. bs., 1981.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzibu'l-luğa*. Thk: Muhammed İvaz Murab. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1. bs., 2001.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *el-Hurûf*. Thk: Muhsin Mehdî. Beyrut: Dâru'l-meşrk, 2. bs., t.y.
- el-Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Thk: Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulfettâh İsmâil eş-Şilbî. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1. bs., t.y.
- el-Habbâs, Muhammed. "el-Luğatu'l-Arabiyye el-Muštereke ve'l-lehecâtu'l-âmmiyye". *Mecelletu'l-luğati'l-Arabiyye*. Cezayir: el-Meclisu'l-A'lâ li'l-luğati'l-Arabiyye, 8, 276-296.
- el-Habbâs, Muhammed. "Mefhûmu'l-fesâhat inde'n-nuhâti'l-Arabî'l-kudemâ ve'l-muhdesîn". *Mecelletu mecma'i'l-luğati'l-Arabiyye bi-Dimaşk*. 4/84, 1011-1036.
- el-Hutâbî, Hamd b. Muhammed b. el-Hitâb el-Bestî. *Garîbu'l-hadîs*. Thk: Abdulkarim İbrahim el-Ğarbâvî. Dimaşk: Dâru'l-fikr, h.1402.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn. *el-Eğâni*. Thk: Dr. Hassân Abbâs, Dr. İbrâhîm es-Sa'âfîn, Dr. Bekr Abbâs. Beyrut: Dâru sâdir, 3. bs., 2008.
- el-Kâsmî, Ali. "et-Tıfl ve iktisâbu'l-luğa beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk". *Câmi'atu Dimaşk el-Mumâresâtu'l-luğaviyye*. 4: (2011), 227-238.
- el-Kavzî, İvaz b. Hamd. "Keyfe nec'al el-fushâ meleketen ve salîkaten?". *Sahîfetu'l-cezîretî's-Su'ûdiyye: El-Mecelletu's-Sekâfiyye Eki*. 103: (16 Rebiülevvel 1426).
- el-Mağribî, eş-Şeyh Abdulkâdir. "es-Salika beyne'l-fushâ ve'l-âmmiyye". *Mecelletu'r-risâle*. 1022: (1953), 1018-1025.
- el-Muhâsene, Fâyiz İsâ. "el-Meleketu'l-luğaviyye inde Ibn Haldûn-Dirâse lisâniyye mukârene". *el-Mecelletu'l-Urduniyye fi'l-luğati'l-Arabiyye ve âdâbiha*. 3/3: (2007), 131-149.
- en-Nûrî, Ali Muhammed. "es-Salîkatu'l-luğaviyye inde'l-Arab". *Mecelletu kulliyeti'd-da'veti'l-İslâmiyye*. 14: (1997), 218-236.
- Enîs, İbrâhîm. *Min esrâri'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 6. bs., 1978.
- es-Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh b. el-Merzubânî. Şerhu kitâbi Sibeveyhi. Thk: Ahmed Hasan Mihdelî ve Ali Seyyid Ali. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1. bs., 2008.
- es-Suyûtî, Celâleddin. *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*. Talik yazan: Andulhakim Atıyye. Takdim: Alaeddin Atıyye. Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2. bs., 2006.
- es-Suyûtî, Celâleddin. *el-Muzhir fi ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*. Thk: Fuâd Ali Mansûr. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1. bs., 1998.

- ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Fâik fî garibi'l-hadis ve'l-eser*. Thk: Ali Muhammed el-Becâvî ç Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Lübnan: Dâru'l-ma'rife, 2. bs., t.y.
- Hafizî, Ebû Bekr. el-Fesâhatu'l-luğaviyye ve'l-belâgiyye fi'l-karni's-sâlisi'l-hicri. Yüksek Lisans Tezi. Cezair Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Enstitüsü, t.y.
- Hamd, Abdullah. "fi Asli'l-lehecâti'l-Arabiyyeti'l-hadise". *Mecelletu'l-lisâni'l-Arabî*. 42: (1996), 57-72.
- Hassân, Temmâm. *Makâlât fi'l-luğa ve'l-edeb*. Kahire: Âlemu'l-kutub, 1. bs., 2006.
- Ibn Akîl ez-Zâhirî, Ebû Abdurrahmân. "İnnemâ tekelleme el-Arabu salikaten". *Sahîfetu'l-cezire*. 16942: (16.02.2019).
- Ibn Cinnî, Ebu'l-Feth Usmân. *el-Hasâis*. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-âmmeli'l-kitâb, 4. bs., t.y.
- Ibn Haldûn, Abdurrahmân. *el-Mukaddime*. Tahkik, takdim ve talik: Abdusselâm eş-Şedâdî. Kazablanka: ed-Dâru'l-beydâ, 1. bs., 2005.
- İbn Fâris er-Râzî, Ahmed. *es-Sâhibî fî fikhi'l-luğati'l-Arabiyye ve mesâlihi ve süneni'l-Arab fî kelâmiha*. Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Cemaleddin Abdullah b. Yûsuf. *Tahlisu's-şevâhid ve telhîsu'l-fevâid*. Thk: Dr. Abbâs Mustafâ es-Sâlihî. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1986.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mekram b. Ali. *Lisânu'l-Arab*. Haşiyeye: el-Yâzîcî ve Cemâ'a mine'l-luğaviyyîn. Beyrut: Dâru sâdir, 3. bs., h. 1414.
- İbn Sîde, Ali b. İsmâîl. *el-Muhassas*. Thk: Halil İbrâhîm Cefâl. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1. bs., 1996.
- İbnu's-Sikkît, Ya'kûb b. İshâk. *Kitâbu'l-elfâz*. Thk: Dr. Fahrudin Kabâve. Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1. bs., 1998.
- Mustafâ, Âdil. *Muğâletât luğaviyye- et-Tarîku's-sâlis ilâ fushâ cedide*. ABD: Muessesetu Hindâvî C.I.C.
- Rabin, Chaim. *el-Lehecâtu'l-Arabiyyetu'l-kadîme fî garbi'l-cezîreti'l-Arabiyye*. Trc: Abdulkarim Mücâhid. 1. bs., 2002.
- Rubâ, Muhammed. "Arabiyye asru'l-ihticâc kemâ yusevviruha Ibn Haldûn: E vahdet luğaviyye em izdivâc? ". *İslâmiyyetu'l-Ma'rife- Mecelle fikriyye fasliyye muhakkeme yedurruha el-ma'hedu'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî*. 8/12: (1998), 77-97.
- Sîbeveyhi, Amr b. Usmân b. Kanber. *el-Kitâb*. Thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 3. bs., 1988.

## Ali Muhammed Afgânî'nin “Bir İdam Mahkûmu” ve Aziz Nesin'in “Surnâme” Adlı Eserlerinde İdam Cezası

### The Death Penalty in Ali Mohammad Afghani's “Sentenced To Death” and Aziz Nesin's “Surname”

Ramyar MAJIDI<sup>1</sup> 



#### Öz

Bu çalışmada çağdaş Türk edebiyatının önemli yazarlarından Aziz Nesin'in *Surnâme* adlı romanı ve çağdaş İran edebiyatının önde gelen yazarlarından Ali Muhammed Afgânî'nin *Bir İdam Mahkûmu* isimli hikâyesi üzerine karşılaştırmalı bir inceleme yapılmıştır. Her iki yazar ele aldığımız eserlerde bir idam mahkûmunun son anlarını, insanın zaman içerisindeki değişim ve gelişimini ve idam hakkında düşüncelerini eserleri yoluyla aktarmıştır. İdam meselesine ve insana yaklaşımları birbirlerine benzeyen bu iki yazar; eserlerinde bu konuyu edebi olarak iki farklı şekilde ele almıştır. Biri roman diğeri hikâye olan bu iki eserin ortak özelliği kültürel açıdan içerdikleri bilgilerdir.

İdam, farklı suçlara verilen bir ceza türü olarak yıllar boyunca hem İran, hem Türk toplumunda tartışmalara yol açmıştır. Ayrıca kadınlar; eserlerin ana karakterleri arasında yer almazsa bile, iki yazarın eserlerinde kadınların toplumdaki durumu ve meselelerine değinilmiş; kadına karşı şiddet, kadın hakları ve idamın aile üzerine etkisi eleştirilmiştir. Ülkelerinde sosyal gerçeklik alanında eser veren ve bu yüzden toplumsal meselelere dikkat eden her iki yazarın eserlerini karşılaştırarak aslında her iki toplumun büyük bir kısmının bu iki konu üzerine düşüncelerini karşılaştırmış oluruz. Çalışmamızda eserler üzerine incelemeler yaptıktan sonra yazarların başka eserleri ve hayata bakışları üzerine yazılmış olan araştırmaları da dâhil ederek karşılaştırmalı bir sonuca varılmıştır. .

**Anahtar Kelimeler:** Aziz Nesin, Ali Muhammed Afgânî, Karşılaştırmalı Edebiyat, İdam, Suç ve Çevre, Kadın Meselesi

#### ABSTRACT

This study performs a comparative analysis between the novel *Surname* by Aziz Nesin (2021), an important writer in contemporary Turkish literature, and the story *Sentenced to Death* by Ali Mohammad Afghani (2000), one of the leading writers of contemporary Iranian literature. The study discussed how both authors in their works convey the last moments of a death row prisoner, the change and development of human beings over time, and their thoughts on capital punishment. These two writers have similar approaches to the issue of death and human beings yet dealt with these subjects in two different ways in their works. The two common features of these two works are the cultural information they contain.

<sup>1</sup>Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye

ORCID: R.M. 0000-0003-3102-8420

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Ramyar Majidi (Doktora Öğrencisi),  
Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye  
E-posta: ramyar.majidi@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 28.10.2022

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
11.11.2022

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
26.12.2022

**Kabul/Accepted:** 08.01.2023

**Atıf/Citation:** Majidi, Ramyar. "Ali Muhammed Afgânî'nin "Bir İdam Mahkûmu" ve Aziz Nesin'in "Surnâme" Adlı Eserlerinde İdam Cezası," *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 293-312. <https://doi.org/10.26650/jos.1195960>



Capital punishment is a type of punishment given to various crimes and has led to debates in both Iranian and Turkish society over the years. In addition, the status and issues of women in society are mentioned in these two authors' works, despite not being among the main characters. These works criticize violence against women, women's rights, and the effect of capital punishment on the family. By comparing the works of Aziz Nesin and Ali Mohammad Afghani as two authors who've both written work in the field of social reality in their countries and therefore have paid attention to social issues, this article actually compares the thoughts of a large part of both communities regarding these subjects. After examining the works, the study arrives at a comparative conclusion by including the research that has been written on other works from these authors, as well as their perspectives on life..

**Keywords:** Aziz Nesin, Ali Mohammad Afghani, Comparative Literature, Capital Punishment, Crime and the Environment, Women's Issues, Death Penalty

## EXTENDED ABSTRACT

The death penalty, also known as capital punishment, is one of the severest types of punishment in many countries' justice systems in the modern era. As the world's modern Western countries, especially European countries, have started to suspend capital punishment for certain crimes, people in other countries around the world have also started to ask their governments to change and amend their systems. While this might be easier for non-Muslim countries, suspending different types of executions always not easily accepted by the governments in Islamic countries such as Iran and Türkiye, where the death penalty is an important punishment for specific crimes. One of the most significant parts of the process when Türkiye began its steps toward joining the European Union involved suspending the death penalty for certain crimes. As a result, Türkiye's government after some time finally accepted preventing this type of punishment. However, despite all the societal pressures in Iran, especially from civil associations and NGOs, the government has yet to accept this compromise especially due to religious reasons. Although recent years have seen Iran's judicial system begin to decrease the number death sentences handed out to people, this number still appears to be quite high. Due to the fact that no accurate statistics have been provided regarding executions inside Iran and foreign media have presented different statistics in this regard depending on their policies and relations with Iran, These figures have many differences, so is not possible to comment on this. Due to the fact that no accurate statistics have been provided regarding executions inside Iran and foreign media have presented different statistics in this regard depending on their policies and relations with Iran, These figures have many differences, so is not possible to comment on this. It should also be noted that this article does not have any political purpose. So we prefer not to mention the relevant statistics due to their political dimensions.

These important challenges in Iran and Türkiye have always been an important aspect of the literature, particularly the social literature. Aziz Nesin in Türkiye and Ali Mohammad Afghani

in Iran are both very famous authors for their social literary works. Aziz Nesin is known for his humorous literary works, and his novels and stories are full of social criticism and humor. *Surname* is one of his unique little-known novels in which he tells the story of Hayri, a normal young barber shop owner who'd been harassed and raped by one of his shop's neighbors for a long time. After a long period of sexual harassment and feeling bad, Hayri one day decides to get revenge by raping that rapist's young boy. He regrets the moment he commits the rape, but the child's shouting causes him to choke the child. Hayri, who'd never committed any other crime during his life, was imprisoned and ultimately sentenced to death. The novel's overall story is about Hayri's life and problems in jail and how encountering people who'd committed different types of crimes made deep changes to Hayri's characteristics. The person who had been fully innocent and normal apart from his revenge starts to become violent after his time spent in jail. The novel is about the developments and changes in a person's personality.

Unlike Aziz Nesin's novel, Ali Mohammad Afghani's work is a short story. Ali Mohammad Afghani is one of the most famous social authors in Iran's literary history and known especially for his novel *Madam Ahoo's Husband*. Although Afghani never claimed the same attention in his later works, his first novel strengthened his position on Iran's literary history. All his works including his first novel have a social substructure that mostly involve women's place in society and their problems and challenges. His "Mahku ba A'dam" [sentenced to death] is one of a collection of short stories in the book of the same name. This story is the main story of the book and concerns Berage, who man works in a public bath in a small city in Iran. He gets sentenced to death for murdering a person at his workplace, a Loan shark who had made many problems for the city's people. No one knows the events that occurred between them, and Berage never talks about it except to say he'd killed him because of his crime. However, the hero and main character in Afghani's short story is not Berage, the person sentenced to death, but his cellmate, Zeki. Zeki is a very famous criminal in the city and had received an extensive sentence for his crimes.

Berage needs to pay a punitive amount of money to Surer's family in order to not be executed for his crime. This type of sentence helps people have a chance at not being executed by the government and at being forgiven by the victim's family. Once paid, the government reduces the sentence to an extensive prison term.

Berage asks to see his only friend in jail before announcing his death sentence, during which Zeki, who'd been a criminal and violent character throughout the whole story, changes in a moment and decides to help his friend by selling his only land and paying for Berage's reduced sentence.

Given that, the two stories' main common problem and challenge involve the development of people's character over time. Also, both countries have received a lot of criticism about capital punishment and human rights. These two authors share similar opinions in this regard. The characters in both stories feel utopic about countries and a world without the death penalty and capital punishment. Similarities also exist regarding women's status and place in Iran and

Türkiye, as well as people's feedback concerning the countries' death sentences and justice systems.

The most important difference between the two works occurs in the stories' conclusions. Aziz Nesin's novel finishes with the death of the main character as the last person to be sentenced to death in Türkiye, while Afghani's story finishes with the freedom of the condemned in addition to the main character's desire for freedom.

This study attempts to compare these two authors' works with regard to social thoughts concerning capital punishment and its social effects in particular, as well as women's issues in both countries.

## Giriş

İran ve Türkiye'nin komşu ülkeler olmaları; aralarında dini, kültürel ve toplumsal benzerliklerin oluşmasına sebep olmuştur. Özellikle tarih boyunca edebiyatları arasında yakın bir ilişki kurulmuş olup her iki ülke edebiyatının birçok yazar ve şairleri birbirlerinden etkilenerek önemli eserler kaleme almıştır. Bu ortaklıklar sebebiyle ise bu iki ülkenin akademik camiasında bir diğersinin edebi eserleri üzerine yazılar ve makaleler yazılmış, eserler ve düşünce dünyaları incelenmiş, eleştirilmiştir.

Her iki ülke edebiyatlarının dönüm noktası ise bir nev'i iki ülkedeki modernleşme dönemlerinin başlangıcı sayılabilmektedir. Modernleşme, Batılılaşma veya aydınlanma olarak adlandırılan bu dönemlerin başlamasıyla İran ve Türkiye'deki siyasi ve toplumsal değişimlerinin yanı sıra edebi eserler ve edebiyatçıların düşünce dünyası da derin değişimlere uğramıştır. Türkiye'de 1839 tarihinde Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesi, İran'da ise 19. yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıkan Meşrutiyet Dönemi; Batı aydınlanmasının edebiyatçıları, düşünürleri ve toplumla ilk ciddi temasları sayılmaktadır.

Bu tarihlerden sonra her iki ülkenin edebiyat camiasında o zamana kadar hiç görülmemiş olan eski edebiyat ve dili eleştirmek, toplum eleştirisi, millet, vatan vs. gibi düşünceler ortaya çıkmaya başlamış. Zaman geçtikçe bu eleştiriler daha ağır ve keskin olmuş, toplumun ve siyasi sistemin çok önemli noktaları hedef alınmıştır. Din, özgürlük, evlilik, seçim, hak ve hukuk, eğitim, kadının toplumdaki yeri vb. toplumsal meseleler modern edebiyatın ilk yıllarından beri her zaman edebi eserlerde işlenmiş, önemli bir yere sahip olmuştur.

Aziz Nesin ve Ali Muhammed Afgânî 20. yüzyılda eser veren iki yazar olarak birçok eserlerinde toplumsal meselelere yer vermiş, toplumsal eleştiri yaparak toplumun gelişmesini istemiştir. Afgânî'nin İran edebiyatındaki yeri, Aziz Nesin'in Türk edebiyatındaki konumuyla hem şöhret, hem de verdiği eserlerin önemi ve sayısı açısından kıyaslanamaz ancak eserlerinde her zaman toplumsal meselelere yer verdiği için eserleri araştırmacılar tarafından incelenmiş, eleştirilmiştir.

*“Ali Muhammed Afgânî İran'da toplumsal romanın zeminini hazırlayan yazarlar arasında yer almaktadır. Gerçi o akademik eğitime sahip değildir. Roman ve hikâye yazmaya sosyal gerçekçilik alanında eser veren Balzac ve Tolstoy gibi yazarlardan taklit yaparak başlamış devam etmiştir.”<sup>1</sup>*

Afgânî'nin en önemli eseri *Şovhar-i Ahu Hanım* (Ahu Hanım'ın Eşi) 1960 yılında yayımlanmış olup ona büyük bir şöhret kazandırmıştır. Bu eser İran'da yılın romanı seçilerek Afgânî'den beklentileri arttırmış, ne var ki sanatçı bu başarısını hiçbir zaman tekrarlayamamıştır. Bu roman İran edebiyatının gerçekçilik akımında yazılmış olan ilk eseri olarak bilinir<sup>2</sup>. 1925 doğumlu olan Afgânî hayatı boyunca hikâye ve roman türlerinde farklı eserler vermiştir.

1 Zehrâ Rahmânî, “Naqd-i Edebi İctimâ'î-yi Âşâr-i Muḥammed 'Alî Afgânî”, *Gird-i Hamâi-yi Encomeni Gosteriş-i Zabân ve Edebiyyât-i Fârsî-yi Îrân*, (hş. 1395/ 2016), 126.

2 Gilâre Murâdî, 'Abdulnâzer Nâzarîyânî ve Muḥammed Amîn 'Abidîniyâ, “Barresî-yi Mafâhîm-i Ğanâyi Der Român-i Şovhar-i Âhû Ḥânûm, *Neşriye-yi Zabân ve Edebiyyât-i Fârsî-yi Dânişgâh-i Azâd-i Senendec* 48/18(hş. 1400/ 2020), 326.

Araştırmamızın konusu olan *Bir idam Mahkûmu* adlı eseri beş farklı hikâyeden oluşan bir hikâye kitabıdır. Afgânî adı geçen hikâye kitabında diğer eserlerinde olduğu gibi toplumsal meselelere değinmeyi tercih etmiştir. Kitap ismini kitabın en önemi hikayesi olan bir idam mahkumundan almıştır. Bu eser idam cezasına çarptırılmış bir katilin idam edilmeden önceki son anlarını ve kurtulma hikâyesini anlatır.

Aziz Nesin (1915-1995) ise çok yönlü bir edebiyatçı olarak hayatı boyunca farklı edebi türlerde eserler vermiştir. Roman, öykü, hikâye, gazetecilik vs. alanlarda verdiği eserler ile ün kazanan Aziz Nesin, toplumsal aksaklıkları ve bireyin günlük yaşamda karşılaştığı sıkıntıları mizahî bir üslupla eserinde ele aldığından dolayı Türk edebiyatında önemli bir yeri vardır.<sup>3</sup>

Aziz Nesin'in *Surnâme* adlı romanı, bir çocuğu öldürdükten sonra hapse atılıp idamının gerçekleştirilmesini bekleyen bir mahkûmun son günlerini anlatır ve onun değişim ve gelişim sürecinde nasıl bambaşka bir insan olacağını göstererek idam edilmesini eleştirir. Bu eserde de Nesin, birçok eseri gibi toplumsal eleştirileri ön plana alarak idam cezasının sebep, sonuç ve yansımalarını sorgulamaktadır.

Aziz Nesin ve Ali Muhammed Afgânî'nin bu iki eseri onların idam cezasına bakış açıları ve toplumsal eleştirileri açısından birbirlerine çok benzer noktalara sahiptir. Her iki yazar da eserlerinde ana konuyu işlemekle beraber toplumlarındaki suç ve ceza ilişkisi, hapisanelerin durumu ve kadınların toplumdaki yerini eleştirmiş, sorunları, aksaklıkları göstermeye çalışmıştır. Bu yazımızda her iki eserin içeriğini inceleyerek Afgânî ve Nesin'in idam cezası hakkındaki düşüncelerini belirttikten sonra idam cezası hakkında düşünceleri ve ona yaklaşımlarını karşılaştırmayı planlamaktayız.

## 1. İran ve Türkiye'de İdam

İdam cezası tarih boyunca toplumların bir parçası olarak diğer cezalarla beraber uygulanmıştır. Hamurabi Kanunları'nda 25 farklı suça ölüm cezası öngörülmüştür. Daha sonra M.Ö. 14. yüzyılda Hitit Kanunlarında ve M.Ö. 7. yüzyılda Yunanistan'da Drakon Kanunları'nda ölüm cezası yer almıştır.<sup>4</sup> Sümerler, Yunanlılar, Romalılar ve dünyanın birçok milleti tarihte idam cezasını, kendi ceza kanunlarının bir parçası olarak uygulamıştır. Cezaların uygulanma şekli ve türü her toplumun gelenek, kültür, din, hukuk vs. gibi etkenlerinin etkisinde değişiklik göstermektedir. Tarihteki birçok devlet idam cezasını şehir meydanlarında halkın gözü önünde uygulamayı tercih etmiştir. Bunun önemli amacı bir iktidar gösterisi olarak insanları korkutmak veya ibret vermektir. Modern çağda ise yavaş yavaş ceza kanunlarının değişmesiyle birçok ülkede idamlar hapisanelerde yapılmakta, halka sonradan bildirilmektedir. İdam cezasının en önemli amacı ağır suçlar işlemiş suçlulara uygulamak suretiyle topluma bir ibret oluşturarak, suçların tekrar edilmesini engellemek ise de çağdaş dönemlerde modern hukuk, düşünce, felsefe ve sosyoloji bilimlerinin gelişmesiyle eleştirilmiş, birçok ülkede uygulanması durdurulmuş bir

3 Fatma Balaban, "Aziz Nesin'in Hikâyelerinde Yapı ve Tema", (Yüksek Lisans Tezi, Kocatepe Üniversitesi, 2006), 22.

4 Ahmet Cevdet Aşkın, "Bir İktidar Gösterisi Olarak Halka Açık İnfazlar", *İletişim Dergisi* 4/4, (2019), 37.

cezadır. İnsanın bir birey olarak sürekli değişimde olması ve bu değişimin bireyi suçu işleyen kişiden farklı kılabilmek ihtimali, bu eleştirilerin ana konusudur.

Araştırmamızın konusu olan her iki ülkenin tarihine baktığımız zaman özellikle İslam'ın kabulüne yakın dönemlerde İslam hukukuna göre uygulandığı söylenebilir. İdam, İslam hukukunda Kur'an-ı Kerim'e göre uygulanabilen bir cezadır. *'İslam'da hükümler değiştirilmezdir. Ama insanın, aynı konu hakkında farklı durumlarda görüşleri değişebildiğine göre; bir konu bir hükmün altından çıkarılıp başka bir hükme göre değerlendirilebilir.'*<sup>5</sup> Yani bazı yerlerde bir suç için uygulanan bir ceza, farklı dönemlerdeki durum ve etkenlerden hareketle artık hukukçular veya din adamlarının kararıyla uygulanmayabilir veya başka bir ceza ile değiştirilebilir. Bunun önemli örneklerinden biri eskiden hırsızlık için uygulanan el kesme veya taşlama cezalarıdır. Bu cezalar zaman içerisinde ve modern çağların ihtiyaçları doğrultusunda artık yerini başka cezalara bırakmıştır. Aynı şekilde idam cezasının uygulanması da farklı durumlarda farklı sebeplerden dolayı değiştirilebilir ya da durdurulabilme imkânına sahiptir. İslam hukukunda genel olarak ölüm cezası ile cezalandırılan suçlar, adi ve siyasi suçlar olarak iki kategoride ele alınabilir. Adli suçlar kapsamında kısas ve reem cezası, siyasi suçlarda ise hirabe<sup>6</sup>, bağy<sup>7</sup> ve irtidat<sup>8</sup> suçlarına verilen ölüm cezaları söz konusudur.<sup>9</sup> Ancak bu cezanın uygulanma şekli ve uygun görülmesi için gereken şartlar İslam'ın mezhepleri ve mezheplerdeki ekollere göre değişiklik göstermektedir. İslam hukukunda idam cezasının uygulanması bazı konularda Kur'an-Kerim'in ana metninden hareketle alınmışsa da bazı konularda rivayetler, sünnet ve din adamlarının kararları esas alınmıştır. Örnek olarak zinadan dolayı uygulanan idam cezası Kur'an-ı Kerim'de yazılı değildir.<sup>10</sup>

İran'ın yakın tarihine baktığımız zaman idam cezasının Kaçar döneminde farklı şekillerde uygulandığını görürüz. Bu idam türlerinin çoğu çok sert ve suçluya acı çektiren idam türleridir. *"Michel Foucault'ın kastettiği Acıyı sonsuza kadar sürdüren "bin defalık ölüm" den (Mille Morts) ta ölümü hemen gerçekleştiren kafa kesmek bunun örnekleriymiş. Bin defalık ölümün en önemli örneklerinden biri "çarımhta çivilemek" imiş. Bu idam tarzında suçlunun el ve ayaklarını bir tahtaya çivileyip herkesin görebileceği bir yerde ölene kadar bırakıyorlarmış. İdamın gerçekleştirilmesi için önce idam edilecek suçlunun fotoğrafı çekirilip Şah'ın huzuruna götürülüyormuş. Onaylandıktan sonra ise suçluyu idam darağacının yanına götürüp onunla biraz muhabbet ettikten sonra sakinleşmesi için ona nargile veriliyor sonra da idam ediliyormuş."*<sup>11</sup>

5 Muhammed Ca'feri Harandî, "Nigareş-i Bi Mucâzât-i İ'dâm Der İslâm", *Neşriye-yi Fıkıh ve Mabâni-i Hukuk* 8 (hş. 1386/2007), 225.

6 Eşkriyalık (klasik literatürdeki adıyla hırabe veya kat'u't-tarik) genelde silâhla yahut başka bir şekilde zor kullanarak yol kesip veya baskın yapıp mala ve cana tecavüz, kamu düzenini ve asayişini ihlâl olarak anlaşılır.

7 Bu suç asil olarak siyasal iktidarı zayıflatmayı, yıkmayı veya değiştirmeyi amaç edinirken bu amaç doğrultusunda kullanılacak olan maddi ve manevi silâhları sınıflandırılabilirler oldukça zordur. Genel olarak siyasi iktidar düzenini hedef alan ayaklanmalar ve çatışmalar bağy suçu içine dâhildir diyebiliriz.

8 İslâm dinini terk ederek başka bir dini kabul etme anlamına gelmektedir.

9 Mehmet Köroğlu, "İslam Hukukunda Ölüm Cezasını Gerektiren Suçlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2015), 236.

10 Aliye Ak, "Avrupa Birliği'ne Uyum Sürecinde Türkiye'de İdam Cezası Tartışmaları (1999-2017)", (Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2019), 26.

11 Yakub Hazaî ve Şirzâd Hazaî, "Tahavvol Der Ayinhâ-yi İ'dâm Der Gozar ez Dovre-i Kâçâr Bi Meşrûtiyet ve

Kaçar döneminde daha çok halkın önünde ve ibret vermek amacıyla uygulanan idam cezaları, Şah'ın imzasıyla yapılmaktadır. İlk olarak idam olacak suçlunun fotoğrafı çekilmekte, fotoğraf şahın huzuruna götürülmektedir. Şahın onayı ile de mahkûm idam darağacına götürülerek idam töreni uygulanır. Fotoğrafı çekilen kişinin idam edileceği kesindir. Kanuna göre mahkûmun cesedinin üç gün darağacında kalması gerekir ve özel durumlar hariç bu uygulama geçerlidir.<sup>12</sup> Batı etkisinde İran'da ortaya çıkan birçok değişiklikle beraber hukuk ve ceza kanunu da değişmeye başlamıştır. Nasireddin Şah'ın Avrupa yolculukları etkisiyle ülkede birçok yenileşme ve değişiklik söz konusu olmuştur. Bunlardan biri de idam cezası konusunda gerçekleşir. Nasireddin Şah'ın ikinci Avrupa seyahatinden sonra ilk defa Conte de Monte Forte adında biri Tahran'ın emniyetini düzeltmek üzere görevlendirilir.<sup>13</sup> Forte'nin yaptığı önemli değişikliklerinden biri idam cezasının yerine uzun süreli hapis cezalarının uygulanmasıdır. Forte birçok suç için hapis cezasının uygulanmasını öngörmüş ve bu şekilde İran'ın emniyet sisteminde önemli değişikliklere sebep olmuştur.

Pehlevî döneminin başlaması ve Rıza Şah'ın tahta geçmesiyle İran'da İdam cezası sadece belli başlı suçlar için uygulanmaya başlamış ve eskisi gibi herhangi bir suç için idam cezasının uygulanmasına son verilmiştir. Pehlevî döneminde idam halkın gözü önünde yapılmamış ve sadece çete başları ve cinayet işleyen kişiler halk önünde idam edilmiştir.<sup>14</sup>

İran İslam Devrimi'nden sonra idam, İslam'da belirtilmiş ve uygulanması öngörülmüş bir ceza olarak ceza kanununda hemen yer alır. Bu dönemde her türlü suçlunun cezalandırılması devrim ideolojisinin aktarılması amacıyla daha çok halkın gözü önünde yapılmaktadır. "*Ne kadar devrimin ilk yıllarında suçluların cezalandırılması halkın gözü önünde ve şehrin meydanlarında yapılması yaygınmışsa devamında cezalar daha çok hapishane duvarlarının arkasında verilmiştir. Gerçi hala kimi hâkimler bazı cezaları halka göstermeyi tercih eder ama eskisi kadar açık ortamda idam gözükmemektedir.*"<sup>15</sup>

İdam cezası İran'ın bugünkü ceza kanununda önemli bir konuma sahiptir. Avrupa ve Amerika'da idam cezasının kaldırılması üzerine yaklaşımlar; İran'ın eğitim ve hukuk sistemi için büyük bir soruna sebep olmuştur.<sup>16</sup>

İran'ın bugünkü ceza kanununda idam cezası ülkeye ihanet, zina, cinayet, uyuşturucu ticareti ile bazı suçların tekrarı konusunda hâkimin takdirine uygun olarak öngörülmüştür.

Pehlevî", *Neşriye-yi Pajûheşhâ-yi Tarihi-yi İrân ve İslâm* 23 (hş. 1397/ 2000), 85.

12 Yağub Hazaî ve Şîrzâd Hazaî, "Taḥavvol Der Ayînhâ-yi İ' dâm Der Gozar ez Dovre-i Kâçâr Bi Meşrûtiyet ve Pehlevî", 86.

13 Muhsin Nûrpûr, Muhammed Cevâd Sa'adeti, "Muṭâla'a-yi Câmî'e Şinâht'i-yi Taḥavvulât-i İ' dâm Der Mala'-i 'Âm Der Câmî'e-yi Pasâ-İnkilâb-i İrân", *Neşriye-yi Pajûheşhâ-yi Hukûkî-i Cezâ ve Curm* 9/17 (hş. 1395/ 2016), 43.

14 Yağub Hazaî ve Şîrzâd Hazaî, "Taḥavvol Der Ayînhâ-yi İ' dâm Der Gozar ez Dovre-i Kâçâr Bi Meşrûtiyet ve Pehlevî", 90.

15 Muhammed Cevâd Sa'adeti, 'Ali Hüseyini, Najafi ve Raḥim, Nevbahâr, "Tabârşenâsi-yi Peyvand-i Keyfar va Kudret Der Nizâm-i Hukûkî-yi İrân", *Pajûheshhâ-yi Hoghûghî Jâzâ ve Jorm Dergisi* 9/17 (hş. 1396/ 2017), 160.

16 Seyyed Muhammed Kiân, "Taṭbîk-i Meşrû'iyat-i Kîşâş-i Nefs Der Nizâm-i Cezâyî-yi İrân ve İslâm Bâ Meşlehet-i İctimâ'î", *Faşlnâme-yi Kânun-i Yâr-i Pâiz*, 3 (hş. 1396/ 2017), 120.



Özellikle Şii rivayetlerine göre idam cezasının uygulanmasının ertelenmesini veya başka bir yönde uygulanmasını tavsiye ettiği için birçok hâkim siyasi suçlar hariç idam cezalarının uygulanmamasını tercih eder.

Türkiye tarihine baktığımızda ise, dini bir yapıya sahip olan Osmanlı döneminde ölüm cezasının ciddi suçlar için uygulandığını söyleyebiliriz. Osmanlı kanunlarında verilen ölüm cezalarına dikkat ettiğimizde İslam ceza kanununun esas alındığı anlaşılır.

*“Osmanlı Kanunnamelerinde ve mahkeme kayıtlarında; tecavüz, tütün içme, devletin parasını zimmete geçirme, dinden dönme, at çalma, köle ve cariyeyi kaçırma, alışkanlık haline getirilen hırsızlık, yabancı devletlere yasal olmayan yollardan tahlil ürünleri ihracı gibi suçlarda ölüm cezasının uygulandığı görülmektedir. Osmanlı’da merkezi otoriteyi sarsacak eylemler “bağy” suçu olarak görülmüş ve ölümlerle cezalandırılmıştır. Siyasî tehlike olarak görülen kişi ve durumlarda ayrıma gidilmeksizin üst rütbeli kişilere dahi ölüm cezası verilmiştir.”<sup>17</sup>*

Osmanlı İmparatorluğu tarihinde farklı dönemlerde değiştirilmiş olan kanunların içinde her zaman idam cezası devam etmiştir. Ancak Tanzimat dönemi ve sonrasında idam cezasının nasıl uygulanacağı konusunda tartışmalar olduğuna dair bilgiler ve kaynaklar bulunmaktadır. Örnek olarak Mehmet Arif Bey tarafından 1909 yılında yazılmış olan “*İdam Cezası: Tarihçesi, Bizde İcra Edilmemesi Esbabı*” adlı makale idam üzerine yazılmıştır. Bu makale İslam hukukunda idam cezasının varlığını tartıştıktan sonra Tanzimat döneminde idam cezasının uygulanması sırasında ne gibi sorunların olduğunu ve sonuç olarak bu sorunların nasıl çözülmesi gerektiğini izah etmiştir.<sup>18</sup>

Cumhuriyet döneminde ise Milli Mücadele döneminde (1920’de) çıkarılan Hıyanet-i Vataniye Kanunu’nda da ölüm cezası yer almıştır. 25 Nisan 1920’de Mehmet Şükrü Bey tarafından sunulan kanuna göre, düşmanla iş birliği yapmak suretiyle vatana ihanet eden kişilere ölüm cezası verilmesi öngörülmüştür (Aktay, 2020: 7). Cumhuriyet döneminde Türk Ceza Kanunu (TCK) İtalyan Ceza Kanunu’ndan yararlanılarak hazırlanmıştır. İtalyan Ceza Kanunu’nda ölüm cezası olmamakla birlikte 1 Mart 1926 Tarih ve 765 Sayılı TCK’da ölüm cezasına yer verilmiştir. Buna göre TCK’da 14 maddede ölüm cezasına yer verilmiştir. 8 Haziran 1933 Tarih ve 2275 Sayılı Kanunla 450/1. maddenin uygulama alanı genişletilmiştir.<sup>19</sup>

İdam cezası Türkiye’de uzun yıllar mevzuatta yer alan ve uygulama alanı bulan bir ceza olarak AB uyum süreci ile birlikte Türkiye’de 2004 yılında tamamen kaldırılmıştır ve o tarihten sonra Türkiye’de kimse idam edilmemiştir.<sup>20</sup>

İdam cezasının kaldırılması veya uygulanması gerektiği konusunda İran ve Türkiye’nin önemli hukuki meselesi olarak birkaç yılda bir tekrar gündem olur. İran’da özellikle siyasi

17 Ferhan Aksoy, “Türkiye Cumhuriyeti’nde Ölüm Cezaları ve İnfazına Dair Tartışmalar (1923-1950)”, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 36.

18 Ahmet Kılınç, “İdam Cezasının Tanzimat Döneminde Osmanlı Hukukundaki Görünümüne İlişkin Birkaç Kaynak ve Bu Kaynakların Tahlili”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 11(2011), 36.

19 Tekin İdem, “Cumhuriyet Döneminde Kadın Mahkûmlara Verilen İdam Cezaları”, *Manas Sosyal Araştırmaları Dergisi* 11/2, (2022), 730.

20 Aliye Ak, “Avrupa Birliği’ne Uyum Sürecinde Türkiye’de İdam Cezası Tartışmaları (1999-2017)”, (Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2019), 1.



suçlara karşı verilen idam cezalarının durdurulmasını isteyenler son yıllarda bu tartışmayı uluslararası mahkemelere taşımaya çalışmaktadır. İran'ın İnsan Hakları Merkezi'nin Birleşmiş Milletler'in İran'daki idamlara karşı yaptığı itirazın cevabında şu sözleri kullanmaktadır:

*"Ölüm cezasının yasal standartlarına göre verilmesi, yalnızca "en ciddi suçlar", durumda ve esas kısmı kasıtlı suçlarla ilgili olan Uluslararası Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi'nin 6. maddesinin 2. paragrafına uygun olarak yapılır. Elbette bu durumda yargı sisteminin usulü, ölen kişinin ebeveynlerinin rızasını almaya çalışmaktır ve İran İslam Cumhuriyeti'nin intikam ve kasten adam öldürme konusundaki temel politikası, nakit para vererek dahi uzlaşmayı teşvik etmektedir."*<sup>21</sup>

## 2. Eserlerin İçeriği

### 2.1. Surnâme

Surnâme, Aziz Nesin'in az tanınmış eserlerinden biri sayılmaktadır. Bu eser Aziz Nesin'in diğer eserleri gibi mizahi bir dile sahiptir. Romanın ana karakteri Hayri, berber dükkânını işleten genç bir adamdır. Uzun zaman dükkânının komşusu olan biri tarafından tacize uğrayan Hayri, intikam almak için onun çocuğuna tecavüz etmeye karar verir ama son anda vazgeçer. Hayri çocuğun bağırması ve halkın onu duymasından korktuğu için gayri ihtiyari bir şekilde onun ağzını eliyle kapatır. İşte bu sebepten dolayı çocuk boğulur. Mahkemede tanıdıkları ve komşularına utandığı için kendine yıllar boyunca kendine yapılan tecavüzlerden söz etmez ve hemen tecavüz girişiminde bulunduğunu kabul ettiği için idam cezasına çarptırılır. İdam edilmeden önce ise hapse düşer. Hapiste hayatı boyunca hiç karşılaşmadığı suçlular ile görüşür ve onlar arasında hayatta kalma mücadelesine girer. Roman boyunca Hayri, normal ve sakin bir insandan korkunç ve tehlikeli bir suçluya dönüşür. Hapishanenin birçok önemli suçlusuyla kavga edip bazılarını öldürmeye kalkar. Bu şekilde hapishanenin ağası olur. Bu kavgalar ve sorunların başlamasıyla hapishane sorumluları Hayri'yi siyasi suçluların koğuşuna göndermeye karar verir. Entelektüel karakterler olan bu koğuştaki suçlular Hayri üzerine önemli etkiler bırakırlar. Hayri, insanlığın dünyadaki amacı suç ve toplumun ilişkisi hakkında her gün yeni şeyler öğrenmeye başlar ve kendi hayatı ve düşünceleri hakkında şiir yazar. Böyle olunca artık hapse giren ilk halinden çok farklı bir karaktere sahip olur. Romanın sonunda ise Hayri insanlara bir ibret olarak Sultan Ahmet Meydanında çok büyük ve kalabalık bir törenle asılıp idam edilir.

### 2.2. Bir İdam Mahkûmu

Bir İdam mahkûmu hikâyesi, Ali Muhammed Afgânî'nin toplumsal eleştiri alanında yazdığı önemli hikâyelerinden biri sayılmaktadır. Eserde hamamda bir tefeciye öldüren hamamcının hapishanedeki hayatı ve kurtuluş hikâyesi anlatılmaktadır. Hikâye boyunca Berage'nin dilinden cinayet gecesi hakkında herhangi bir şey söylenmez ve olay hakkındaki bilgiler genelde memurlar

21 <https://www.isna.ir/news/1401033121663/امام-مجازات-در-یاره-مجازات-ات-اعدام> Erişim: 17 Temmuz 2021).

ve diğer karakterin düşünceleridir. Savcıya göre Berage halkın etkisinde ve onları kurtarmak amacıyla bu suçu işlemiştir ve aslında kendisi bir nev'i suçsuzdur. Ama Berage mahkemede suçunu kabul etmiş bu yüzden de hemen idam cezasına çarptırılmıştır. İdam gününden önce Berage'nin koğuştaki tek arkadaşı Zeki, onunla görüşmek için çağırılır. Çok tehlikeli ve meşhur bir suçlu olan Zeki, Berage'nin korkusu ve ağlamasını görünce onu kurtarmaya karar verir. İran ceza kanununa göre, bazı özel suçlarda bir suçlu ölen kişinin ailesine diyet ödediği takdirde ölüm cezasından kurtulabilir. Berage'nin işlediği suç ise bu kategoride yer almaktadır. Zeki ailesine ait olan bir araziye satıp parasının bir kısmı ile diyeti, ölen tefecinin ailesine ödedikten sonra Berage'nin kurtulmasını sağlar. Paranın diğer kısmını da yıllarca ondan uzak yaşamış olan eşine göndererek hapisten çıkacağı güne kadar ona yardım etmeye çalışır.

### 3. Karşılaştırmalı İnceleme

Her iki eser iş yerlerinde bir insanı öldürdükleri için idam cezasına çarptırılmış iki suçlunun hapse düştükten sonra başına gelenleri anlatmaktadır. Biri berber dükkânını işleten Hayri adında genç bir adam, diğeri ise küçük bir şehirde hamam sahibi olan Berage'dir.

Berber Hayri, yıllar boyunca dükkân komşusu olan bir adam tarafından sürekli tecavüze uğradıktan sonra intikam almak için onun oğluna tecavüz girişiminde bulunmuş sonunda onu boğmuştur. Hamamcı Berage de yaşadığı şehrin halkını kurtarmak düşüncesiyle bir gün hamamına gelmiş olan meşhur bir tefeciye boğup öldürmüştür. Her iki karakter normal, sakin ve yukarıda geçmiş olan suçları işledikleri zamana kadar hayatında herhangi bir suç işlememiş insanlar olarak dış sebeplerin etkisinde beklenmedik bir şekilde bir insanın işleyebileceği en büyük suçlardan birini işlemiş, başka bir insanın canını almıştır.

İşlenmiş olan iki suçun ortak noktası çevrenin etkisidir. Berber Hayri'nin katil oluşu, ırz düşmanlığı şeklinde ortaya çıkan intikam hırsının da nedeni çevredir; suç motifini polisten saklayarak hak ettiğinden daha ağır bir cezaya çarptırılmasının nedeni de çevredir.<sup>22</sup> Berber Hayri öldürdüğü çocuğun babası tarafından yıllarca tecavüze uğradığı için bir gün intikam almak amacıyla onun oğluna tecavüz etmeye karar verir ama bunu yapmak istemediğini anlayınca çocuğu susturmak ister ve kimsenin haberdar olmaması için çocuğun ağzını tutar ve onun boğulmasına sebep olur. Ama ne mahkemede ne başka yerde işlediği suçun sebebinden bahsetmez çünkü halk tarafından yargılanmak korkusundan kimsenin ona yıllarca tecavüz edildiğini bilmesini istemez. Bu şekilde ise ölüm cezasına razı olur.

Berâge ise tefeci ile hiçbir zaman ortak bir çalışması veya ilişkisi olmadığı halde başkalarını kurtarmak amacıyla onu öldürmüştür. Onun suçuyla ilgilenen savcı bile öldürme olayını şu şekilde açıklamaktadır:

*“Hamamda keselediğin herkes sana her gün ‘Berage, Pionaz bugün gusül abdesti için hamama geldi mi? diye soruyormuş sonra da: ‘Adam Sarraf, tefeci, kiracıları bir gün ödemeyi geciktirdiği zaman sokağa atarmış ve buna benzer dedikodular’ diye anlatmaya başlamış. İşte buna benzer konuşmalar senin gibi kültürsüz bir insanın gönlü üzerine kötü*

22 Gürsel Aytaç, *Çağdaş Türk Romanları Üzerine İncelemeler*, (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1999), 183.

*etkiler yapar. Akşam da şehrin gençleri hamamın kapalı havuzunda yüzmeye gelince başka bir şekilde seni etkilemiş. "Berage bu adam sabah hamama gelince ona bir şey içir. Senin yüzün cin gibi! Korkut adamı biraz ayağının altına sabun dök falan..."*

*"Onun soruşturma kayıtlarında böyle bir şey yazılmamış ama ben yirmi yıllık cezai tecrübem ile bu şehrin adamlarını tanımazsam burada doğmamış sayılırım."*<sup>23</sup>

Çevre ve çevrenin suçlu üzerindeki etkisi her iki yazarın dikkat ettiği husustur. Yazarların, eserlerine her iki mahkûmun işlediği suçlarda çevrenin etkili olduğunu da eklemeleri; okuyucunun zihninde özellikle idamın gerekli olup olmadığı sorusunu oluşturmak amacıyla yaptıkları düşünülebilir. Çünkü bu şekilde aslında suçlular idam edilecek olan bir mahkûmdan daha masum bir görünüme sahip olur ve yazarlar istediği sonuca daha rahat bir şekilde ulaşır.

İki eserde göze çarpan ilk farklılık ise ana karakterlerin seçimi arasındadır. *Surnâme* adlı romanın ana karakteri aynı zamanda idam mahkûmu olan ve roman sürecinde gelişen ve değişen kişidir. Ama *Bir İdam Mahkûmu* hikâyesinin ana karakteri, idam edilmek üzere olan Berage değildir. Hikâyenin ana karakteri, idam mahkûmunun hapishanedeki tek arkadaşı olan Zeki'dir. Zeki hayatı boyunca farklı sebeplerden dolayı sürekli hapishaneye düşen bir suçludur ve idam mahkumu olan Berage, Zeki'nin değişmesi ve hikâyenin sonunda iyi bir karakter olmasına vesile olur.

Aziz Nesin'in *Surnâmesi* ise paralel olarak gelişen iki ana katmandan oluşur. Bunlar romanın asıl konusu olan idamın toplumdaki yerini eleştirmekle; bir suçlunun idam anında ne kadar suçlu olduğunu sorgulayan iki farklı ama birbirlerine bağlı olan katmandır. Birinci katman, insanın sürekli gelişim ilkesi gereğince değiştiği, dolayısıyla bir suçlunun ölüm cezasına çarptırılmasının çelişki olduğu yani farklı sebeplerden dolayı idam cezasına çarptırılmış olan kişinin karakteri, aslında idam anında farklı olabileceği düşüncesinden oluşmaktadır. İkinci katman ise idam mahkûmunun karşısında öteki insanların, çevrenin tutumunu, davranışlarını yansıtan hicivden anlatı katmanı.<sup>24</sup>

Her iki eserde ele aldığı ilk konu insanın sürekli gelişimi, değişimi ve idam mahkûmu olan katilin de herhangi bir insan olarak sürekli gelişmekte ve değişmekte olmasıdır. *Surnâme* romanında; Berber Hayri karakterinde değişim hapse düştükten sonra iki aşamada gerçekleşir. İlk olarak tecavüzcü ve katil olarak romana dâhil edilen Hayri; hemen ilk baştan hapishane ortamına alışkın bir suçlu olmadığı ve oradaki diğer mahkûmlardan çok farklı bir karaktere sahip olduğunu belli eder. Aziz Nesin Ana karakterin hapishaneye girişini şöyle betimlemektedir:

*"... kapı açıldı, jandarma, şangırdatarak bileğinden zincir kelepçeyi çözdüğü bir delikanlıyı sırtından itip kapıyı kapadı, dışarıdan kilitledi. eroinden, afyondan, esrardan kendilerini dahaca yitirmiş olanlar, içeri itilen delikanlıyı görünce tıpkı külhanbeylerin yoldan geçen kızlara laf atmak için ıslık çalmaları gibi, hep birden ıslık çaldılar....sonra sağ elini birleştirdiği beş parmağını, abartılı ses çıkartarak optü.*

*-Geçmiş olsun arkadaş*

*-Geçmiş olsun delikanlı*

23 'Ali Muhammed Afgânî, *Mahkûm be İ'dâm*, (Tahran: İntişârât-i Negâh, hş. 1378/2000), 28.

24 Aytaç, *Çağdaş Türk Romanları Üzerine İncelemeler*, 183.

-Geçmiş olsun anam

-Geçmiş olsun arkadaşım

-Geçmiş olsun yavru

Delikanlı her birine utana sıkıla, "sağ olun" dedi.

Ne işten düştün anam?

Yirmi bir yaşında olan ama yaşından çok toy gösteren körpeçik delikanlının elma alı yanaklarındaki kayısı tüylü teni kızarıp yüzü pençe pençe harlandı. Sonralara fisildarcasına, -"Ben Berber Hayri'yim" dedi."<sup>25</sup>

Hem kişiliği sebebiyle hem işlediği suçtan dolayı çekingen ve utangaç olan berber Hayri hapse düştükten sonra sürekli sözlü ve cinsel tacize uğrar. Bu hakaretlerin sonucunda ise bir gün diğer mahkûmlar gibi olmaya karar verir ve yatağın bir kısmından yaptığı şişle hapishanedeki önemli zorbalardan birini bıçakladıktan sonra hincını çıkarır mahkûmların gözünde de artık önceki genç ve utangaç Hayri yerini kaba, korkmaz ve güçlü bir Hayri alır.

Hayri'nin ikinci değişim noktası ise annesinin ölüm haberini alıp siyasiler koğuşunda tutuklu olan siyasi mahkûmlar ile tanışmasından sonra gerçekleşir. Hayri idam edilmeden önce hapishanede siyasi mahkûmlar koğuşuna gidip onlar ile tanışma fırsatı bulur. Bu mahkûmların düşünceleri ve konuşmaları Hayri için farklı ve yeni bir dünyanın açılmasına sebep olur. Sonradan aralarına katılan biriyle 7 kişi olan siyasiler, romanda kahramanı etkileyen olumlu kutup niteliğindedir.<sup>26</sup> Siyasi mahkûmlar arasında ise en çok etki bırakan kişi Ragıp Usta adında bir şahıstır. Hayri; Ragıp Ustanın etkisinde şiir yazmaya başlar ve hatta son isteği olarak şiir defterinin ona gönderilmesini ister.<sup>27</sup> Ragıp Usta karakteri, romana dahil olduğu andan itibaren tamamen iyimser, sakin, hak ve hukuku savunan, insanın özünde iyi olduğunu düşünen bir karakter olarak çizilmiştir. İşçi haklarını savunan bir karakterdir ve işçiliğin onurlu bir uğraş olduğunu ve dünyanın geleceğini işçilerin kurtaracağını düşünmektedir.<sup>28</sup> Kızgın, kaba ve tacizci suçlularla dolu hapishanede bu kadar sakin ve iyimser, bilgili ve özellikle diğerlerden farklı konuşan bir insanla karşılaşmak Berber Hayri üzerinde ilk görüşmede büyük bir etki bırakır ve az bir zamanı kalan ömrünün devamında bambaşka bir insan olmasına sebep olur. Aytaç, *Surnâme* romanı üzerine yazdığı makalesinde siyasi karakterlerin, kahramanın eğitilmesi için yazar tarafından idealize edilmiş olduğu tespitini yapar. Romanın sonunda ise idamdan önce Hayri'nin aklından geçen sözlerin hepsi Ragıp Usta'nın sözleridir.

"Hayri, Ragıp Usta'nın sesini duyar gibi olmamış, duymuştu, duyduğunu sanmıştı. Ağlıyordu, şimdiye dek hiç ağlamadığı gibi ağlıyordu. Yirmi bir yaşında cezaevine sokmuşlardı, şimdi yirmi beş yaşındaydı. O güne dek hiç kimse ona arkadaş dememişti. Ona ilk Hayri arkadaş diyen Ragıp Ustaydı. Onlar siyasi koğuştakiler birbirlerine de arkadaş diyorlardı. Hayri ağlıyordu."<sup>29</sup>

25 Aziz Nesin, *Surnâme* (İstanbul: Nesin Yayınları, 2021), 14.

26 Aytaç, *Çağdaş Türk Romanları Üzerine İncelemeler*, 185.

27 Nesin, *Surnâme*, 117.

28 Nesin, *Surnâme*, 74.

29 Nesin, *Surnâme*, 156.

Hayri'nin idamdan önceki son sözleri de tamamen Ragıp Usta'nın etkisinde ve aslında romanın sonucu olarak değerlendirilebilen sözlerdir. Aslında yazar Ragıp Usta aracılığıyla söylemek istediği konuyu Hayri'ye söyleyip sonunda da Hayri'nin dilinden okuyucuya aktarmıştır. :

*"Sonsuz değişime inanıyorum ben, dedi. Her şey, ama her şey durmadan değişir.*

*Bu sözün bilinmedik bir yanı olmadığı için kurul üyeleri önemsemediler ilkin, ama sonra berber Hayri:*

*-Ben de değiştim, değişiyorum da... dört yıl önce çok ağır suç işlemiştim, suçluydum. Ama dört yılda o denli çok değiştim ki, başka bir Hayri oldum, başka insan oldum."*<sup>30</sup>

Karşılaştırmamızın diğer eserinin ana karakteri Zeki ise, Hayri'den farklı olarak romanın başında çok korkunç, tehlikeli ve hapishanedeki jandarmalarla bile tartışan bir karakterdir. *Surnâme* gibi diğer eserde de hikâyenin girişinde hemen başkahraman olan Zeki ile tanışırız:

*"... babasız nerede uyumuştur? Babasız istiyorum. Kendi koğuşunda yok.*

*Babasız bu koridorda olan tutuklulardan biriydi. Asıl adı Zeki ama çok şımarık ve uyumsuz olduğu ve en küçük çarpışmayı kavgaya dönüştürdüğü için arkadaşları yıllar önce ona bu lakabını vermişler. Onun yeri normalde daha az cezası olan koğuştaydı ama kavgalar ve suçlarından dolayı onu tutukluların daha çok sınırlamaları olduğu koğuşa getirmişlerdi. Sayıları daha az olduğu için çatışmaları da azdı ve hapiste kalma dönemleri de daha uzun olmasından dolayı hapishane durumunun zorluklarına alışmış uyum sağlamışlardı."*<sup>31</sup>

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Zeki'deki değişim çok anlık bir şekilde okuyucuya aktarılır. İdam Mahkûmu olan Berage idamdan önce son defa hapishanedeki tek arkadaşını görsün diye Zeki'yi onun yanına götürürler. Zeki bu görüşmeye bile çok isteksiz ve kaba gider. Hapishane müdürünün odasında Berage ile görüşmeye gittiği zaman, onun idam korkusu ve ağlamasını görünce bir anda çok değerli olan araziyi satmakla Berage'nin idam edilmemesi için gereken parayı karşılamaya karar verir. Bu anlık değişimle Zeki hikâyenin devamında tamamen farklı bir karakter olarak önümüze çıkar. Tabii ki hikâye türünün roman türüne nazaran kısa olması bunun ana sebebi olabilir.

*"Zeki sokağın başından bir paket ithal sigara, biraz çikolata ve yiyecek aldı. Tekrar yola çıktıktan sonra jandarmaya doğru şöyle dedi:*

*-Biliyor musun Najaf, Ben sadece o zavallı kimsesizin idam edilmemesini isterdim. Kendin de gördün bundan başka bir çare yoktu. Bir ay daha yaşarsa bile değer. Ne kadar korktuğunu sen de görmüştün. Kendisi bu paraya sahip olsaydı idamın bir gün bile ertelenmesi için ödemez miydi?*

*Kuru bir gülümsemeden sonra ekledi:*

*-Kötü bir muamele değildi Najaf. Bu da hapishanedeki çocuklar için tatlı. Benim sekiz yıllık hapis cezamdan iki buçuk ay geçmiştir. Eşime gelip hapishane ofisinden paranın geri kalanını alsın diye bir mesaj gönderirim. Babam ve diğerleri hapishaneye yakın olan bir yerde bir oda kiralsınlar."*<sup>32</sup>

30 Nesin, *Surnâme*, 160.

31 Afgânî, *Mahkûm be İ'dâm*, 8.

32 Afgânî, *Mahkûm be İ'dâm*, 40.

İki eserin diğer benzerlik noktası yazarların idam cezasına yaklaşımıdır. İdamın bir ceza olarak katl-i nefis (insan öldürme) suçuna karşı uygulanması; her iki eserde konunun önemli bir kısmını teşkil eder. Aziz Nesin'in idama yaklaşımı Ali Muhammed Afgânî'den çok daha sert ve açıktır. Aziz Nesin'in mizahi dili de bu eleştirinin daha sert olmasına sebep olan etkenlerden biridir. *Surnâme* romanında Gözlüklü Beyefendi karakteri idam ve idamın farklı ülkelerdeki durumu ve hatta farklı ülkelerde kaldırılması hakkında sürekli mahkûmlara bilgi verir. Romanın bir bölümünde şöyle bir cümle geçmektedir:

*“Gelecekte belki idam cezası kalkacaktı ama, Berber Hayri'ye o mutlu geleceği beklemesi için fırsat vermezlerdi ki...”*<sup>33</sup>

Bir *İdam Mahkûmu* hikâyesinde de idam cezasının gerekli olup olmadığı konusu farklı yerlerde geçmektedir. Hikâyenin ilk bölümünde şehirde idamı uygulayan tek bir celladın bulunması hakkında jandarma ve bir mahkûm arasında şöyle bir diyalog geçer:

*“Eğer söylediğin kişi de bunu yapmazsa ve şehirde başkası da yoksa ne olacak? Hiç kimse mahkûmun boynuna idam ipini bağlayıp darağacına çekmek ve ayağının altında sandalyeyi iteleven olmasaydı ne kadar iyi olurdu. Bu durumda kesin bağışlanırdı. Ondan sonra da hiç kimse idama mahkûm olmazdı. Dünyada hiçbir suçlunun idam edilmediği bir şehrin eskiden ya da şimdi de var olduğunu duymuştum. İnsan arayıp şu şehri bulsa da oraya gitse keşke.”*<sup>34</sup>

Görüldüğü gibi her iki eserde mahkûmların, ya da başka bir deyişle yazarların ütopyası idamın uygulanmadığı şehirlerdir. Bu şehirler her iki eserde hep bir ütopya şeklinde ya bir hayal gibidir. Hiç görmedikleri Batı ülkelerinde yer almaktadır. Ama idama karşı olan sadece mahkûmlar değildir. Her iki eserin gardiyanları ve jandarmaları da bir suçlunun idam edilmemesi gerektiğini düşünürler ve bunu sırf bir görev olduğu için yaptıklarını pekiştirirler. Afgânî'nin eserinde Savcı; öldürülen kişinin ailesinin zaman içerisinde daha sakin olup idam isteğinden vazgeçmeleri için idam tarihini bir kaç sefer ertelemiştir.<sup>35</sup> Hikâyenin devamında ise Berage ile konuşurken ona idamı isteyerek yapmadığını söyleyip aslında kendisinin de bu idam cezasının uygulanmasından vicdan azabı çektiğini gösterir.

*“Bak oğlum, benim adalet sistemi ve mahkemede senin idam olmanı istediğim için seninle herhangi bir sorunun olduğunu düşünme sakın. Ben görevimden dolayı bunu yapmaya mecburdum. Ben halkın temsilcisi olduğum için cinayetin umumi boyutuna önem veriyorum. Ben her idamın başka bir idamı önlediğini bilirim. Ama senin bu suçu cehaletten dolayı yaptığını gördüm.”*<sup>36</sup>

Savcının *“Ben her idamın başka bir idamı önlediğini bilirim”*<sup>37</sup> cümlesinin açıklanması iki eserde de görülür. Her iki eserde de kanunu uygulayan şahıslarla beraber birçok insan bu konuya inandıklarını, idamın aslında ibret verici olduğunu, başka bir suçu ve ölümü önlediği öne sürülür. İdamın bir ibret aracı olarak gözükmesi de Aziz Nesin tarafından şu cümle ile eleştirilmektedir: *“İbret dersi alacaklardan okuryazar olmayan beş on kişilik bir topluluk*

33 Nesin, *Surnâme*, 67.

34 Afgânî, *Mahkûm be İ'dâm*, 17.

35 Afgânî, *Mahkûm be İ'dâm*, 27.

36 Afgânî, *Mahkûm be İ'dâm*, 27.

37 Afgânî, *Mahkûm be İ'dâm*, 27.

*cesedin karşısında toplanmış, hüküm özetini okuyamadıklarından bu adamın neden asılmış olabileceğini aralarında konuşuyorlardı.*"<sup>38</sup>

Her iki eser de idamın halkın arasında ve şehrin meydanında bir ibret olarak uygulandığına değinmiştir. Ama iki eser arasındaki başka farklılık da bu konudadır. Çünkü *Bir İdam Mahkûmu* hikâyesindeki savcı, öldürülen kişinin ailesinin istemesine rağmen idamın şehrin meydanında yapılmasını istemez ve idamın direkt hapisanede yapılmasına emir verir. Ama *Surnâme*'de idam Sultan Ahmet Meydanı'nda yapılır ve aslında idamın bir şenlik olarak tüm insanların gözü önünde yapılması Aziz Nesin'in eleştirdiği önemli konulardan biridir. İdam gününü bir şenlik olarak betimleyen Aziz Nesin, olayların nasıl ilerlediğini mizahi bir dil ile her satırda eleştirir. Aziz Nesin'in gözünde, idam cezasının uygulamasına katılan insanlar için idam olacak bir insanın gerçekten suçlu olup olmadığı ya da ne kadar suçlu olduğundan daha ziyade bir törenin yapılması ve herkesin bu olaydan kendi adına ders çıkarmasıdır.

Her iki eserin ana konusu erkekler hapisanesinde geçtiği için kadınlara pek yer verilmemiştir. Ama kadınların hayatı ve onlara karşı davranışlar ve toplumdaki yeri hikâyenin tamamlayıcısı olarak ona eklenmiştir. Bu yüzden az da olsa her iki yazarın, kadınların toplumdaki meselelerine bakış açısı hakkında bilgi sahibi olabiliriz.

Afgânî'nin hikâyesinde iki önemli kadın karakter var. Biri öldürülmüş olan tefecinin annesi ve diğer tutuklu olan Zeki'nin eşi Nergis. Hikâyede tefecinin annesinin hayatı hakkında pek bilgi sahibi olamıyoruz. Sadece onun çocuğunun intikamı olarak Berage'nin asılmasını istediği ve bu konu üzerinde ısrarcı olduğu, hapisane çalışanları tarafından sürekli konuşulur. Tefecinin ayrıca aynı zamanda üç eşi vardır ama hikâye boyunca onlardan pek söz edilmez. Sadece zengin bir insanın yapmak istediği her şeyi yapabileceğine örnek olarak gösterilir. Ama Zeki'nin eşi Nergis; okuma yazma bilmeyen, geleneksel bir kadının tüm özelliklerine sahip olan bir karakterdir. Eşinin suçlu olması ve hayatında ona zorluklar yaşatmasına rağmen onu çok sever ve bu sevgiyi yapabildiği her şekilde göstermeye çalışır. Nergis, kendi fotoğrafını kocasına gönderir ama tamamen geleneksel ve hassas bir erkek olan Zeki; hapisanede başka tutukluların o fotoğrafı görüp ona yan gözle bakmamaları için eşine geri gönderir. Nergis her zaman eşini görmek için hapisaneye gelir ve konuşurken hayatındaki yalnızlığı ve sorunlarını ona anlatmaya çalışır.

*"Hapishaneye görüşmeye geldiği günler, asla üzgün olduğunu göstermezdi ama gözlerinde ne kadar onun özgürlüğe kavuşmasını beklediği besbelliydi.*

*- Efendim? Ne dediğini duymadım.*

*- Evde yalnız olduğu günlerde ne yapıyorsun dedim?*

*-Yapacak bir şey buluyorum, babamın evinde olduğum zamanlarda ne yapıyordum ki?!*

*- O zaman hiçbir şey yapmıyorsun demek.*

*- İp aldım bir şey örmek için ama yapasım gelmiyor.*

*- Ne örmek istiyorsun*

*- Senin için yünden bir bluz örmek istiyorum. Kışta üşümesin diye. Ama sen çıkacaksın*



*değil mi?*

*- Sekiz yıldan iki buçuk ay geçti. Nergis bir şey diyeceğim*

*Genç kadın ağlamayı engellemek için kaşlarını yukarıya çekiyor*

*- Efendim, ne diyorsun?*

*- Biz evlenmemeliydik. Bu benim hatamdı. Benimki gibi geçmiş olan bir adam senin gibi değerli bir kıza layık değildi.<sup>39</sup>*

Nergis geleneksel biri olarak eşinin tüm hatalarını görmezden gelip sadece onun yanında olmak ve onunla yaşamak ister. Hapishanedeki görüşmelerde bile hiçbir zaman onun hatalarını dile getirmez.

Zeki'yi arazisini satıp Berage'nin idamdan kurtulması için hapishanenin dışına götüren ve ona eşlik eden memur ise kadınlara karşı tamamen karamsar ve kaba bir karakterdir. Kendisi kayın babasının evinde yaşar ve hiçbir zaman kadınları dinlememek gerektiğini düşündüğü için 'Adam eşinin sürahisıyla lavaboya gitmemeli' der.<sup>40</sup> Hikâyenin sonunda Zeki arazi satışından kalan parayı eşine vermek istediği zaman ona 'Eşin parayı alıp senden ayrılıp giderse ne yaparsın' diyerek onu tembihler.<sup>41</sup>

*Surnâme*'de ise kadınların toplumdaki sorunu daha açık bir dille anlatılır. Hapishanede tutuklu olan birçok suçlunun işlediği suçların hepsi ya da bir kısmı kadınlarla ilgili olup çoğu şiddet veya tacizden dolayı hapse düşmüştür. Bu yetmiş yaşında bir adamın bir kızı taciz ettikten sonra onu öldürmesi; kendisinden kırk yaş küçük olan bir kızla evlenen bir adamın cinsel eksikliğini kimseye anlatmasın diye eşini öldürmesi; genç bir oğlanın babasının ölümünden sonra yalnız kalan annesinin başkasıyla ilişkide olduğunu düşündüğü için onu öldürmesi; üç eşi üzerine tekrar genç bir kadınla evlenmek isteyen bir hoca efendinin kızın ailesinin rızası olmayınca kızı kaçıırıp öldürmesi; çocuk sahibi olamayan kadınları tedavi eden bir hocanın onlara aslında onlara tecavüzde bulunduğu ortaya çıkması ve buna benzer birçok örnek Aziz Nesin'in çalışmamızın konusu olan romanı vasıtasıyla kadınların durumunu ve toplumun kadınlara karşı gösterdiği muameleyi eleştirdiğini gösterir.

Yazarların eserlerinde, kadınlar hep zor durumlar yaşayıp erkeklerin yanlışları, yersiz istekleri veya şüphelerinin sonucunda ağır bedeller öderler. Aslında anneler, kardeşler, sevgililer ve çocuklar; tüm kadın karakterler kötü durumdadırlar ve normal hayat yaşayan hiçbir kadın karakter eserlerde bulunmamaktadır. Her iki yazar eserlerinin ana konusu olmamasına rağmen; dolaylı bir anlatım ile kadınların toplumda ikinci sınıf olarak muamele görmelerini ve erkekler tarafından küçümsenip eziyet çekmeleri eleştirmiştir.

## Sonuç

Karşılaştırmalı inceleme bölümünde de değindiğimiz gibi her iki eserin ana fikri insanların sürekli gelişim ve değişimi ve aynı zamanda çevrenin insan üzerindeki etkisidir. Berber Hayri'nin

39 Afgâni, Maḥkûm be İ'dâm, 24.

40 Afgâni, Maḥkûm be İ'dâm, 40.

41 Afgâni, Maḥkûm be İ'dâm, 41.



katil oluşu, ırz düşmanlığı şeklinde ortaya çıkan intikam hırsının da nedeni çevredir. Berage için de aynı durum söz konusudur. Berage kendisi direkt tefeci ile herhangi bir etkileşimi olmamasına rağmen çevresi ve şehirdeki diğer insanların tefeci yüzünden mağdur olup zor durumda kalmasının yanı sıra halkın sürekli ondan tefecinin başına bir şey getirmesini istemeleri; içinde bir kızgınlık oluşturur. Her iki yazarın değindiği ana mesele bir insanın suç işlemesinin tek sebebi kendi isteği olmaması ve bir suçun işlenmesi konusunda birçok şeyin etkili olmasıdır. Tabii ki bir suçun başka etkenlerin etkisinde yapılması; bir suçluyu masum kılmaz. Ama hem Nesin hem de Afgânî'nin değindiği mesele insanlara değişebilmeleri için ikinci bir fırsatın verilmesi gerektiğidir.

Ancak iki yazarın dili bu konuda birbirlerinden çok farklıdır. Aziz Nesin birçok eserinde de olduğu gibi istediği konuyu mizahi bir dil ile okuyucuya aktarır. Nesin, gerçek hayatta örneği olan olayları ironi, parodi, metafor ve kara komedi tekniklerini kullanarak eserlerinde işlemeyi tercih eder. İlk okumada çok normal gözükken birçok komedi ve gerçek olay aslında çok daha derin ve önemli sonuçlara sahiptir.

Nesin'den farklı bir şekilde Ali Muhammed Afgânî; mizahi dili kullanmadan olayları gerçek hayatta olduğu gibi aktarmaya çalışır. Afgânî'nin yazarlık düşüncesi gerçekçi olup bir kamera gibi olanları hiç değiştirmeden okuyucuya göstermeye çalışır.

Afgânî'nin eseri hikâye olması açısından daha kısa olup az olaylar ile gelişir. Halbuki *Surnâme* bir roman olarak yazarın farklı olaylara yer vermesine uygun bir zemindir. Nesin, karakterlerin gelişim ve değişimini daha iyi bir şekilde göstermeyi başarmış, yaşadığı toplumu birçok yönden eleştirmeye fırsat bulmuştur.

İki yazarın en çok dikkat çektiği nokta idam cezasının uygulanması ve insanlar üzerindeki etkisidir. İki yazarın ortak noktası idama karşı olmalarıdır. Aziz Nesin bu konuyu Afgânî'ye nazaran daha açık bir şekilde dile getirmiştir. Afgânî, idamın işlevi ve kaldırılması konusuna daha dikkatli bir şekilde yaklaşır ve Nesin'de olduğu gibi net bir şekilde hukuk sistemini eleştirmez.

İki yazar toplum eleştirisi konusunda tüm düşüncelerini okuyuculara aktarmaya çalışmış; toplumun değişmesini ve istedikleri ütopyanın (idam cezasının olmadığı bir toplum) kendi toplum ve ülkelerinde oluşmasını ummaktadırlar. Her iki eserde de toplumun farklı tabakalarından olan iyi ve kötü karakterlere yer verilerek eleştiri yapılmış; sonuç çıkarma okuyucuya bırakılmıştır.

İki eserin sonucu ise birbirlerinden farklıdır. Nesin'in romanında bir trajedi ile karşı karşıyayız. Büyük bir suç işlemiş birinin idamdan önce hapisanedeki yaşantılarından hareketle bir iç değişime uğraması, okuyucuda kurtulma arzusunu oluşturur ama sonunda iç değişiminin en uç noktasında idam edilir. Öte yandan Afgânî'nin hikâyesi mutlu bir sonuca sahiptir. İdam edilecek karakter, iç değişime uğrayan koğuş arkadaşı tarafından, ölen kişinin ailesine istedikleri miktarı ödemek suretiyle idamdan kurtulur ve hayatına devam eder. Değişen karakter olan Zeki ise hapisaneye gider ve hapisten sonraki hayatının nasıl olacağı hayalini kurar. Aziz Nesin'in hikâyenin sonunda kullandığı dil de beklendiği gibi daha acı ve serttir ve romanın diğer bölümleri gibi toplumsal eleştiriyi tercih etmiştir.

Giriş bölümünde değindiğimiz gibi idam cezası yıllar önce Türkiye’de kaldırılmıştır. İrân’da ise hala uygulanan bir cezadır. Bu cezanın iki ülkede de hala önemli tartışmalara sebep olması bu iki eserin önemini artırır. İki aydın yazarın bu eserlerindeki görüşleri muhakkak kendi toplumlarının bir kısmının görüşleri de olabilir. İdamın hukuki bir ceza olarak etkili olup olmadığının sonucu bir edebiyatçının bulabileceği bir cevap olmazsa da bu cezanın toplum üzerindeki etkilerini ve sonuçlarını gözlemek ve onları eserleri vasıtasıyla herkese aktarmak kesinlikle yazarların görevlerine dâhildir. Bu açıdan baktığımızda toplumsal eserler alanında önemli yazarlardan olan Nesin ve Afgânî’nin idamın toplum üzerindeki etkisini her iki eserde iyi bir şekilde göstermeyi başardığını söylemek mümkündür.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

Afgânî, ‘Ali Muhammed. *Maḥkûm be İ’dâm*. Tahran: İntişârât-i Negâh, hş. 1378/2000.

Ak, Aliye. “Avrupa Birliği’ne Uyum Sürecinde Türkiye’de İdam Cezası Tartışmaları (1999-2017)”. Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2019.

Aktoy, Ferhan. “Türkiye Cumhuriyeti’nde Ölüm Cezaları ve İnfazına Dair Tartışmalar (1923-1950)”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020.

Atay, Rıfat ve Kesenci Merve. “Aziz Nesin’in Düşüncesinde Ateizmin Yansımaları”. *Türkçe Akademik Araştırmalar Dergisi* 4, (2020): 521-535.

Aşkın, Ahmet Cevdet. “Bir İktidar Gösterisi Olarak Halka Açık İnfazlar”. *İletişim Dergisi* 4 (2019): 35-48.

Aytaç, Gürsel. *Çağdaş Türk Romanları Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1999.

Balaban, Fatma. “Aziz Nesin’in Hikâyelerinde Yapı ve Tema”. Yüksek Lisans Tezi, Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar: 2006.

Harandî, Muhammed Ca’feri. “Nigares-i Bi Mücâzât-ı İ’dâm Der İslâm”. *Neşriye-yi Fıkîh ve Mabâni-i Hukuk* 8 (hş. 1386/2007): 222-235.

İdem, Tekin. “Cumhuriyet Döneminde Kadın Mahkûmlara Verilen İdam Cezaları”. *Manas Sosyal Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2022): 728-743.

İspir, Engin. “Aziz Nesin’in Romanları Üzerine Bir İnceleme”. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006.

Ḥazâi, Yakub ve ḤAZAÎ, Şîrzâd. “Taḥavvol Der Ayinhâ-yi İ’dâm Der Gozar ez Dovre-i Kâçâr Bi Meşrûtiyet ve Pehlevî”. *Neşriye-yi Pajûheşhâ-yi Tarihî-yi İrân ve İslâm* 23 (hş. 1397/ 2000): 83-104.

Kiân, Seyyed Muhammed. “Taḥbîk-i Meşrû’iyyat-i Kışâs-i Nefs Der Nizâm-i Cezâyi-yi İrân ve İslâm Bâ Meşleḥet-i İctimâ’î”. *Faşl-nâme-yi Kânun-i Yâr-i Pâiz* 3 (hş. 1396/ 2017): 119-124.

Kılınç, Ahmet. “İdam Cezasının Tanzimat Döneminde Osmanlı Hukukundaki Görünümüne İlişkin Birkaç

- Kaynak ve Bu Kaynakların Tahlili". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 11 (2011): 33-62.
- Köroğlu, Mehmet. "İslam Hukukunda Ölüm Cezasını Gerektiren Suçlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015): 214-238.
- Murâdî, Gilâre, Nazariyânî, 'Abdulnâzer ve 'Abidinîyâ, Muhammed Amîn. "Barresi-yi Mafâhîm-i Ganâyî Der Român-ı Şovhar-i Âhû Hânûm". *Neşriye-yi Zabân ve Edebîyât-i Fârsî-i Dânişgâh-i Azâd-i Senendec* 13/48 (hş. 1400/2020): 325-366.
- Nesin, Aziz. *Surnâme*. İstanbul: Nesin Yayınları, 2021.
- Nûrpûr, Muhsin ve Sa'adatî, Muhammed Cevâd. "Mütâla'a-yi Câmî'e Şinâht'-i-yi Tahavvulât-i İ'dâm Der Mala'-i 'Âm Der Câmî'e-yi Pasâ-İnkilâb-i İrân". *Neşriye-yi Pajûheşhâ-yi Hukûkî-i Cezâ ve Curm* 9/17 (hş. 1400/2020) :160-210.
- Rahmânî, Zehrâ. "Naqd-i Edebî İctimâ'î-yi Âşâr-i Muhammed 'Alî Afgânî". *Gird-i Hamâî-yi Encumen-i Gosteriş-i Zabân ve Edebîyât-i Fârsî-i İrân* (hş. 1395/2016): 220-238.
- Sa'adetî, Muhammed Cevâd, Necefi, 'Alî Huseyinî ve Nevbahâr, Raĥim. "Tabârşenâsî-yi Peyvand-i Keyfar va Kudret Der Nizâm-i Hukûkî-yi İrân". *Neşriye-yi Mutala'at-i Hukuk-i Keyfarî ve Curm-şinâsî* 4/1 (hş.1396/2017): 38-64.
- Âjâns-ı Haberî-yi İSNA. <https://www.isna.ir/news/1401033121663/-گوئرش-ایران-به-ادعای-گوئرش-واکنش-ستاد-حقوق-بشر-ایران-به-ادعای-گوئرش-واکنش-ستاد-حقوق-بشر-ایران-به-ادعای-گوئرش> (Erişim Tarihi: 17 Temmuz 2021).

## Tanpınar'ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde Shakespeare'in Yanlışlıklar Komedyası'nın Etkileri

### The Effects of Shakespeare's *The Comedy of Errors* on Tanpınar's *The Time Regulation Institute*

Sacide AKCAN<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Diyarbakır, Türkiye

ORCID: S.A. 0000-0003-4013-0902

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Sacide Akcan (Arş. Gör. Dr.),

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Diyarbakır, Türkiye

E-posta: akcansacide@hotmail.com

**Başvuru/Submitted:** 02.01.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**

22.01.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**

25.01.2023

**Kabul/Accepted:** 15.02.2023

**Atıf/Citation:** Akcan, Sacide. "Tanpınar'ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde Shakespeare'in Yanlışlıklar Komedyası'nın Etkileri." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 313-337. <https://doi.org/10.26650/jos.1228630>

#### öz

William Shakespeare'i gelmiş geçmiş şairlerin en büyüğü olarak nitelendiren Ahmet Hamdi Tanpınar, Türk yazar ve şairlerini onun sanat dehasından ve eserlerinin çokkültürlü yapısından beslenmeleri konusunda teşvik etmiş, kendisi de eserlerinde Shakespeare'in kurgularından ve karakterlerinden yararlanmışır. Saatleri Ayarlama Enstitüsü, Tanpınar'ın eserleri arasında toplumsal yergi içerikli olması ve bir kültürel kriz romanı olması bakımından özel bir yere sahiptir. Tanpınar bu romanında Shakespeare'in Yanlışlıklar Komedyası'nın hem genel atmosferinden hem de bazı kurgusal özelliklerinden yararlanmışır. Fransa'da romantiklerin Shakespeare'i kendi amaçlarına uygun bulup Shakespeare'in eserlerinden yararlanmaları gibi Nâmik Kemâl ve Ahmet Hamdi Tanpınar gibi Türk edebiyatının öncü entelektüelleri de Türk toplumunun değişim sürecinde hem tiyatro türünün yaygınlaşmasını sağlamak hem Batı kültürünün daha yakından tanınması ve benimsenmesi amacıyla Shakespeare'in eserlerine özel bir ilgi göstermişlerdir. Tanpınar gerek şiirlerinde gerek hikâye ve romanlarında Shakespeare'in eserlerine veya yarattığı karakterlere göndermelerde bulunmuştur. Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde Shakespeare'den veya eserlerinden direkt olarak söz etmemiş olsa da roman genel atmosferiyle baştan sona "Yanlışlıklar Komedyası"ni andırır. Bunun yanında iki eser arasında kayıp müncevhâr, hırsızlık ve delilik suçlaması, akıl ve ruh doktoru, isim benzerliği yüzünden meydana gelen karışık ve gülünç olaylar gibi ortak kurgusal özellikler bulunmaktadır. Bu çalışmanın birinci bölümünde Shakespeare'in Türk edebiyatına ve Tanpınar'a etkileri incelenmiş, ikinci bölümünde ise Saatleri Ayarlama Enstitüsü ve Yanlışlıklar Komedyası tanıtıldıktan sonra iki eserin ortak yönleri karşılaştırılarak Tanpınar'ın sanat kişiliği üzerindeki Shakespeare etkisi aydınlatılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmet Hamdi Tanpınar, William Shakespeare, Nâmik Kemâl, Saatleri Ayarlama Enstitüsü, Yanlışlıklar Komedyası

#### ABSTRACT

Ahmet Hamdi Tanpınar described William Shakespeare as the greatest poet of all time and encouraged Turkish writers and poets to be nourished by his artistic genius and the multicultural structure of his works. Tanpınar himself also benefited from Shakespeare's fictions and from the characters in his works. *The Time Regulation Institute* has a special place among Tanpınar's works in that it

contains social satire and is a novel about cultural crisis. In this novel, Tanpınar benefited from both the general atmosphere as well as certain fictional features of Shakespeare's *The Comedy of Errors*. Just as the romantics in France had found Shakespeare and his works to be suitable for their own purposes and benefited from them, the pioneering intellectuals of Turkish literature such as Nâmık Kemâl and Ahmet Hamdi Tanpınar also paid special attention to Shakespeare's works during the change Turkish society underwent in order to spread the theater genre and get to know Western culture more closely. Tanpınar made references to Shakespeare's works and characters in his poems, stories, and novels. Despite not directly mentioning Shakespeare or his works in *The Time Regulation Institute*, the novel is reminiscent of *The Comedy of Errors* in terms of its general atmosphere. In addition, many common features are found between the two works, such as lost jewelry, accusations of theft and insanity, a mental and spiritual doctor, and complicated and ridiculous events that occurred due to similar names. The first part of this study examines the effects Shakespeare has had on Turkish literature and Tanpınar, while the second part first introduces *The Time Regulation Institute* and *The Comedy of Errors* before going on to compare the common aspects of the two works and attempting to clarify Shakespeare's influence on Tanpınar's artistic personality.

**Keywords:** Ahmet Hamdi Tanpınar, William Shakespeare, Namik Kemal, *The Time Regulation Institute*, *The Comedy of Errors*

## EXTENDED ABSTRACT

The name of the great English poet of the 16<sup>th</sup> century, William Shakespeare became known in Germany in the 19<sup>th</sup> century through the efforts and direction of the German poet Goethe. German society values theater very much and welcomed Shakespeare's plays with enthusiasm, with German theater being built upon the works of Shakespeare. Shakespeare's works were met with similar interest in Italy and France as in Germany. In France, the romantics in particular benefited from Shakespeare's works and fame, as they found it suitable to their own art and worldview. François Victor Hugo translated Shakespeare's plays into French in 18 volumes, aestheticizing the poems and plays and eliminating the obvious flaws. Despite being harshly criticized by some writers, interest in Shakespeare continued to increase in French society.

The political and cultural contacts Turkish society had with the West were realized through France. Almost all of the 94 theatrical translations published in Turkish at the end of the 19<sup>th</sup> century are from French literature. Having received great interest and acceptance in French culture and literature, Shakespeare also attracted the attention of the Turkish intellectuals who closely followed French literature. Shakespeare's works were first staged by Armenian and Greek actors in their own languages in Istanbul in the 1840s. All eight theater plays that had been translated from English literature into Turkish were Shakespearian works, with *The Comedy of Errors* being one of the first Shakespearian plays to be translated into Turkish. It was translated into Turkish by Hasan Sırrı in 1887 with the title *Sahv-i Mudhik* [The Sobriety of the Jester]. The influence of Shakespeare, which first started to make itself felt in Turkish literature through Ebuzziya Tevfik's play *Ecel-i Kaza* [The Accident of Fate] (1872), later appeared prominently in the works of writers such as Namık Kemal, Abdülhak Hamit, and Sami Paşazade Sezayi.

Tanpınar, who had fed mostly from Western culture as both an artistic and intellectual person, approached the works of poets and writers belonging to Western culture and literature with a deep interest. Many of his works refer to Shakespeare as well as his works and characters. *The Time Regulation Institute* is a novel about cultural crisis that among Tanpınar's works most strongly reflects the search for a new identity. Enginün has studied the effects of Shakespeare in Turkish literature and according to him, although Shakespeare is not directly mentioned in *The Time Regulation Institute*, the whole work is a comedy of errors. Tanpınar was inspired by this Shakespearian comedy while creating the fiction for his novel. Of course, great differences exist between the narrative possibilities of a novel and a short theatrical work written for the stage. Moreover, the audience these works address, the culture they belong to, and the era in which they were written are also very different. In addition to all these differences, Tanpınar's view of Shakespeare's artistic personality and works as a rich source, his frequent references to Shakespearian characters in his works, and his critical approach toward the poets and writers before him who had not been nurtured by Shakespearian works in any real sense show how much Tanpınar cared about Shakespeare in his artistic life.

The general atmosphere of *The Comedy of Errors* as a work full of mistakes and absurd events is reflected in *The Time Regulation Institute*. Comic and tragic elements are intertwined in the absurd series of events that take place in both works. In *The Time Regulation Institute*, Tanpınar expands upon the events and situations that were inspired by Shakespeare's *The Comedy of Errors*, which was one of his shortest plays in terms of the possibilities of a novel, and greatly intensified the humor and tragedy. Tanpınar viewed borrowing from the absurd and tragic atmosphere and events of this play, which Shakespeare had written with inspiration from Ancient Roman literature, not as an imitation or analogy but as something that brings the cultures and their literary works closer together. One of the pillars of Tanpınar's artistic personality involved being enriched from different cultures and literatures by feeding on each other.

The first part of this study examines the effects and reflections *The Comedy of Errors* had on the novel *The Time Regulation Institute* and discusses the effects Shakespeare had on Tanpınar over various aspects. The second part of the study comparatively analyzes the aspects that Shakespeare's *The Comedy of Errors*, which had been inspired by the comedies *Menaechmi* and *Amphitryon* from the ancient Roman playwright Plautus, had in common with Tanpınar's social satirical novel *The Time Regulation Institute*.

## Giriş

16. yüzyıl İngiliz şairi ve tiyatro yazarı William Shakespeare (1564-1616), bugün bir dünya kanonu olarak kabul edilmekle birlikte Avrupa'da tanınması 19. yüzyılda, her yönüyle araştırılması ve gerçek ününe kavuşması ise 20. yüzyılda gerçekleşmiştir. Avrupa'da Shakespeare ilk olarak Almanya'da tanınmıştır. Daha 16. yüzyılda mükemmel tiyatro binalarına ve sahnelere sahip olan Almanya, tiyatro eseri üretmek konusunda zayıf kalmıştır. Estetik konularında Alman aydınları üzerinde önemli bir nüfuzu bulunan Goethe'nin teşviki ve yönlendirmesiyle Shakespeare'in oyunları Almanya'da büyük bir ilgi görmüş ve Alman tiyatrosunun temeli Shakespeare'in eserleri üzerine kurulmuştur. Almanya'dan sonra İtalya ve Fransa gibi Avrupa ülkelerinde Shakespeare'in ünü hızla yayılmıştır.

Türk edebiyatındaki etkilerine geçmeden önce Shakespeare'in Fransa'da tanınma sürecinden söz etmek gerekir. Zira Tanzimat döneminde Batı ile ilk temaslarımız önemli ölçüde Fransa kanalıyla gerçekleşmiştir. Batılılaşma sürecinde Türk kültür ve edebiyatında Fransız dili ve edebiyatının tartışılmaz bir etkisi ve ağırlığı vardır. Fransız edebi ürünlerinin yanında diğer milletlerin edebi ürünlerine de hep Fransızca çeviriler vasıtasıyla ulaşılmıştır. Shakespeare'in eserleri Fransızcaya çevrilirken bir hayli değişikliğe uğramıştır. Oyunlar sadeleştirilip fazlalıklar atılmış, dil zenginleştirilmiş, kaba ifadeler değiştirilerek güzelleştirilmiştir. Çeşitli çeviriler arasında en beğenilenler François Victor Hugo'nun çevirileridir<sup>1</sup>. Ancak Hugo'nun Shakespeare hakkındaki değerlendirmeleri nesnel olmaktan uzak abartılı övgülerle doludur. Shakespeare'in eserleri Almanya'daki gibi herhangi bir eleştiri süzgecinden geçirilmeden daha çok romantiklerin amaçlarına hizmet etmek maksadıyla idealize edilerek Fransızlara empoze edilmiştir.<sup>2</sup>

Shakespeare'in Türk edebiyatında tanınması 19. yüzyıl sonlarını bulur. Shakespeare'in eserleri ilk olarak İstanbul'da Ermeni ve Rum oyuncular tarafından kendi dillerinde sahnelenir. 1842'de Venedik Taciri, Romeo ve Juliet ile Othello Ermeni dilinde oynanmıştır. 1861-1895 yılları arasında yayımlanan 94 tiyatro çevirisinin çoğu Fransız edebiyatındandır. İngiliz edebiyatından yapılan 8 tercümenin tümü Shakespeare'in eserlerinden oluşmaktadır. Yanlışlıklar Komedyası da "Sehiv Komedyası" adıyla Türkçeye çevrilen ilk Shakespeare oyunları arasında yer alır. Türkçede tam Shakespeare çevirileri ilk olarak Hasan Sırrı tarafından yapılmıştır. 1844 yılında Venedik Taciri ve 1887'de Sehiv-i Mudhik (Yanlışlıklar Komedyası) çevirileri, asıllarına sadık kalma endişesiyle İngilizceden piyes şeklinde ve kısaltılmadan çevrilen eserlerdir.<sup>3</sup>

Shakespeare'in Türk edebiyatı üzerindeki etkisi, tiyatro türünün Türkçedeki (Şinasi'nin Şair Evlenmesi'nden (1860) sonraki) ilk ürünleriyle birlikte görülür. Ebuzyiya Tefvik'in Ecel-i Kaza (1872) adlı oyununda ilk defa kendisini hissettirmeye başlayan Shakespeare etkisi, daha sonra Nâmık Kemal, Abdülhak Hâmit, Sâmî Paşazâde Sezâyi ve diğer ikincil yazarlarda takip edilir. Shakespeare'i Türk kültürüne gerçek anlamda tanıtanlar, Abdullah Cevdet, Muhsin Ertuğrul, Halide Edib Adıvar gibi Cumhuriyet dönemi yazarlarıdır.<sup>4</sup>

1 François Victor Hugo (1828-1873), dünyaca ünlü Fransız romancı Victor Hugo'nun oğludur. 1859-1866 yılları arasında 18 cilt halinde yayınladığı Shakespeare'in eserlerinin Fransızca çevirileriyle ünlüdür.

2 İnci Enginün, *Türkçede Shakespeare*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 21.

3 Enginün, *Türkçede Shakespeare*, 28.

4 Enginün, *Türkçede Shakespeare*, 269.



Shakespeare’i Fransız edebiyatındaki çevirileriyle tanıyan, Hugo, Voltaire, Moliere gibi Fransız yazarların etkisinde kalarak Shakespeare’in Türk edebiyatında diğer Avrupa ülkelerinin edebiyatlarında olduğu gibi yaratıcı bir enerji uyandıracığına inanan Nâmık Kemal, Shakespeare’in eserlerini çevirmesi ve benzer oyunlar yazması konusunda Abdülhak Hâmid’i teşvik etmiştir. Shakespeare’in dünyanın en büyük şairi olduğuna inanan Ahmet Hamdi Tanpınar da edebiyatımızın kabuğunu kırarak gelişmesi, tiyatro türünün edebiyatımızda güçlenmesi, Doğu ve Batı kültürleri arasında bir köprü olacağına inanması gibi nedenlerle sanat hayatında Shakespeare’e özel bir önem vermiştir. Shakespeare’in sanatımızı ve sanatçılarımızı besleyeceğine, yazarlarımızın ufkunu geliştireceğine inanan Tanpınar, “etkilenme endişesi”ni bir kenara bırakarak Shakespeare gibi büyük sanatçıları bir okul olarak değerlendirir<sup>5</sup>. Tanpınar’a göre her sanatın kendine has ve her türlü ayrılıkların üstünde geçerliliği olan bir asli kıymetler silsilesi vardır. Sanatın gerçek değeri, birbirinden farklı koşullar içinde tanınmaktan çok, bu farklılıklar üstü değerde aranmalıdır. Esas olan hiç söylenmemiş sözler bulmak değil, daha önce söylenmişlere “muhayyilenin sıcak ışığında yeni bir renk kazandırmak”tır.<sup>6</sup>

Tanpınar’ın eserlerinin odak noktalarından en önemlisi, Cumhuriyet dönemindeki yeniliklerin geçmişimizle yarattığı kopukluğun ötesine geçmek, geleneksel değerlerle modernizm arasında bir sentez oluşturmaktır. Saatleri Ayarlama Enstitüsü, Tanpınar’ın eserleri arasında yeni bir kimlik arayışını en güçlü şekilde yansıtan bir “kültürel kriz”<sup>7</sup> romanıdır. Shakespeare’in Türk edebiyatındaki etkilerini inceleyen Enginün’e göre Saatleri Ayarlama Enstitüsü’nde direkt olarak Shakespeare’den söz edilmese de eserin bütünü baştan sona bir “yanlışlıklar komedisi”dir.<sup>8</sup> Tanpınar, romanının kurgusunu oluştururken önemli ölçüde Shakespeare’in bu komedisinden esinlenmiştir.

Bu çalışmanın birinci bölümünde Shakespeare’in Tanpınar üzerindeki etkileri çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. İkinci bölümünde ise Shakespeare’in, Antik Roma dönemi yazarlarından Plautus’un “Menaechmi” ve “Amphitrou” adlı komedilerinden esinlenerek yazdığı Yanlışlıklar

5 Shakespeare’in de “Aşkın Emeği Boşuna” (Love’s Labour Lost), “Fırtına” (The Tempest) gibi birkaç oyunu dışında tüm oyunlarının kaynakları tespit edilmiştir. Yani konu ve kurgu bakımından eserleri özgün değildir (Mina Urgan, *İngiliz Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 230.

6 Ahmet H. Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 238. Shakespeare de Soneler’de “Tek yaptığım eski sözlere yeni giysiler bulmak” diyerek kendini özgün bulmadığını belirtir (William Shakespeare, *Soneler*, çev. Bülent-Saadet Bozkurt, (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2015), 96.

7 Kriz teması, Avrupa kültür tarihinin ana temalarından biridir. Modern Avrupa’da kriz teması, Avusturya İmparatorluğu’nun sonunu getiren “Mitteleuropa krizi” olarak ortaya çıkmıştır. Avrupa kültüründe “Mitteleuropa krizi”ni temsil eden yazarlar arasında Franz Kafka, Robert Musil, Sigmund Freud’un yanı sıra Roth, Kokoschka, Karl Kraus, Schnitzler gibi isimler de yer almaktadır. Saatleri Ayarlama Enstitüsü’nü, “Mitteleuropa krizi” kültüründen oldukça etkilenmiş bir roman olarak değerlendirmek mümkündür. Romanda Avrupa kültürünün tragedyasını ve karamsarlığını yansıtan unsurlara sıklıkla rastlanır. Eserde Schopenhauer, Nietzsche, Sprengler gibi felsefecilerin isimleri de geçmektedir. Türkiye’de psikanalizin popülerleşmesi ve adından söz ettirmesi 90lı yıllara rastlar. Saatleri Ayarlama Enstitüsü’nün yazıldığı dönemde henüz adı sanı duyulmamış bir teorinin –üstelik eleştirel bir dille- romanda yer alması, Tanpınar’ın kültür tarihimizdeki öncülüğünün göstergelerinden biridir. (Fabio Solomoni, “Neden Bir İtalyan Tanpınar’ı Okumalı”, *Tanpınar Merkezi*, 2010, erişim 15 Ekim 2022).

8 Enginün, *Türkçede Shakespeare*, 380.



Komedyası (The Comedy of Errors) adlı oyununun, Tanpınar'ın toplumsal hiciv romanı olan Saatleri Ayarlama Enstitüsü'yle benzer yönleri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

### 1. Ahmet Hamdi Tanpınar'da William Shakespeare Etkisi

Ahmet Hamdi Tanpınar (öl.1962), Türk kültürüne, edebiyatına, sanat ve düşünce dünyasına yön veren, 20. yüzyılın en önemli entelektüellerinden biridir. Tanpınar'ın sanat dünyasında kendi karakteri, duyguları ve deneyimleri kadar Doğu ve Batı kültürlerinin de önemli payı vardır. O daima, hem sanatta hem düşüncede Doğu ve Batı kültürlerini ihtiva eden bir sentezin peşinde olmuştur. Divan şiirinin inceliklerine ve Doğulu şairlerin estetiğine vakıf olduğu kadar Batılı şair ve yazarlarla da beslenmeyi bilen Tanpınar, kültürde devama inanır. Ona göre Fuzûlî'yi, Nefî'yi seven ve anlayan biri, oradan Goethe'ye, Shakespeare'e çok kolay varabilir.<sup>9</sup>

Tanpınar'ın eserlerinde kaynaklar ve tesirler meselesini araştırırken özellikle Batı edebiyatına yoğunlaşmak gerekir. Zira Tanpınar, hem sanat hem fikir insanı olarak daha ziyade Batı kültüründen beslenmiş, Batı kültür ve edebiyatına mensup şair ve yazarların eserlerine derin bir ilgiyle yaklaşmıştır. Bu ilgi onun sadece sanatını değil, millî meselelere bakışını dahi etkilemiştir. Tanpınar'ın edebiyat ve sanatıyla ilgilendiği milletler sırasıyla şunlardır: Fransız, İngiliz, Alman, Rus, Klasik Yunan, İtalyan, Amerikan, İspanyol, Latin, Belçika, İsveç ve Danimarka.<sup>10</sup>

Tanpınar'ın İngiliz edebiyatında en fazla ilgilendiği yazarlar Shakespeare, Dickens, Huxley ve Shelley'dir. Tanpınar'a göre gelmiş geçmiş şairlerin en büyüğü Shakespeare'dir.<sup>11</sup> Eserlerinin bir çoğunda Shakespeare'e, onun eserlerine veya yarattığı karakterlere atıfta bulunur. Bazen de -Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde olduğu gibi- Shakespeare'den hiç söz etmez fakat onun eserleriyle güçlü bağlar kurar.

Tanpınar, İngiltere'ye gittikten sonra Shakespeare'in İngiliz hayatını ne kadar iyi yansıttığını görür ve onu çok gerçekçi bulduğunu söyler. Shakespeare'in adının İngiltere'yle özdeşleşmiş olması onda hayranlık uyandırır, hatta bu hayranlık dolayısıyla yaşı elverecek olsa İngiliz tarihini okumaya başlayacağını yazar. Londra'dan Mehmet Kaplan'a yazdığı 2 Eylül 1959 tarihli mektubunda Ophelia'nın, Juliet'in ve Desdemona'nın yalan olmadığını, Shakespeare'in dünyanın en doğru konuşan adamı olduğunu söyler. Paris'ten Adalet Cimcoz'a yazdığı 8 Ocak 1960 tarihli mektubunda Paris'te kar yağdığını ve kendisinin Shakespeare okuduğunu söyler. Son günlerinde yazdığı günlüklerinde, borçlarını ödeyebilmek umuduyla okutmanlık yapmak üzere Bağdat'a gitmek istediğini söylemiş, ancak bu isteği gerçekleşmemiştir. Gitme planı yaparken yanına alacağı kitapların listesine Shakespeare'in eserlerini de koymuştur.<sup>12</sup>

Tanpınar'ın Shakespeare'e duyduğu ilgi, sadece Shakespeare'in eserlerinin Avrupa'da büyük bir kabul görmesiyle ilgili değildir. Tanpınar, Shakespeare'in sanatsal ve insani duyarlılıklarını

9 Enginün, *Türkçede Shakespeare*, 373.

10 Birol Emil, "Tanpınar'ın Eserlerinde Geçen Garblı Sanat ve Fikir Adamları", *Türk Dili ve Edebiyatı*, 12 (1962), 98.

11 Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, 43.

12 Enginün, *Türkçede Shakespeare*, 376.

kendine çok yakın bulmuş olmalıdır. Düzyazılarına bile şiir dilinin hâkim olması, tiyatronun değeri ve fonksiyonu, tüm kültürleri kendi kültürü gibi görmek, eserlerinde “insan”ı anlamaya çalışmak, tüm zayıf yönleriyle insana yönelmek gibi ortak özellikler, Tanpınar’ın Shakespeare’in eserlerine olan ilgisini açıklamaktadır.

### Şairlik:

William Shakespeare, Soneler ve bağımsız şiirlerinden başka, yazdığı tiyatroları da şiir diliyle yazmış, oyunlarını bağımsız şiir parçalarıyla süslemiştir. Oyunlarındaki diyaloglarda kafiyeye, cinas ve daha çok şiir formlarında görülen çeşitli söz oyunlarını sıklıkla kullanmıştır. Bard of Avon, Swan of Avon (Avonlu Ozan) gibi lakaplarla anılan Shakespeare için ölümsüzlüğün anahtarı şiirdir<sup>13</sup>. Tanpınar için de şiir, diğer söz sanatları arasında vazgeçilmez bir yere sahiptir. O, roman, hikâye, deneme, makale, mektup ve diğer yazın türlerinin hepsinde şair kalmayı bilmiş bir sanatçıdır.<sup>14</sup> Hocası Yahya Kemal Beyatlı’da en çok etkilendiği şey, şiirlerindeki mükemmelliyet fikri ve dil güzelliğidir.<sup>15</sup>

Shakespeare’in şiirlerinde olduğu kadar piyeslerinde de şairliğinin ön planda olması gibi, Tanpınar’ın sanatçı kişiliğinin en belirgin özelliği de dilindeki şiiriyettir.

### Tiyatro:

Tanpınar’a göre söz sanatları arasında şiirin nizamını benimseyenleri en fazla çeken sanat tiyatrodur.<sup>16</sup> 1839-1856 yılları arasında memleketeye giren yeniliklerden en önemlisi olan tiyatro, Tanzimat’a kadar çok az bilinen yazın türlerinden biri olması, bir yandan sosyal hayata, diğer yandan gelecek nesillerin düşünce dünyasına etkilerinden dolayı Tanpınar için oldukça önemli bir sanattır. Tanzimat döneminde Batı’nın eşliğindeki Türk toplumunun en büyük tereddütlerinden biri de tiyatroya karşı sergilenecek tavır olmuştur. Bu bakımdan Tanpınar, Namık Kemal’in Shakespeare’i savunduğu ve tiyatro sanatı hakkında derli toplu fikirler verdiği “Celâleddin Harzemşah Mukaddimesi”nin edebiyatımızın büyük bir merhalesi olduğu görüşündedir.<sup>17</sup>

Kendisi hiç tiyatro eseri yazmamış olmakla birlikte sıkı bir tiyatro okurudur. Batı’nın en büyük oyun yazarlarından biri olan Shakespeare’e olan ilgisi biraz da tiyatro türüne verdiği ehemmiyetle ilgilidir. Eserlerinde sıklıkla Shakespeare’den alıntılar yapar, roman kahramanlarına Shakespeare’den söz ettirir. Amatör bir tiyatro trupunu ve truptaki oyuncu bir kızı anlattığı “Bir Tren Yolculuğu” adlı hikâyesinde Shakespeare’in Yanlışlıklar Komedyası oyununu zikreder:

“Ceplerini yokladı. Bir sürü resim çıkardı. Bunlar hep ölen kadının resimleriydi. ..Bir tanesi Shakespeare’in, tuluat kumpanyasının eline düştükten sonra tanınmaz hale gelen bir komedisini oynarken çekilmişti. Altında “Mehmet Ağabeyime, Yanlışlıklar Komedi’sinden bir sahne” yazılıydı.”<sup>18</sup>

13 “Ne mermer heykeller, ne beylerin süslü anıtları

Kalmış olacak, bu yaman şiir yaşıyorken gelecekte.” (Shakespeare, *Soneler*, 75).

14 Ahmet K. Tecer, “Saatleri Ayarlama Enstitüsü”, *Tanpınar Merkezi*, (1963), erişim 5 Ekim 2022.

15 Ahmet H. Tanpınar, *Beş Şehir*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 5.

16 Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, 82.

17 Ahmet H. Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Çağlayan Kitabevi Yayınları, 2003), 283.

18 Ahmet H. Tanpınar, “Bir Tren Yolculuğu”, *Hikâyeler*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 271.

Tanpınar için söz sanatları arasında en cazip olan sanat tiyatrodur; tiyatro sanatçıları arasında en cazip olan da Shakespeare'dir.

### Çokkültürlülük:

Elizabeth dönemi tiyatrosu –özellikle Shakespeare'in oyunları- Antik Yunan ve Roma tiyatrosundan daha zengin bir insan dünyasına sahiptir. Tema kaynakları olarak Britanya tarihi, Roma ve Yunan tarihi, tarih öncesi zamanlar, masallar ve efsaneler kullanılmıştır. Dönemin kültürel zenginliğine coğrafi keşiflerin etkileri de eklenince Shakespeare dönemi İngiliz tiyatrosu çokkültürlü bir yapıya sahip olmuştur.<sup>19</sup> Günümüzde çokkültürlülük yanlıları için tükenmez bir kaynak olan Shakespeare, sanat yaşamı boyunca yerel olana itibar etmeyip her çağda ve her coğrafyada insan hikâyelerinin peşine düşmüş, tüm insanlar için ortak düşünce ve duyguları şiirin evrensel diliyle hissederek anlatmış ve hayal ettiği gibi kalıcı bir isim bırakmayı başarmıştır.<sup>20</sup>

Çokkültürlülüğe, evrensel değerlere, dolayısıyla dünya edebiyatı fikrine çok yakın olan Tanpınar, kendi kabuğunu bir türlü kıramayan Doğu'nun, Batı kültür ve edebiyatını yakından tanınmasını her zaman çok önemsemiştir. Kendisi bunun için çabaladığı gibi etrafındaki şair ve yazarları da bu bakışla değerlendirmiş, onları Batı edebiyatını tanımaya ve oradan beslenmeye teşvik etmiştir.

Tanpınar, Nâmık Kemal'in Gülnihal adlı oyununu eleştirirken oyundaki Shakespeare etkisini değerlendirir. Burada Nâmık Kemal'in Shakespeare'i adım adım takip ettiğini, bazı sahnelerinin yakın taklitleri olduğunu, İngiliz şairin adeta peşinden yürüdüğünü söyler. Nâmık Kemal'in, eserlerinde Shakespeare, Hugo gibi beğendiği yazarlara doğru parça parça yaklaşma çabaları olduğunu söyler. Ancak Tanpınar'a göre bir yazardan beslenme bu şekilde parça parça veya takliti andırır gibi yakın takip şeklinde değil, yazarın eserlerini hazmederek içten bir hazırlanma, genel bir terbiye şeklinde olmalıdır.<sup>21</sup>

Yıllarca resmi görevle Londra'da yaşayan Abdülhak Hâmid Tarhan, İngilizlerin büyük şairi ve tiyatro yazarı Shakespeare'i Türk okuruna tanıtmak konusundaki beklentileri karşılamakta yetersiz kalmıştır. Nâmık Kemal, Hâmid'e yazdığı bir mektupta ona Shakespeare'le neden yeterince ilgilenmediğini sorar. Shakespeare'in birkaç oyununu tercüme veya uyarlama şeklinde Türkçeye kazandırmış olsa, edebiyatımıza büyük bir hizmet etmiş olacağını söyler.<sup>22</sup> Ancak Hâmid, daha çok Fransız yazarların, özellikle Hugo'nun etkisinde kalmıştır. Tanpınar da onu bu konuda eleştirir; Shakespeare'in, Dickens'in, Keats'in memleketinde yıllarca yaşayıp yalnızca sömürgeci İngiliz'i görmek, Hâmid'in dünya görüşü itibarıyla memlekete yeni bir şey getirmekten çok uzak olduğunu gösterir, der. Tanpınar Hâmid'i daha çok Hugo'yla ilgilendiği, Shakespeare'in

19 Erich Auerbach, *Mimesis*, çev. Herdem Belen ve Hüseyin Ertürk, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2019), 360.

20 Sacide Akcan, *Aşkın Doğusu ve Batısı*, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2021), 64.

21 Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 388.

22 Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 351.

eserleriyle yeterince beslenmediği, dolayısıyla İngiliz şiirinin onun sanatı üzerinde pek az<sup>23</sup> tesiri olduğu için eleştirir.<sup>24</sup>

Bu eleştirilerden de anlaşıldığı üzere Tanpınar İngiliz şiirini, özellikle Shakespeare'in eserlerini bir okul olarak görmüş, onun eserlerinin Türk şiirini besleyeceğine, geliştireceğine ve Doğu ile Batı arasında kültürel bir sentez oluşturmaya katkı sağlayacağına yürekten inanmıştır.

### “İnsan” Meselesi:

Shakespeare, insan doğasını tüm karmaşıklığıyla ele almış, yapıtlarıyla insana hayatı olduğu gibi yansıtan bir ayna tutmuştur. Acı, sevinç, tutku, öfke, hırs, şüphe, merhamet, kıskançlık, intikam gibi evrensel insani halleri; yoksulluk, düzenbazlık, hırsızlık, hak ve adalet yoksunluğu gibi toplumsal sorunları oyunlarında ve şiirlerinde ustalıkla işlemiştir.

Tanpınar, yenilenerek güçlenmenin gereğine inanmış bir aydın olarak, “Her düşünen insanımız gibi ben de hayatımızın değişmesi için sabırsızım.” der.<sup>25</sup> Ancak değişim, toplumdun önce tek tek fertlerde gerçekleşmelidir; bu noktada tiyatronun işlevi çok değerlidir. Tanpınar, “Shakespeare'in dediği gibi zamana doğru koşmak zorundayız, zira zamanı kendi haline bırakırsak aleyhimize işleyecektir. Bunun için öncelikle kendi koşullarımızı tanımalı ve önceliklerimizi belirlemeliyiz. Aileyi, şehri ve köyü yeniden kurmalıyız. Bunları yaparken aynı zamanda “insan”ı da yeniden inşa etmiş olacağız. Şimdiye kadar çeşitli inkılaplarla meşgul olduğumuz için “insan”la meşgul olamadık.” der.<sup>26</sup> Medeniyet değişmesine maruz kalan toplumumuzun yeniden inşası için en temel gereksinimin her anlamda verimli bir çalışma olduğunu belirten Tanpınar, Batının çalışma disiplini, zamanı kullanma konusundaki azmi örnek alınmadığı sürece Türk toplumunun dramının devam edeceğini söyler.<sup>27</sup>

Tanpınar, Shakespeare karakterleri arasında en fazla Hamlet'ten etkilenmiştir. Enginün'e göre Hamlet, özellikle eşikte oluş haliyle Tanpınar'ın estetiğini yoğuran, adeta musallat bir fikir gibi onun sanatına sirayet eden bir etkiye sahiptir.<sup>28</sup> Tanpınar Doğu ve Batı arasında, geçmiş ile gelecek arasında “eşikte olmanın” sancısını hemen tüm eserlerinde hissettirir. Ona göre en büyük meselemiz, geçmiş ile nerede ve nasıl bağ kuracağımızdır:

“Hepimiz bir suur ve benlik buhranının çocuklarıyız, hepimiz Hamlet'ten daha keskin bir “olmak veya olmamak” davası içinde yaşıyoruz. Onu benimsedikçe hayatımıza ve eserimize daha yakından sahip olacağız. Belki de sadece aramak ve bütün kapıları çalmak kafidir.”<sup>29</sup>

23 Tanpınar Hâmid'in eserlerini Shakespeare'le ilişkisi bakımından değerlendirirken, Hâmid'in Londra'dayken yazdığı “Finten” hakkında şunları söyler: “Finten, bir bakıma Hâmid'in eserleri arasında kendisini Shakespeare'e en fazla teslim ettiği eserdir. Burada bi başından itibaren Lady Macbeth'in havasında gibiyizdir.” der. Eserde ayrıca Othello etkisi de görülür. Ancak Tanpınar'a göre bu oyunda Shakespeare'in trajedileri arasında en iyi olanlarını taklit ettiyse de piyes baştan aşağı sakattır (Tanpınar, 19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, 2003, s. 381).

24 Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, 260.

25 Tanpınar, *Beş Şehir*, 9.

26 Ahmet H. Tanpınar, *Huzur*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000), 250.

27 Tanpınar, *Beş Şehir*, 7.

28 Enginün, *Türkçede Shakespeare*, 375.

29 Tanpınar, *Beş Şehir*, 208.

Hamlet'teki suda çiçeklerin arasında ölü bir şekilde yatan Ophelia hayali, Tanpınar'ın estetiğinde özel bir yere sahiptir. Annesinin genç yaşta ölmesi, sevgili ablasının ve onun hasta kızının uyandırdığı mutsuz, masum genç kadın çehreleri, Tanpınar'ın bu çehreleri Ophelia ile birleştirmiş olabileceğini düşündürür. Abdullah Efendi'nin Rüyaları'nda, "Birkaç kulaç uzakta karısı suyun üstünde bir Ophelia olmuştu." cümlesi; bir başka yazısında, "Çünkü suyun olduğu her yerde, muhakkak çiçeklerini, yarım kalmış türküsünü, saçlarının dağılık rüyasını bir edebiyete götüren bir Ophelia vardır." gibi cümlelerle Ophelia'ya göndermeler yapar.<sup>30</sup> Beş Şehir adlı eserinde yine eşikteki toplumumuzu, Shakespeare'in bedbaht karakterleriyle özdeşleştirir:

"Bugün hayatımızın bir tarafı tiyatro gardroplarına benziyor. Hamlet'in siyah elbisesini, Ophelia'nın süslerini, Kral Lear'ın sakalını tek başına görmekten daha hazin pek az şey vardır. Böylesi bir tecrübeye ancak bütünlüğü sayesinde bu terkinin yokluğunu aratmayan büyük eserler dayanabilir."<sup>31</sup>

Tanpınar'ın eserleri arasında ağır bir toplumsal yergi ve bir kültürel kriz romanı olması gibi özellikleriyle farklı bir yerde duran Saatleri Ayarlama Enstitüsü, kurgusu ve genel atmosferi bakımından Shakespeare'in komedilerinden Yanlışlıklar Komedyası ve biraz da Bir Yaz Gecesi Rüyası'yla benzerlikler gösterir.

## 2. Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde Yanlışlıklar Komedyası'nın Etkileri

Çalışmamızın bu bölümünde Saatleri Ayarlama Enstitüsü ve Yanlışlıklar Komedyası hakkında bilgi verilmiş, sonrasında iki eser benzer yönleri bakımından karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

### 2.1. Saatleri Ayarlama Enstitüsü

Saatleri Ayarlama Enstitüsü, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın 1953 yılı sonlarında yazdığı, 1954 yılında Yeni İstanbul gazetesinde tefrika halinde yayınlanan ve 1961'de kitap olarak basılan romanıdır. Romanın başkarakteri olan Hayri İrdal'in şahsında Türk toplumunun son elli yıllık macerası konu edinilmiştir. Roman boyunca eski ile yeninin, hurafe ile felsefenin, efsane ile gerçekliğin çatışması görülür. Eserde Tanzimat dönemiyle birlikte Doğu ve Batı medeniyetleri arasında bocalayan toplumumuzun yanlış tutum ve davranışları eleştirilmiştir.

Roman "Büyük Ümitler", "Küçük Hakikatler", "Sabaha Doğru" ve "Her Mevsimin Bir Sonu Vardır" başlıklı dört bölümden oluşmaktadır. Kaplan'a göre Tanpınar'ın bu romandaki asıl amacı, Türk toplumunun son elli yılda, "donmuş" vaziyetteki hayat şeklini gülünç bir şekilde aşma çabasını anlatmaktır. Buna göre roman, farklı özelliklere sahip üç ayrı dönemi tasvir eder: Hayri İrdal'in çocukluk yıllarının geçtiği birinci bölüm İstibdat dönemidir. Bu dönem hayallerin, rüyaların, boş ümitlerin insanların zihinlerine hâkim olduğu, dış dünyaya kapalı bir dönemdir. II. Meşrutiyet döneminin özelliklerini taşıyan ikinci bölümde, Birinci

30 Enginün, *Türkçede Shakespeare*, 377.

31 Tanpınar, *Beş Şehir*, 132.

Dünya Savaşı'ndan sonra imparatorluğun parçalanıp dağıldığı süreçte bile insanların çağın koşullarını tam olarak idrak edemedikleri görülür. Bu dönem, Şehzadebaşı'ndaki kahvehane ve İspirtizma Cemiyeti sahnelerinde başarılı bir şekilde tasvir edilmiştir. Cumhuriyet dönemi ve sonrasını anlatan bölümde ise eski ile yeni arasında gerçek anlamda bocalayan, hem geçmiş hem yaşadığı çağı ıskalayan çapraşık bir kültürel yapı görünmektedir. Kaplan'a göre roman Hayri İrdal'ın hayatını anlatıyor gibi görünmekle birlikte romanın asıl başkahramanı Türk toplumdur.<sup>32</sup>

Romanın başkarakteri olan Hayri İrdal, 3 Şubat 1893'te (H. 16 Recep 1310) doğmuş, yani çocukluk yılları II. Abdulhamit döneminde geçmiştir.<sup>33</sup> İrdal'ın, babası ve dedesi hakkında yazdıkları da göz önüne alındığında Sultan Abdulaziz (1861-1876) döneminden başlayarak Cumhuriyet dönemine kadar uzanan sosyal değişim süreci eserde izlenebilmektedir.

Eser, baştan sona absürtlüklerle doludur. Mehmet Kaplan'a göre romanın anahtar kelimesi “abes”tir; ki metnin orijinalinde de “abes” kelimesi koyu harflerle basılmıştır. Eser ilk bakışta bir “fantezi” gibi görüne de ciddiyetle okunması ve üzerinde düşünülmesi gereken bir eserdir.<sup>34</sup> A. Kutsi Tecer'e göre Türk okurunun pek alışık olmadığı ince bir mizahla (*humour*) örülmüş bu roman, Tanpınar'ın eserleri arasında özel bir yere sahip güçlü bir tahlil romanıdır.<sup>35</sup>

Romadaki olaylar, İstanbul'un en eski semtlerinden biri olan Edirnekapı'da geçer. Hayri İrdal'ın saatlerle serüveni, dayısının ona çocukken hediye ettiği bir saatle başlar. İrdal'ın babasının dedesi olan Tevkiî Ahmed Efendi, zor durumda kaldığı bir zaman, bu zorluktan kurtulduğu taktirde bir cami yaptıracığına söz verir. Caminin arsasını alır; parası oldukça halı, duvar kandilleri, büyük bir saat vb. eşyaları alır, ancak camiye yaptıramaz. Vasiyet olarak caminin yapılmasını ister ve aldığı eşyalar İrdal'ın babasına miras kalır. Böylece “mübarek” adını verdikleri büyük saat, evin atılamaz ve satılamaz demirbaşlarından biri olur. Saat, gerek anlamıyla, gerek hacmiyle ve sesiyle İrdal'ın çocukluk ve gençlik yıllarında derin izler bırakır.

İrdal, saatlerle hem mekanik hem felsefi anlamda ilgilenen Nuri Efendi'nin muvakkithanesinde vakit geçirmeye ve ufak tefek işler yapıp çalışmaya başlar. Muvakkithaneye gelen ziyaretçiler arasında Abdülselem Bey, Avcı Naşit Bey, Eczacı Aristidi Efendi, Seyit Lütfullah gibi babasının çevresinden insanlar vardır. Nuri Efendi, çalışmaya ve üretmeye inanan, manevi yönü güçlü biriyken kendisine model olabilecek diğer insanlar genellikle hurafelere ve mucizelere inanan, olağandışı yollardan kazanç elde etmeyi bekleyen ve realiteyle bağları zayıf insanlardır. İrdal'ın babasının, maddi sıkıntılarından kurtulmak ve refaha ermek için üç umudu vardır: Bunlar Aristidi Efendi'nin, eczanesinde gizlice yaptığı simya deneyleri, Seyit Lütfullah'ın bulacağı Kayser Andronikos'un hazinesinden kendisine düşecek pay ve kız kardeşinin ölmesi durumunda tek varis olarak üstüne konacağı servet. Yani üretime dayalı olmayan bir gelir umarak yaşamaktadır.

32 Mehmet Kaplan, “Saatleri Ayarlama Enstitüsü”, *Çağrı*, 49 (1962), 3.

33 Ahmet H. Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 23.

34 Kaplan, “Saatleri Ayarlama Enstitüsü”, 4.

35 Tecer, “Saatleri Ayarlama Enstitüsü”.

Okumak, çalışmak, üretmek gibi kavramlara ilgi duymadan büyüyen İrdal<sup>36</sup>, bu kavramların hayatla ilişkisine dair bir fikre sahip değildir. Şehzadebaşı'ndaki tiyatrodaki oynayan Ermeni bir kızın baygın bakışlarına, tiyatro salonundaki kahkaha, alkış ve ıslık seslerine kendini kaptırarak sıkıntılarını unutan İrdal, hergün sokakta, kahvede karşılaştığı sıradan insanların sahnede bambaşka hayatları canlandırmasından çok etkilenir ve tiyatro kumpanyalarında çalışmaya başlar. Daha sonra bir süre devlet kurumlarında çalışır, ancak çalışma disiplini görmeden yetiştiği için hiçbir işte dikiş tutturamaz<sup>37</sup>.

Romanın ikinci bölümünde İrdal'ın askerden döndükten sonraki hayatı anlatılır<sup>38</sup>. Babasını kaybeden İrdal, üç ay işsiz gezdikten sonra Abdüselam Bey sayesinde hayatını bir düzene koyma imkânı bulur. Kalabalığı çok seven Abdüselam Bey, konağındaki yakınları teker teker ayrılınca yalnız kalır<sup>39</sup>. İrdal'ı evine alır ve onu evlatlığı Emine'yle evlendirir. Zengin bir adamken etrafı kalabalık olan Abdüselam Bey, varlığını tüketince yalnız kalmıştır. Çektiği maddi sıkıntıyı etrafına farketmeden devamlı bir yerlerden borç alarak alıştığı hayatı sürdürmeye çalışır. İrdal'ı, Emine'yi ve kızları Zehra'yı kendi ailesi gibi benimseyen Abdüselam Bey, öldüğünde mirasını onlara bıraktığına dair çok sayıda vasiyetname yazar. Mirasta hak iddia eden Abdüselam Bey'in yakınları İrdal'ı dava ederler. Oysa ortada borç yığımindan başka pek bir şey yoktur. Sorumlusu olmadığı karmaşık bir hayatın bedelini ödemekle karşı karşıya kalan İrdal'ın sınırları alt üst olur. Kahvede, Abdüselam Bey'in hiç parası olmadığı halde nasıl bu kadar borç bulabildiğini sorgulayan arkadaşına alaycı bir tavırla, “Herhalde Şerbetçibası Elması vardı.” diye cevap verir. Daha sonra kulaktan kulağa yayılan elmas söylentisinin gerçek olmadığına kimseyi inandıramaz. İrdal'ın elması sakladığını düşünen Abdüselam Bey'in alacaklıları, miras davasına müdahil olurlar. Halasının kocası Naşit Bey, İrdal'ın üstüne kasıtlı olarak gider ve İrdal'ın mahkemede sınır kriz geçirmesine neden olur. Hırsızlıkla suçlanan İrdal, akli dengesinin yerinde olmadığı gerekçesiyle Adli Tıp'ta bir uzmana sevk edilir.

36 “Beni tanıyanlar, öyle okuma yazma işleriyle büyük bir ilgilim olmadığını bilirler.” (Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 7).

37 Modern zamanın çalışma anlayışını topluma benimsetmek, işe devamsızlığı önlemek ve çalışma saatlerine uyulmasını sağlamak, yeni Cumhuriyet'in önündeki en büyük sorunlardan biri olmuştur. Engin Yıldırım, “Zaman Disiplini ve Çalışma Zihniyeti: Ahmed Hamdi Tanpınar'ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü Romanı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Çalışma ve Toplum*, 4/31 (2011), 31. Osmanlı'da kurulan ilk fabrikalarda çalışanlar, zaman disiplini gerektiren işçiliğe kolay alışamamışlardır. 19. yüzyılın ortalarında İstanbul ve çevresindeki fabrikalarda çalışan yabancı ustalar, Osmanlı işçilerinin üretkenliğinin düşük, devamsızlıklarının yüksek ve tatillerinin inanılmaz olduğunu söylemişlerdir. (Edward Clark, “The Ottoman Industrial Revolution”, *International Journal of Middle East Studies*, 5/1 (1974). Romanda ne İrdal'ın kuşağının ne ondan önceki kuşağın herhangi bir işte düzenli olarak çalıştıkları görülür. Osmanlı'nın son dönemini anlatan romandaki karakterler –birkaç istisna dışında- boş işlerle ve boş hayallerle zaman geçirmekle meşguldürler. Hayatlarında çalışmak ve üretmek gibi kavramlar yoktur.

38 “Miskin Şark dünyasında kahvelerde avare yaşayan İrdal, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ilk kez –tıpkı Türkiye gibi- acı gerçeklerle yüz yüze gelir. Ancak dünya hızla ilerlemiş, o ise zamanını boşa geçirmiştir.”

39 Abdüselam Bey'in konağı, dağılması yönüyle Osmanlı bünyesindeki milletlerin Osmanlıdan ayrılmasını temsil eder: “Abdüselam Bey'in konağının kalabalığı ve masrafı hakkında bir fikir verebilmek için semtin iki bakkal, bir şekerçi ve bir kasabının hemen hemen bu konakla geçindiğini söylemek yeter. Meşrutiyet'in ilanından sonra tıpkı imparatorluk gibi konak da yavaş yavaş dağıldı. İlk önce Bosna-Hersek, Bulgaristan, Şarkî Rumeli ve Şimalî Afrika arazisi ile beraber birader beylerle hemşire hanımlar ayrıldılar, sonra Balkan Harbi sıralarında küçük beylerin ve gelin hanımların bir kısmı evden çıktı.” (Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 40).



Avrupa’da psikanaliz öğrenen ve kendi ülkesinde bildiklerini uygulama şansı verilmeyen Doktor Ramiz, İrdal’i doğru düzgün dinlemeden duyduğu birkaç kelimeden yola çıkararak ona “baba kompleksi” teşhisi koyar ve İrdal’den bu teşhisini pekiştirecek rüyalar görmesini bekler. Çaresiz bir şekilde doktorun tüm delice sözlerine ve beklentilerine katlanan İrdal, sonunda serbest kalır. Bu süreçte eşini kaybeden ve iki çocukla tek başına kalan İrdal, Doktor Ramiz’in psikanaliz hakkında bildiklerini uyguladığı ilk hastasıdır. Bu nedenle Ramiz, İrdal’in peşini bırakmaz, gittiği ortamlara İrdal’i de götürür ve onu ‘önemli’ insanlarla tanıştırır. İşsiz ve amaçsız bir şekilde Ramiz’in peşinden sürüklenen İrdal, ilk defa Ramiz sayesinde gittiği Şehzadebaşı’ndaki kiraathaneye takılmaya başlar. Ramiz onu Cemal Bey’le tanıştırır ve İrdal İspiritezma Cemiyeti’nde çalışmaya başlar. Bir süre Cemal Bey’le çalıştıktan sonra, Cemal Bey’in karısına âşık olur. Bunu hisseden Cemal Bey onu işten çıkarır.

İkinci karısı Pakize, iki baldızı ve iki çocuğuyla yaşayan İrdal, ciddi anlamda geçim sıkıntısı içindedir. İşsizliğin ve yüksek beklentilerin baskısı altındaki İrdal, yine Ramiz kanalıyla hayatını ve kişiliğini değiştirecek olan Halit Ayaracı ile tanışır. Ayaracı, yenilik meraklısı, son derece cesur ve özgüveni yüksek biridir. Nuri Efendi’yle çalışırken saatler hakkında çok şey öğrenen İrdal, saatler hakkındaki bilgisiyle Halit Ayaracı’yı etkilemiştir. Düşünceyle kafa yormayan, aksiyon ve yenilik insanı olan Ayaracı, biraz da İrdal’in işsizliğine bir çare bulmak amacıyla ülkedeki yanlış saatleri düzelterek bir kurum açmayı planlar. Saatleri Ayarlama Enstitüsü adını verdiği bu kurumda İrdal’e önemli ve yüksek gelirli bir pozisyon verir. Bu iş, her anlamda İrdal’in kurtuluşu olur. Ancak tek sorun, yapılacak gerçek bir işin olmamasıdır. Bu durum İrdal’i ciddi anlamda rahatsız eder.

Aslında memleketteki bütün saatleri ayarlamak ve yanlış gösteren saatleri düzeltmekle görevli bir kurum tesis etmek bir fanteziden ibarettir<sup>40</sup>. Gerekli bir kurum olmadığı halde hiçbir masraftan kaçınılmayan ve daha çok devlet eliyle büyük yatırımlar yapılan bu enstitünün ne kadar işlevsiz ve anlamsız bir yapı olduğunu mizahi bir dille anlatırken bir anlamda da Cumhuriyet döneminde kurulan, işlevi ve amacı belirsiz kurumsal yapılar karikatürize edilmiştir.<sup>41</sup> Kendisi de bir dönem milletvekili olarak (1943-1946) aktif siyasette yer alan Tanpınar, kurumlar ve bürokratik işleyişle ilgili deneyimlerinden faydalanarak hem yanlış Batılılaşmayı hem şahsi çıkarları için devletin imkânlarını kullanan çevreleri eleştirir.

40 Posta, demiryolu ve deniz taşımacılığı gibi Batıyla ortak işletilen ya da Batılıların tekelinde bulunan hizmetlerden dolayı alafrağa saat sistemi de zorunlu olarak Osmanlı toplum hayatına girmiştir. II. Abdülhamit döneminde Anadolu ve Rumeli’deki bazı şehirlerde, genellikle vilayet konağı ve belediye gibi kamu kurumlarının yanında saat kuleleri yaptırılmış, rumi ve miladi takvimler de hicri takvimin yanında kullanılmaya başlanmıştır. Bu saat kuleleriyle daha çok kamu görevlilerinin Batılı çalışma disiplinine ayak uydurması hedeflenmiştir. İnsanlar özel yaşamlarında ve dini işlerinde Hicri takvim, resmi işlerde Rumi takvim, dış ülkelerle olan ilişkilerde ise Miladi takvim olmak üzere üç farklı takvim kullanmak zorunda kalmışlardır. 1 Ocak 1926’da Miladi (Gregoryan) takvimin resmen kullanılmaya başlanmasıyla zaman ölçümündeki farklılıklar ortadan kaldırılmıştır. (Mehmet B. Uluengin, “Secularizing Anatolia Tick by Tick: Clock Towers in the Ottoman Empire and the Turkish Republic”, *International Journal of Middle East Studies*, 42/1 (2010), 20). Dolayısıyla saat kuleleri, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde Batılılaşmanın eşliğindeki toplumumuz için “verimli çalışma” disiplini temsil ediyorken adı “Saatleri Ayarlama Enstitüsü” olan bir kurumda hiçbir iş yapılmaması çarpıcı bir ironi oluşturmaktadır.

41 Kaplan, “Saatleri Ayarlama Enstitüsü”, 4.



Ahmet Kutsi Tecer, iyi niyetleri sömüren sahte ekonomik ve sosyal değerlerin, özellikle mânevi buhran geçiren toplumlarda bir yığın “manyak” ve “psikopat” tipler üreteceğini söyler. Saatleri Ayarlama Enstitüsü'deki karakterler çoğunlukla böyle anormal tiplerdir.<sup>42</sup> Toplumumuzun sosyo-kültürel anlamda yönünü Doğudan Batıya çevirmesi, doğal bir süreçten ziyade daha çok Batılı ülkelerin dayatmasıyla gerçekleştiğinden her alanda çift-kutupluluk hâkim olmuş ve etkileri derin olmuştur. Dönemin devlet yetkilileri ve önde gelen aydınları Tanzimat'tan sonraki süreçte makul bir görüş birliği sağlayamamış, ön görülen yenilikler çok yüzeysel kalmıştır. Romanda Batılı düşüncenin temsilcisi Ayarcı ile eskinin temsilcisi olan İrdal'ın aynı enstitü bünyesinde hiçbir şey üretmeden çalışmaları, varlığını on yıl sürdüren enstitünün herhangi bir işlevi olmadığı gerekçesiyle Batılı bir heyet tarafından fesh edilmesi, Osmanlı'nın son dönemindeki gelişmeleri andırmaktadır. Nitekim Osmanlı'nın Batı karşısında ayakta kalabilmek için yaptığı ıslahatlar gerçekleştirilememiş, kurumları güncellenemeyen imparatorluk Batılı devletler tarafından ortadan kaldırılmıştır.

Tanpınar'ın romanları arasında farklı bir yeri ve önemi olan Saatleri Ayarlama Enstitüsü<sup>43</sup>, 2008 yılında Özgür Yalım tarafından tiyatroya uyarlanmış<sup>44</sup> ve aynı yıl İstanbul Devlet Tiyatrosu'nda Yalım'ın yönetmenliğinde sahnelenmiştir.

## 2.2. Yanlışlıklar Komedyası

Yanlışlıklar Komedyası (The Comedy of Errors)<sup>45</sup>, Shakespeare'in acemilik dönemi oyunlarından biri olup 1589-1594 yılları arasında yazıldığı sanılmaktadır. Oyunun bilinen ilk baskısı 1623'te Shakespeare'in bütün eserlerinin bir araya getirildiği *Birinci Folio* edisyonunda bulunmaktadır. İlk kez 1594'te sahnelenen bu oyun, Shakespeare'in ilk ve en kısa komedyalarından biridir. Ayrıca Shakespeare'in üç birlik kuralına (zaman-mekân-olay birliği) uyduğu nadir oyunlardan biridir<sup>46</sup>. Shakespeare, bu eserin kurgusunu antik Romalı yazar Plautus'un iki komedisinden almıştır. Bunlardan biri “Menaechmi” (İkizler), diğeri Plautus'un antik Yunan komedyasından uyarladığı Amfitron (Amphitruo)'dur. Aynı adı taşıyan ikiz efendiler, hayat kadını ve kayıp mücevher gibi temalar Menaechmi'den alınmıştır. Plautus'un oyununda ikizler Yunanistan'ın Epidamus şehriden gelirler. Shakespeare, ikizlerin asıllarını Sirakuza

42 Tecer, “Saatleri Ayarlama Enstitüsü”.

43 Tanpınar'ın diğer üç romanı (Mahur Beste, Huzur, Sahnenin Dışındakiler) birbirinin devamı ve aynı serinin farklı parçaları gibidir. Saatleri Ayarlama Enstitüsü tamamen bağımsız bir roman olmasının yanında toplumsal yergi içerikli olması bakımından da özel bir yere sahiptir.

44 Özgür Yalım, *Uyarlama Oyunlar: Yeraltından Notlar, Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, (İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları, 2008).

45 Nutku'ya göre öteden beri Türkçeye “Yanlışlıklar Komedyası” olarak yapılan çeviri sağlıklı bir çeviri değildir. Zira Shakespeare'in oyunlarını yazdığı dönemde “error” kelimesi yanlışlık değil, yanlış anlamında kullanılıyordu. Bu nedenle eserin “Yanılgılar Komedyası” olarak adlandırılması daha doğrudur. (Özdemir Nutku, “Yanılgılar Komedyası Üzerine”, Shakespeare'in *Yanlışlıklar Komedyası*'na Giriş, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021), v. Ancak bu adlandırma artık kalıp haline geldiği için Nutku'nun çevirisi de bu adı taşımaktadır.

46 Shakespeare “Yanlışlıklar Komedyası” ve “Fırtına” oyunları dışındaki eserlerinde genel olarak üç birlik kuralına uymamıştır.

ve Efes<sup>47</sup> olarak değiştirmiş, ancak oyunda Epidamnum şehrini anmayı ihmal etmemiştir. Oyundaki ikiz uşaklar; kadın karakterin asıl kocasını dışarda bırakıp yanlışlıkla onun ikizini eve alması gibi temalar, Plautus'un Amfitron adlı komedisinden alınmıştır. Nutku'ya göre Shakespeare'in oyunu, esinlendiği bu iki oyundan çok daha parlak ve başarılıdır.<sup>48</sup>

Beş perdeden oluşan komedide olaylar büyük bir trajediyle başlar. Sirakuzalı tüccar Aegeon, lm cezasına arpıtılmak üzere yargılanmaktadır. Yasalara göre Sirakuza sakinlerinin Efes'e, Efes sakinlerinin Sirakuza'ya ayak basmalarının cezası ölümdür. Aegeon'un ikiz oğulları ve onlara hizmet etmeleri için bakımını üstlendiği yoksul bir ailenin ikizleri, Epidamnum'dan Sirakuza'ya dönüş yolunda bir gemi kazasında birbirlerinden trajik bir şekilde ayrılırlar. Aegeon'un Sirakuza'da büyüyen oğlu Antipholus ve onunla birlikte büyüyen yoksul ocuk Dromio, 18 yaşına geldiklerinde kendileriyle aynı adı taşıyan ikiz kardeşlerini bulmaya karar verirler. Antipholus, uşağı Dromio'ya bir miktar parayı kaldıkları hana bırakmasını ister. Efes'i gezmek, tanımak amacıyla yürürken uşağının ikiz kardeşi Efesli Dromio'yla karşılaşır; böylece anlaşmazlıklar, aksilikler ve absrtlkler oyun boyunca artarak devam eder. Olaylara diğer ikiz kardeşler de karışınca işler çığırından çıkar. Efesli Antipholus'un eşi, baldızı ve metresi; Efesli Dromio'nun eşi olmak üzere dört kadın da işin içine girince ortaya çarpık ilişkiler hem görünüş hem isim benzerliğinin yol açtığı karmakarışık olaylar, yanlış kişilere verilen bir mücevher ve paralar, hırsızlık ve delilik iddiasıyla hapse atılmalar, dayak vb. pek çok olay yaşanır.

Yanlışlıklar Komedyası, Türk edebiyatında Shakespeare evirilerinin henüz yapılmaya başlandığı Tanzimat döneminde, Shakespeare'in Türkçeye tercüme edilen ilk eserleri arasında yer alır. İlk eviri 1876'da Ducis'in uyarladığı Othello'dur. Sonraki eviriler Mihran Boyacıyan'ın 1884'deki Romeo ve Juliet, Veronalı İki Asilzade ve "Sehiv Komedi" evirileri; 1884'de Hasan Sırrı'nın İngilizce aslından çevirdiği Venedik Taciri ve 1887'de "Sehv-i Mudhik" adıyla tercüme edilen Yanlışlıklar Komedyası'dır. Eserin aslı serbest şiirle (blank verse) yazıldığı halde bu ilk çeviriler nesirle yapılmıştır. Cumhuriyet döneminde Avni Givda tarafından yeniden tercüme edilen Yanlışlıklar Komedyası, 1943'de MEB klasikler dizisi arasında yayımlanmıştır.<sup>49</sup>

Fahir İz'in Viyana Milli Kütüphanesi'nde bulup yayınladığı ve aksi ispatlanıncaya kadar ilk Türkçe tiyatro eseri olarak kabul edilen "Vakyî-i Acibe ve Havdis-i Garibe-i Kefşger Ahmed", kurgusu itibariyle Yanlışlıklar Komedi'sinden esinlenerek yazılmış gibidir. Oyunda, ikiz karakterlerin arasındaki benzerliğin yol açtığı yanlışlıklar ve komiklikler işlenmiştir. İki eser arasında uşağın efendisine götürmesi gereken mücevheri yanlışlıkla onun ikizine vermesi, ikizlerden birinin deli olduğu gerekçesiyle hapsedilmesi ve kaçması, daha sonra deli olmadığının anlaşılması gibi çok sayıda benzerlik bulunur.<sup>50</sup>

47 İncil'de Tarsuslu Aziz Pavlus'un çeşitli bölgelerdeki Hristiyanlara yazdığı mektuplar vardır. Bunlardan biri de Efesli Hristiyanlara yazdığı mektuptur. İncil'de "Efesliler" veya "Efeslilere Mektup" adlı bölümde yer almaktadır. Dolayısıyla 16. yüzyıl İngiliz seyirciler için bu bölge olduğa anlamlıdır. Epidamnum veya Epidamnum Yunanistan'da; Sirakuza Sicilya'da; Efes Anadolu'da bulunmaktadır.

48 Nutku, "Yanılgılar Komedyası zerine", vii.

49 Enginün, *Türkçede Shakespeare*, 33.

50 Enginün, *Türkçede Shakespeare*, 64.

İz'in keşfettiği yazma mecmuada Türkçe metnin altında oyunun Almanca, Fransızca ve İtalyanca tercümeleri bulunmaktadır. Asıl olan Türkçe metnin yazarı bilinmemektedir. Tercümeleler, "Papuççu Ahmed'in garip vak'aları ve sergüzeşterleri; üç perdelik komedi; vak'a Bağdad'da geçer" şeklinde başlamaktadır. Oyunun İtalyanca tercümesinde 1809 tarihi kayıtlı olup, III. Selim döneminde yazıldığı düşünülmektedir.<sup>51</sup>

Opera, müzikal oyun ve sinema adaptasyonları olan Yanlışlıklar Komedyası dünya edebiyatında çok sevilmiş bir oyundur. Nitekim ülkemizdeki macerası da Shakespeare'in tanınmaya başladığı ilk yıllardan itibaren ilgi gören bir eser olduğunu göstermektedir. Eserin Türk edebiyatındaki çeviri serüveni genel hatlarıyla şu şekildedir:

- \* *Sehiv Komedyası*. Çev. Mihran M. Boyacıyan. İstanbul: Civelekyan Matbaası, Hicri 1302.
- \* *Sehv-i Mudhik*. Çev. Hasan Sırrı. Kostantiniyye, Kütüphane-i Ebuzziya, Hicri 1304.
- \* *Yanlışlıklar Komedyası*. Çev. Avni Givda. Ankara: Maarif Vekâleti, 1943.
- \* *Yanlışlıklar Komedyası*. Çev. Bülent Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- \* *Yanlışlıklar Komedyası*. Çev. Avni Givda. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999.
- \* *Yanlışlıklar Güldürüsü*. Çev. Avni Givda. Yay. Haz. ve Sadeleştiren: Egemen Berköz. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 2000.
- \* *Yanlışlıklar Komedyası*. Çev. Özdemir Nutku. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

### 2.3. Yanlışlıklar Komedyası'nın Saatleri Ayarlama Enstitüsü'ne Etkileri

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Shakespeare'in sanatı hakkındaki düşünceleri ve Shakespeare'i beslenilmesi gereken zengin bir kaynak olarak görmesi konusu ilgili bölümde ele alındı. Bu bölümde Saatleri Ayarlama Enstitüsü romanında, Yanlışlıklar Komedyası oyununun etkileri incelenmiştir.

Saatleri Ayarlama Enstitüsü<sup>52</sup> romanının kurgusu, Yanlışlıklar Komedyası'nda olduğu gibi baştan sona yanlışlıklarla ve bu yanlışlıklardan doğan absürtlüklerle doludur. Her iki eserde de bu yanlışlıklar hem gülünç hem dramatiktir. İki eserde de son derece trajik olay ve durumlar, yoğun bir mizahla yoğurulmuştur. İki eserdeki benzer temalar incelendiğinde, sahnelenmek üzere kaleme alınan beş perdelik kısa bir komedinin olanaklarıyla uzun bir romanın olanakları arasındaki önemli farktan dolayı Tanpınar'ın, Shakespeare'den esinlendiği temaları geliştirdiği görülür. İki eserdeki ortak temaları karşılaştırmalı olarak incelerken öncelikle söz konusu temanın YK'da ne şekilde işlendiği, ardından SAE'de işleniş biçimi ele alınmıştır.

51 Fahir İz, "On Dokuzuncu Yüzyılda Yazılmış Bir Türkçe Piyes: Vakayi-i Acibe ve Havadis-i Garibe-i Keşfger Ahmed", *Türk Dili ve Edebiyatı*, 8 (2012), 45.

52 Bu bölümde eserlerin adları yer yer YK ve SAE olarak kısaltılmıştır.

### İsim Karmaşası:

Yanlılıklar Komedyası'nda henüz çocukken birbirinden trajik bir deniz kazasıyla ayrılan Antipholus ve Dromio'nun, büyüdüklerinde kendileriyle aynı adı taşıyan ikiz kardeşleriyle farklı bir şehirde rastlaşmaları, ikizlerin görünüş ve isimlerinin tıpatıp aynı olması gibi nedenlerle komik ve trajik bir dizi olay meydana gelir.<sup>53</sup>

Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde "isim" karışıklığının yol açtığı durumlar, eserin başkarakteri Hayri İrdal'in yaşayacağı traji-komik olayların ana nedenlerinden biridir. İrdal ve karısının yaşadıkları konağın sahibi olan Abdülislam Bey, konakta doğan çocuğa kendi annesinin adını verir; sonrasında da onu validem diye çağırılmaya alışır. "Konağın eski âdeti üzerine çocuğa benim yerime o ad verdi. Ve yanıllıkla benim annemin adı olan Zahide yerine, kendi annesinin adı olan Zehra'yı verdi. İşte, birbirinin peşini bırakmamış felâketler dizisi bu mânasız yanıllıklarla başladı."<sup>54</sup>

### Borç-Alacak Meselesi:

Yanlılıklar Komedyası, eserdeki ana karakterler olan ikizlerin babası Sirakuzalı tüccar Aegeon'un yasaları çiğneyip Efes'e ayak basması nedeniyle aldığı ölüm cezasıyla başlar. Efes Dükü Solinus, Aegeon'un hikâyesinden etkilenir ve fidye ödediği taktirde idam cezasını bağışlayacağını söyler. Aegeon, hayatını uzatacak parayı bulmak için çareler aramaya başlar.

İkizlerden Sirakuzalı Antipholus, uşağı Dromio'ya kaldıkları hana bırakmak üzere bin altınını (*mark*) teslim eder. Ancak hem Antipholus'un ikizi hem Dromio'nun ikizi için içine karışınca para meselesi içinden çıkılmaz bir hal alır.<sup>55</sup>

Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde ana karakter olan Hayri İrdal'in babasının dedesi Tevkii Ahmet Efendi, Mısır meselesi<sup>56</sup> zamanında bir iftira yüzünden hayatının tehlikeye girdiği sırada kurtulursa bir cami yaptırmayı adar. Hayatı kurtulunca adağını yerine getirmek için işe koyulur ancak parası yetmeyince cami için aldığı eşyalar ortada kalır fakat camiye yaptıramaz. Ölümüne yakın oğlu Numan Bey'e camiye yaptırmasını vasiyet eder. Elinde hiçbir şeyi olmayan Numan Bey de camiye yaptıramaz ve bu maliyetli vasiyet, Hayri İrdal'in babasını da yoksul bir hayata mahkum eder. Ailesinin hayatını zehirlediğini söylediği bu vasiyet, İrdal'in çocukluk ve gençlik yıllarının para sıkıntısıyla geçmesine neden olur.<sup>57</sup>

İrdal'in karısı ve küçük kızıyla yaşadığı konağın sahibi Abdülislam Bey, eski zengin hayatını sürdürebilmek için kimseye hissettirmeden devamlı olarak bir yerlerden borç alır. Bu

53 William Shakespeare, *Yanlılıklar Komedyası*, çev. Özdemir Nutku, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2021), 10.

54 Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 89. SAE'de ayrıca "Mübarek" adı verilen büyük boy bir saatin kişileştirilmesi; İrdal'in "Ahmet Zamani" adını verdiği tamamen hayal ürün olan bir "mütefekkirin" biyografisini yazması gibi isimlendirmeyle ilgili bölümler, eserdeki absürtlüklerin yoğun olarak görüldüğü yerlerdir.

55 Shakespeare, *Yanlılıklar Komedyası*, 6-9.

56 Osmanlı Devleti'nin 19. Yüzyılın başında Mısır valisi olarak görevlendirdiği Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın isyanıyla Mısır sorunu başgöstermiş, Batılı devletlerin de etkisiyle 19. Yüzyıl boyunca Osmanlı Devleti için büyük bir sorun teşkil etmiştir.

57 Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 27.

nedenle öldüğünde çok sayıda alacaklı parasının peşine düşer ve Hayri İrdal, hiç suçu yokken kendini bu kayıp para meselesinin ortasında bulur.<sup>58</sup>

### **Kayıp Mücevher:**

Yanlışlıklar Komedyası'nda Efesli Antipholus, kuyumcu Angelo'dan karısı için bir kolye sipariş eder. Efesli Antipholus'un karısı Adriana, kocası sanarak yanlışlıkla Sirakuzalı Antipholus'u eve almıştır. Gerçek kocasına kapıyı açmaz ve onu görmeden kapı arkasından kovar. Bir rezalet çıkmaması için Antipholus, uşağı Dromio'yla birlikte oradan ayrılır. Karısına duyduğu öfke yüzünden yaptırdığı mücevheri metresine vermeye karar verir. Kuyumcu kolyeyi yanlışlıkla Sirakuzalı Antipholus'a verir ve ücretini dükkana getirmesini söyler. Angelo, kolyenin parasını yanılarak Antipholus'un ikizinden talep eder; sevgilisi, Antipholus'un kendisine vaadettiği kolyeyi yine yanılarak onun ikizinden bekler. Alacaklılar birbirinden borçlarını tahsil edebilmek için kolyeye bel bağlarlar fakat ne kolyeyi ne de işin sorumlusunu bulamazlar.<sup>59</sup>

SAE'de İrdal, başına türlü işler açan Abdülislam Bey'in mirasını reddettiğini beyan edince çevresinden bazı insanlar ona acırken bazıları da ona aptal gözüyle bakar. İşyerinden arkadaşı Sabri bu miras meselesini kurcalar. İrdal ona rahmetlinin hiç parası olmadığı gibi dünya kadar borcu olduğunu söyler. Abdülislam Bey'e sürekli olarak borç veren insanların muhakkak güvendikleri bir şey olacağını iddia eden Sabri, bu konuda İrdal'in üstüne gidince İrdal alaylı bir şekilde "Farzet ki Şerbetçibaşı Elması<sup>60</sup> kendisinde olsun. Çocuklar satıp borcumu öder, demiş olabilir." der. Ancak sonrasında elmasla ilgili bu esprisi yayılır ve İrdal bunun bir şaka olduğuna kimseyi inandıramaz.<sup>61</sup>

Yanlışlıklar Komedyası'nda Antipholus, Angelo'ya kolye sipariş ederken, "Azizim Sinyor Angelo, bağışlayın, karım huysuzlanır eve zamanında gitmedim mi." diyerek eve gitmek istediğini belirtir. Karısı onu eve almayınca da Angelo'yu Kirpi denilen bir mekânda yemek yiyip eğlenmeye davet eder.<sup>62</sup> SAE'de de benzer bir diyalog görülür. Dairenden arkadaşı Sabri, İrdal'e acıdığı için onu dışarda bir yerde rakı içmeye davet eder. İrdal ona, "İstersen bize gidelim, evde içelim. Karımı bugünlerde yalnız bırakmak istemiyorum." der. Arkadaşı ısrarcı olunca içmek için meyhaneye giderler.<sup>63</sup>

### **Sahtekârlık ve Delilik Suçlamasıyla Alıkonulma:**

Kuyumcu Angelo, Efesli Antipholus'un karısı için sipariş ettiği mücevheri yanılarak Sirakuzalı Antipholus'a verince işler karışır. Efesli Antipholus, öfkelenildiği karısını küçük

58 Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 92.

59 Shakespeare, *Yanlışlıklar Komedyası*, 27-43.

60 Şerbetçibaşı Elması, İrdal'in çocukluğunda babasının arkadaşı Seyit Lütfullah'tan duyduğu bir hikâyedir. Daha çok hayal âleminde yaşayan Lütfullah, Kayser Andronikus'un hazinelerini bulma hayaliyle yaşamaktadır. Saraya ait olduğunu söylediği Şerbetçibaşı Elması da sözüm ona bu hazinenin içindedir.

61 Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 95.

62 Shakespeare, *Yanlışlıklar Komedyası*, 27.

63 Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 93.

düşürmek için kolyeyi metresine vermeyi vaadeder. Kolyenin ücretini alamayan Angelo, hırsızlık suçlamasıyla Efesli Antipholus'u tutuklatır. Antipholus'un metresi olan kadın, Sirakuzalı Antipholus'la karşılaşır. Onu sevgilisi zannederek vaadettiği altın kolyeyi ister, ancak aşağılanır ve azarlanır. Bunun üzerine kadın, Antipholus'un delirdiğini düşünür ve bu durumu karısına anlatmaya karar verir. Antipholus'un çıldırdığını, evine zorla girip yüzüğünü aldığını ve yaptığı şeyleri inkâr ettiğini söyler. Adriana da kocasının delirdiğine inanır ve onu iyileştirmesi için bir ruh doktoruna başvurur. Etrafındaki herkesin deli olduğunu düşünen Antipholus, haksız yere hem deli hem hırsız damgası yer ve kefaletini ödeyene kadar hapsedilir.<sup>64</sup>

SAE'de Hayri İrdal, Abdülislam Bey'in alacaklılarının açtığı mahkemede Şerbetçibaşı Elması'nı saklamakla itham edilir. Böyle bir mücevheri hiç görmediğine kimseyi ikna edemeyen İrdal, alacaklıların onu çıldırtması üzerine mahkemede sinir krizi geçirir. Etrafındaki herkes ciddi anlamda delilik belirtisi gösterirken, kendisi bir ruh doktoruna görünmek üzere Adli Tıbbı sevk edilir. Kayıp mücevher yüzünden tevkif edilen İrdal, hem hırsız hem deli damgası yemiştir.<sup>65</sup>

### **Dr. Pinch-Dr. Ramiz:**

Delirdiği düşünülen Efesli Antipholus, aynı zamanda bir üfürükçü olan Dr. Pinch'e havale edilir. Dr. Pinch, Antipholus'un içine şeytan girdiği teşhisini koyar. Yaşadığı terslikler yetmiyormuş gibi bir de delilikle suçlandığı için öfke içindeki Antipholus'un yüzüne bakarak, "soluk ve korkunç bakışlarından" şeytanın onu ele geçirdiğini görebildiğini, bu durumdan kurtulana kadar sıkıca bağlanıp karanlık bir yere kapatılması gerektiğini söyler.<sup>66</sup>

SAE'de kayıp mücevher yüzünden sahtekârlık iddiasıyla yargılanan Hayri İrdal, delirdiği gerekçesiyle on gün boyunca Adli Tıbbın Dolmabahçe'deki müştemilatına kapatılır. Sevk edildiği Doktor Ramiz'in muayenehanesi alt katta, küçük, sefil bir odadır. Kendisi bir ruh hastasına benzeyen Dr. Ramiz, Avrupa'da öğrendiği ve Türkiye'de daha hiçbir hasta üzerinde uygulama şansı bulamadığı psikanaliz yöntemini İrdal'e uygulamak niyetindedir. Israrla İrdal'i hasta olduğuna inandırmaya çalışır. İrdal'in anlattığı şeylerden kendi niyetine uygun olanları seçip ona "baba kompleksi" teşhisini koyar. Onu, istediği yorumları yapabileceği rüyalar görmeye zorlar. Daha pek çok delice yaklaşımlarla onun "deliliğini" tedavi etmeye çalışır.<sup>67</sup>

### **Çarpık İlişkiler:**

Yanlışlıklar Komedyası'nda Efes'te yaşayan Antipholus, karısı Adriana ve baldızı Luciana ile birlikte yaşar. Uşak Dromio'nun karısı Luce da aynı evde hizmetçidir. Antipholus'un bir de arada bir yanına gittiği bir metresi vardır. Sirakuza'dan gelen Antipholus ve Dromio, ikizleriyle karıştırılıp Efesli Antipholus'un evine düştüklerinde, eşler, sevgililer, âşıklar birbirine iyice karışır. Sirakuzalı Antipholus, Antipholus'un baldızı Luciana'ya âşık olur. Efesli Antipholus,

64 Shakespeare, *Yanlışlıklar Komedyası*, 47.

65 Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 100.

66 Shakespeare, *Yanlışlıklar Komedyası*, 58.

67 Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 110.

evindeki ikizinden habersiz bir şekilde yabancı zannedilip evine alınmayınca karısına büyük bir öfke duyar. Karısının onurunu kırmak için ona aldığı kolyeyi metresine vermeye karar verir. Sirakuzalı uşak Dromio, karısı olduğunu iddia eden Luce'dan hiç hoşlanmaz. Efesli Dromio'nun karısı olan Luce, Dromio'nun ikizini kocası zanneder ve öyle davranır. Metres ise Sirakuzalı Antipholus'u sevgilisi zanneder; ondan vaadettiği kolyeyi isteyince Sirakuzalı Antipholus tarafından azarlanır. Kendisini böylesine aşağılayan sevgilisinin delirdiğini düşünür.<sup>68</sup>

SAE'de Hayri İrdal, karısı Pakize ve iki baldızı ile birlikte yaşar. Pakize'yle ve iki baldızıyla birlikte değişen yaşamına uyum sağlamaya çalışırken İspirtizma Cemiyeti'nden tanıştığı ve kendisine iş imkânı sağlayan Cemal Bey'in karısı Selma Hanım'a âşık olur. Selma Hanım da ona âşiktir. Bu gizli aşktan haberdar olan Cemal Bey, İrdal'e düşman olur ve onu işten çıkarır.<sup>69</sup> Daha sonra Halit Ayarcı sayesinde şöhret ve zenginlik elde edeceği Saatleri Ayarlama Enstitüsü'ndeki işine başlar. İrdal, eski patronu Cemal Bey'in karısıyla aşk yaşarken SAE'deki patronu Ayarcı da İrdal'in karısı Pakize'yle aşk yaşamaktadır. Bu gizli aşkın belirtileri İrdal'in pek dikkatini çekmez. Hatta Pakize'nin Ayarcı'dan bir çocuğu olur<sup>70</sup>.

### Şehrin İnsan Kalitesi:

Yanlışlıklar Komedyası'nda olaylar Efes şehrinde geçer. Sirakuza'dan gelen Antipholus ve Dromio, şehir ahalisi hakkında şunları söylerler:

#### Sirakuzalı Antipholus

Söylendiğine göre, bu kent düzenbazlıklarla doluymuş,  
Eli çabuk hokkabazlar, gözbağcılar,  
Akılları çelen karanlık büyücüler,  
Bedenleri sakatlayan ruh öldürücü cadılar,  
Kıyafet değiştirmiş dolandırıcılar,  
Yalan söyleyerek kazanç sağlayanlar,  
Buna benzer günahkârlarla dolu bir kentmiş burası.<sup>71</sup>

.....

#### Sirakuzalı Dromio

Tesbihim! Günahkâr gibi istavroz çıkarıyorum.  
Burası periler diyarı olmalı. Of, zilletin zilleti!  
Periler, cinler, baykuşlar, hayaletlerle görüşüyoruz.  
Onları dinlemezsek ya soluğumuzu çekip alacaklar  
Ya da çimdiklerle her yanımızı morartacaklar.<sup>72</sup>

SAE'de Hayri İrdal'in babasının çevresinde çalışma, üretme ve dürüstlük ilkeleriyle yaşayan bir tek Muvakkit Nuri Efendi vardır. İrdal'in babası, Abdülselâm Bey, Aristidi Efendi, Seyit

68 Shakespeare, *Yanlışlıklar Komedyası*, 55.

69 Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 311.

70 "Bu çocuğa Pakize'nin arzusu üzerine rahmetli Halit Ayarcı'nın adını verdiğime ne kadar isabet etmişim. Gün geçtikçe ona benziyor. Eminim Halide'ye başka birinin adını verseydim rahmetli velinimetime bu kadar benzemezdi." (Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 59.)

71 Shakespeare, *Yanlışlıklar Komedyası*, 10.

72 Shakespeare, *Yanlışlıklar Komedyası*, 24.



Lütfullah, Avcı Naşit Bey gibi karakterler kısa yoldan zengin olma hayalleriyle olmadık işlere girişen, hurafelerden, masallardan, cinlerden medet uman insanlardır. Aralarında üreten tek kişi eczacı Aristidi Efendi'dir, ki o da sırtını Abdüselâm Bey'e dayayan ve eczanesinde simya deneyleri yaparak zengin olma hayalleri kuran biridir.

“Seyit Lütfullah, benim gördüğüm zamanlarda, insandan ziyade peşinden koştuğu definelere bekleyen bir ecinniye benziyordu.” “Bu devirlerdeki Abdüselâm Bey'i daima elinde bu iki atu ile en imkânsız işlere girişen bir kumarbaz görmemek imkânsızdı. Aristidi Efendi'nin eczanesinin arkasındaki gizli laboratuvarının bütün masrafı onun üstünde idi ve burada günün birinde altın yapılacağına gerçekten inanıyordu. Aristidi Efendi, Abdüselâm Bey'in hatırını kıramadığı için Seyit Lütfullah'ın getirdiği büyü ve simya formüllerini de denemeye razı olmuştu.” “Hakikatte bu insanlar hakikat denen duvarın ötesine geçmek için birer delik bulmuş yaşıyorlardı. ..İçlerinde en realistleri olan, fakat para sıkıntısı içinde yaşadığı için her cesur tecrübeyi mubah gören zavallı babam da son zamanlarda dedesinin vasiyetini yerine getirmek için bütün umidini Seyit Lütfullah'a bağlamıştı. .. Aslında babama göre Lütfullah “yalancı esrarkeşin biri”, tembel ve dolandırıcı idi.”<sup>73</sup>

İrdal'in çevresi de bundan pek farksız değildir. Şehzadebaşı'ndaki bir kahvehanede tanıştığı farklı meslek gruplarından insanlar, bir hayal âleminde yaşıyor gibidirler. Yaşadıkları dünyayla gerçek bir bağ kuramayan bu insanlar, yalnızca günü kurtarma peşindedirler. İrdal'in çalıştığı tiyatro kumpanyası, İspirtizma Cemiyeti, Türlü İşler Bankası, Saatleri Ayarlama Enstitüsü, yazdığı Ahmet Zamanî Efendi'nin biyografisi gibi işlerin hiçbirinde hızla değişen dünyaya ve dağılan imparatorluğun geleceğini tesis etmeye yarayacak herhangi bir emare yoktur. Romadaki en üretken ve lider pozisyonundaki karakter olan Halit Ayaracı, aynı zamanda en hayalperest ve işe yaramaz yeniliklerin öncüsü olan kişidir. Roman karakterlerinden en bilgilisi olması gereken Dr. Ramiz, İrdal'in yozlaşmasına neden olan kişilerle onu tanıştıran kişidir. Aynı zamanda kendisi de gerçeklikle bağını önemli oranda kaybetmiş biridir. Roman kişilerinden birkaçı hariç olmak üzere (İrdal'in ilk karısı Emine, oğlu Ahmet ve ilk ustası Nuri Efendi) hemen tamamı oportünist, düzenbaz, faydasız işlerle uğraşan ve çıkarı karşısında hiçbir ilke tanımayan insanlardır.

## Trajedi

Shakespeare'in oyunlarında genellikle trajedi ve komedi birbirine harmanlanmış bir halde görülür. Yanlışlıklar Komedyası'nda da oyun bir güldürü olduğu halde oldukça trajik olaylar vardır. Oyunun daha en başında birbirine düşman iki şehir ve bu düşmanlığın kurbanı olan bir idam mahkûmu görülür. Efes ve Sirakuza şehirleri arasındaki meseleler yüzünden şehir sakinlerinden birinin diğer şehre girişi yasaklanmıştır. Yasaya göre aksi yönde davranmanın cezası idamdır. Bu yasağı çiğneyen Sirakuzalı tüccar Aegeon, idam cezasına çarptırılır. Aegeon'un kendini savunmak için Efes Dükü Solinus'a anlattığı hikâye de oldukça trajik bir hikâyedir. Buna göre Aegeon, ticaret için Epidamnum'a gitmiş, karısı ve ikiz oğulları da bu yolculukta ona eşlik etmiştir. Dönüş yolunda gemi kaza geçirmiş, karısını, çocuklarından

73 Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 44.

birini ve bakımını üstlendiği ikiz çocuklardan birini kaybetmiştir. Çocuklar, 18 yaşına kadar birbirinden ve ebeveynlerinden habersiz yaşamışlardır.<sup>74</sup>

Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde de komedi, trajediyle kol kola yürür. Yoğun bir mizahla birlikte ölüm, sefalet ve çaresizlik buruk bir tat bırakır okurun dimağında. İrdal'ın büyük dedesi Bâb-ı Âli memurlarından Tevkiî Ahmet Efendi, Osmanlı'nın Mısır meselesi sırasında bir iftira yüzünden hayatını kaybetmek üzereyken bu durumdan kurtulmak için bir cami yaptırmayı adar. Tehlikeyi atlattıktan sonra camiye yaptırmaya gücü yetmez ve camiye yaptırmayı oğluna vasiyet eder. Bu maliyetli adak yüzünden çocukları ve torunu Hayri oldukça yoksul bir hayata mahkûm olurlar.<sup>75</sup> Romanda hemen her çeşit ölüm, eserin geneline yayılmıştır. İrdal'ın babası, ustası Nuri Efendi, velinimet Abdülselem Efendi ölürler. Sevgili eşi Emine kahrından hastalanıp ölür. Eczacı Aristidi Efendi bir patlama sırasında ölür. Tayfur, Cemal ve onun karısı Nevzat'ı öldürüp intihar eder. Halit Ayarcı bir trafik kazasında ölür.

Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde Yanlışlıklar Komedyası'nın etkilerinin yanı sıra Shakespeare'in bir diğer komedisi olan Bir Yaz Gecesi Rüyası (A Midsummer Night's Dream/1595-96)<sup>76</sup> adlı oyununu hatırlatan benzerlikler de görülür. Shakespeare, dönemin amatör oyuncularını hicvetmek için yazdığı bu oyunda, tiyatroyla ve birbiriyle hiç ilgisi olmayan mesleklerden altı kişinin, Ovidius'un Dönüşümler (Metamorphoses) adlı kitabında yer alan Pyramus ve Thisby hikâyesini tiyatro oyunu olarak icra etme girişimlerini anlatır. Bir marangoz, bir doğramacı, bir körükçü, bir tenekeci, bir dokumacı ve bir terzinin son derece incelikli bir sanat olan tiyatroya heves etmeleri sonucunda oldukça gülünç ve absürt sahneler ortaya çıkar.<sup>77</sup> Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde birbiriyle hiç ilgisi olmayan mesleklerden insanların Enstitü'de bir araya gelip adeta bir tiyatro oyunu sergilemeleri ve sonuçta ortaya çıkan komik ve absürt manzaralar, Shakespeare'in bu oyununu hatırlatmaktadır. Hayri İrdal'ın henüz gençken tiyatroya özenip tuluat kumpanyalarından birine girmesi; İrdal'ın karısı Pakize'nin hiç yeteneği yokken oyunculuğa heves etmesi; baldızının estetik ve musiki zevki hiç olmadığı halde şarkıcılık yapma girişimleri onları son derece komik durumlara düşürür. İrdal'ın baldızıyla ilgili tasvirleri, cahil cesaretiyle hep ön planda olmak isteyen haliyle Bir Yaz Gecesi Rüyası'ndaki Bottom karakterini andırır.

“-Arz ettim, sesi çirkin, sonra kabiliyetsiz... Sonra cahil. Daha İsfahanla Mahuru, Rastla Acemaşıranı birbirinden ayıramıyor. Ah bir görseniz, yahut dinleseniz, karşısında fıçı gibi terleye terleye, parmaklarını çıtırdata çıtırdata, kırmızı topuklu iskarpinlerinin üstünde sallana sallana size bir, “Gelse o şuh meclise...”yi bir okusa...” Ortada, mor elbisesi içinde olduğundan şişman ve çirkin, küçük bir fil yavrusu gibi yüksek ökçeli iskarpinlerinin üstünden

74 Shakespeare, *Yanlışlıklar Komedyası*, 2.

75 Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 27.

76 Çocukluğundan beri büyücülük, pericilik olaylarıyla dolu kocakarı masallarını ilgiyle dinleyen Shakespeare, Bir Yaz Gecesi Rüyası'nda bu tür bir masalı canlandırır. Shakespeare'in yaşadığı dönemde cin, peri, tılsım, büyü hikâyeleri çok revaçtaydı. Shakespeare'in bu romantik peri masalı da o yazıldığı dönemin en popüler oyunları arasına girmiştir. (Özdemir Nutku, “Büyüklük İçin Bir Masal”, Shakespeare'in *Bir Yaz Gecesi Rüyası* kitabının girişi, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2022), x.

77 William Shakespeare, *Bir Yaz Gecesi Rüyası*, çev. Özdemir Nutku, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2022), 11.

etrafındakilere doğru –şüphesiz korsesi yüzünden- güçlkle eğile eğile okumakta olduğu şarkı bitince alkışları bile doğru dürüst beklemeden benim yıllarca kendisine öğretmeye çalıştığım halde muvaffak olamadığım bir semaiye başladı. Zavallı semai acemi eline düşmüş Hint kumaşı gibi gözümün önünde doğrandı gitti. ..Ondan sonra çok hazin bir maya başladı. Fakat bu musiki değildi artık! Bir sürü kurdun açlıktan uluması gibi bir şeydi.” “Küçük baldızımın etrafında şehrin en mükemmel caz takımı aciz içinde çırpınıyordu. Davulcu dokuz elli olmuş, yine onun savruluşlarına yetişemiyordu.”<sup>78</sup>

Bir Yaz Gecesi Rüyası’nda Bottom, bir kentsoylu gibi giyinmeye ve öyleymiş gibi davranmaya çalışır, fakat zevksizliği ve cahilliği onu hep ele verir. Onun soylu biri gibi görünme çabaları insanı bir yandan güldürürken bir yandan da acıma duygusu uyandırır.<sup>79</sup>

## Sonuç

16. yüzyılın kudretli İngiliz şairi William Shakespeare, gerçek ününü kendi ülkesinden çok Avrupa’ya borçludur. Almanya’da Goethe vasıtası ve yönlendirmesiyle tanınan ve ünü gittikçe yayılan Shakespeare, Fransa’da da Hugo vasıtasıyla -özellikle romantikler tarafından- tanınmış ve büyük kabul görmüştür. Hugo’nun Shakespeare çevirileri ve şair hakkındaki yönlendirmeleri, Fransız edebiyatında güçlü ve etkili bir Shakespeare rüzgarı estirmiştir. Batı kültür ve edebiyatını Fransa ve Fransızca vasıtasıyla öğrenen Türk aydınlar, Shakespeare’in Fransa’da gördüğü rağbetten etkilenmiş, Nâmık Kemâl’in yönlendirmesiyle Shakespeare’in eserlerine yönelik başlamıştır. 20. yüzyılın en önemli entelektüellerinden biri olan Ahmet Hamdi Tanpınar, şiire, tiyatroya ve kültürel etkileşimlere çok değer veren biri olarak Shakespeare’i ve eserlerini bir okul olarak görmüş, onu “gelmiş geçmiş şairlerin en büyüğü” olarak nitelendirmiştir. Shakespeare’in eserleri vasıtasıyla hem tiyatro türünün ülkemizde yayılacağına hem Batı kültürünü tanıma olanağı elde edeceğimize inanarak Türk yazar ve şairlerini Shakespeare’in eserlerinden beslenmek konusunda teşvik etmiştir. Kendisi sıkı bir Shakespeare okuru olarak hemen tüm eserlerinde ya Shakespeare’e direkt olarak göndermede bulunmuş veya Shakespeare’in oyunlarından esinlenmiştir.

Doğruyla Batı, gelenekle modernizm arasında bocalarken bu ikilemden olumlu bir senteze ulaşmak yerine iki medeniyeti de ıskalayan toplumumuzun çektiği ıstırapları romanlarında sıklıkla işleyen Tanpınar, Saatleri Ayarlama Enstitüsü’nde koyu bir mizah eşliğinde toplumumuzun değişim sancılarını işlemiştir. Bu kültürel kriz romanını yazarken Shakespeare’in komedyalarından etkilenmiş, özellikle Yanlışlıklar Komedyası’ndan yararlanmıştır. Elbette hacimli bir roman ile sahnelenmek üzere yazılmış kısa bir tiyatro eserinin anlatım olanakları arasında büyük farklılıklar vardır. Üstelik bu eserlerin hitap ettikleri kitle, ait oldukları kültür ve yazıldıkları çağ çok farklıdır. Tüm bu farklılıkların yanında Tanpınar’ın, Shakespeare’in sanatsal kişiliğine ve eserlerine zengin bir kaynak olarak bakması, eserlerinde sıklıkla Shakespeare karakterlerine göndermede bulunması ve kendisinden önceki şair ve yazarlara Shakespeare’den

78 Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 227, 343.

79 Nutku, “Büyüklük İçin Bir Masal”, xii.

gerçek anlamda beslenmedikleri konusundaki eleştirel yaklaşımları, Tanpınar'ın eserlerindeki Shakespeare etkilerini açıklayan delillerdir.

Tanpınar'ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde Shakespeare'in komedyalarından Bir Yaz Gecesi Rüyası (*A Midsummer Night*)'nın da izleri görülmekle beraber, Shakespeare'in ilk ve en kısa oyunlarından biri olan Yanlışlıklar Komedyası (*The Comedy of Errors*)'nın etkileri daha açık ve yoğundur. Yanlışlıklar Komedyası'nın baştan sona yanlışlıklar ve absürt olaylarla dolu genel atmosferi Saatleri Ayarlama Enstitüsü'ne yansımıştır. İki eserdeki absürt olaylar dizisinde komik ve trajik öğeler iç içedir. İsim benzerliğinin yol açtığı karışıklıklar iki eserde de absürt olayların ana nedenlerinden biridir. Shakespeare'in eserinde ana karakterin babası, yasaklı bir şehir olan Efes'e girdiği için ölümle burun buruna gelir, fakat sonra affedilir. Tanpınar'ın romanında ana karakterin dedesi Mısır meselesi yüzünden ölümle burun buruna gelir, fakat sonra kurtulur. Shakespeare'in ana karakteri olan Antipholus, karısı ve baldızıyla birlikte yaşarken bir de metresi vardır. Tanpınar'ın ana karakteri olan İrdal de karısı ve iki baldızıyla yaşarken bir de metresi vardır. İki eserde olayların geçtiği Efes ve İstanbul şehirleri, düzenbazlar, üfürükçüler, hırsızlar ve sahtekarlarla dolu olarak nitelendirilir. İki eserde de ana karakterler, kayıp bir mücevheri gizlemekle suçlanır ve tutuklanır. Daha sonra akli dengelerinin yerinde olmadığı gerekçesiyle bir doktora yönlendirilirler. Shakespeare'in eserinde Dr. Pinch, Tanpınar'ın eserinde Dr. Ramiz, ana karakterin ruhsal anlamda hasta olduğuna ve tutularak tedavi edilmeleri gerektiğine karar verirler. İki eserde de borç-alacak meselesi geniş yer tutar ve karmaşık olayların temel nedenleri arasında yer alır.

Tanpınar Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde, hacimli bir romanın olanakları bakımından Shakespeare'in en kısa oyunlarından biri olan Yanlışlıklar Komedyası'ndan esinlendiği olay ve durumları çok daha genişletmiş, mizahı ve trajediyi çok daha yoğunlaştırmıştır. Tanpınar, Shakespeare'in de Antik Roma edebiyatından esinlenerek yazdığı bu oyunun absürt ve trajik havasından ve oyundaki olaylardan beslenmeyi taklit veya benzetme olarak değil, edebiyatları ve kültürleri birbirine yakınlaştırma olarak görür. Tanpınar'ın sanatçı kişiliğinin saç ayaklarından biri de farklı kültürlerin ve edebiyatların birbirini besleyerek zenginleşmesidir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynakça/References

Akcan, Sacide. *Aşkın Doğusu ve Batısı: Leyla ve Mecnun ile Romeo ve Juliet Arasında Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2021.

Auerbach, Erich. *Mimesis Batı Edebiyatında Gerçekliğin Tasviri*. Çeviren Herdem Belen ve Hüseyin Ertürk.

- İstanbul: İthaki Yayınları, 2019.
- Clark, Edward. «The Ottoman Industrial Revolution.» *International Journal of Middle East Studies* 5, no. 1 (1974): 65-76.
- Emil, Birol. «Tanpınar'ın Eserlerinde Geçen Garblı Sanat ve Fikir Adamları.» *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 12 (1962): 97-120.
- Enginün, İnci. *Türkçede Shakespeare*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- İz, Fahir. «On Dokuzuncu Yüzyılda Yazılmış Bir Türkçe Piyes: Vakayi-i Acibe ve Havadis-i Garibe-i Keşşger Ahmed.» *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 8, no. 0 (Temmuz 2012): 44-72.
- Kaplan, Mehmet. «Saatleri Ayarlama Enstitüsü.» *Çağrı*, no. 49 (Şubat 1962): 1-4.
- Nutku, Özdemir. «Büyükler İçin Bir Masal: Bir Yaz Gecesi Rüyası.» *Bir Yaz Gecesi Rüyası* içinde, yazar William Shakespeare, v-xii. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Nutku, Özdemir. «Yanılıklar Komedyası Üzerine.» *Yanılıklar Komedyası* içinde, yazar William Shakespeare, v-vii. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Shakespeare, William. *Bir Yaz Gecesi Rüyası*. Çeviren Özdemir Nutku. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- . *Soneler*. Çeviren Bülent-Saadet Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2015.
- . *Yanılıklar Komedyası*. Çeviren Özdemir Nutku. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Solomoni, Fabio. «Neden Bir İtalyan Tanpınar'ı Okumalı.» *Tanpınar Merkezi*. 2010. <http://www.tanpinarmerkezi.com/fabio-salomoni/> (Ekim 15, 2022 tarihinde erişilmiştir).
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 2003.
- . *Beş Şehir*. Ankara: Dergâh Yayınları, 2006.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. «Bir Tren Yolculuğu.» *Hikayeler* içinde, yazar Ahmet Hamdi Tanpınar, 266-276. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- . *Edebiyat Üzerine Makaleler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- . *Huzur*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.
- . *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Tecer, Ahmet Kutsi. «Saatleri Ayarlama Enstitüsü.» *Tanpınar Merkezi*. 24 Ocak 1963. <http://www.tanpinarmerkezi.com/ahmet-kutsi-tecer-saatleri-ayarlama-enstitusu/> (Ekim 2022 tarihinde erişilmiştir).
- Uluengin, Mehmet Bengü. «Secularizing Anatolia Tick by Tick: Clock Towers in the Ottoman Empire and the Turkish Republic.» *International Journal of Middle East Studies* 42, no. 1 (2010): 17-36.
- Urgan, Mîna. *İngiliz Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Yıldırım, Engin. «Zaman Disiplini ve Çalışma Zihniyeti: Ahmed Hamdi Tanpınar'ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü Romanı Bağlamında Bir Değerlendirme.» *Çalışma ve Toplum Dergisi*, no. 4/31 (2011): 25-42.



## XVI. Yüzyıl Osmanlı Şehnâmecilerinden Seyyid Lokmân'ın Şehinşâhnâme'si\*

### Shahinshahname Of Sayyid Luqman, One of the 16th Century Ottoman Shahname Writers

Saniye Simla ÖZÇELİK<sup>1</sup> 



\*Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Güzelyüz danışmanlığında hazırlanan "Seyyid Lokmân b.Hüseyn el-Âşûrî el-Urmevî'nin Şehinşâhnâme Adlı Eseri: Metin-İnceleme" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

<sup>1</sup>İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: S.S.Ö. 0000-0002-4039-672X

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Saniye Simla Özçelik (Doktora Öğrencisi),  
İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Fars  
Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
E-posta: simlasimla06@hotmail.com

**Başvuru/Submitted:** 15.03.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
29.03.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
04.04.2023

**Kabul/Accepted:** 05.04.2023

**Atıf/Citation:** Özçelik, Saniye Simla. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Şehnâmecilerinden Seyyid Lokmân'ın Şehinşâhnâme'si." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 339-360.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1265980>

#### öz

Osmanlı İmparatorluğu'nda bir tür tarih yazıcılığı sayılan şehnâme yazarlığı yarı resmî olarak II. Mehmed'in saltanatı döneminde başlamış, Kanûni Sultan Süleyman döneminde ise daimi bir devlet görevi hâline gelerek şehnâmecilik makamı tesis edilmiştir. Nitekim Osmanlılar'da 1550'lerde kurumsallaşan şehnâmecilik 1601 yılında sona ermiş ve bu süreçte resmî olarak beş şehnâmeci görev yapmıştır. Bu çalışmada, XVI. yüzyıl Osmanlı şehnâmecilerinden Seyyid Lokmân'ın Şehinşâhnâme eseri değerlendirilecektir. III. Murad için yazılan bir şehnâmenin ilk cildi olarak 982-989 (1574-1581) yılları arasındaki olayları ihtiva eden eser III. Murad'ın tahta çıkışıyla başlayıp 1581 yılına kadar geçen başlıca olayları, özellikle Safevî devleti ile olan keşmekeşli ilişkileri konu edinir. Olayların çoğu bu çatışmalar sırasında Doğu Anadolu, Güney Kafkasya ve Kuzeybatı İran'da geçer. Olayları ayrıntıları ve nitelikleriyle betimleyen eser yazarın bizatihi yaşadığı dönemin gerçeklerine öyküsel bir dille ışık tutması açısından oldukça önemlidir. Çalışmamızda ilk olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda Şehnâmecilik makamının doğuşu ve gelişmesi hakkında kısaca bilgi verildikten sonra Seyyid Lokmân'ın hayatı, edebi kişiliği ve eserleri üzerinde durulacaktır. Ardından ise tek nüshasına ulaştığımız İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, FY 1404 numarada kayıtlı yazma eserin nüsha özellikleri, muhtevası, imlâ özellikleri tespit edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Şehnâme, Şehnâmecilik, Seyyid Lokmân, III. Murad

#### ABSTRACT

The *shahname* [book of kings] manuscripts, which are considered a kind of palace historiography of the Ottoman Empire, started semi-officially with Mehmed II and became a permanent state duty during the reign of Suleiman the Magnificent with the establishment of the office of the shahname writings. *Shahname* manuscripts were institutionalized in the Ottoman Empire in the 1550s and ended in 1601, with five *shahname* writers having officially served in this function. This study examines the *Shahinshahname* of Sayyid Luqman, one of the 16<sup>th</sup>-century Ottoman *shahname* writers. Luqman's work includes



events between 982-989 AH (1574-1581 CE) in the first volume of a *shahname* devoted to Murad III and deals with the main events that started with Murad III's accession to the throne until 1581, addressing especially the turbulent relations with the Safavid dynasty. Most of the events took place in Eastern Anatolia, Southern Caucasus, and Northwestern Iran during these conflicts. The work describes the events through their details and qualities and is especially important in terms of shedding a narrative light on the realities of the period in which the author lived. This study first briefly provides information about the birth and development of *shahname* writing in the Ottoman Empire before going on to examine Sayyid Luqman's life, literary personality and works. The study will identify the content and orthographic features of the single surviving copy of the manuscript registered in Istanbul University Rare Works Library under FY 1404.

**Keywords:** *Shahname*, *Shahname* Manuscripts, Sayyid Luqman, Murad III

## EXTENDED ABSTRACT

The “*Shahnameh*” [Book of Kings] by the famous Iranian poet Ferdowsi played an important role in the birth of *shahname* writing, which is considered a kind of palace historiography of the Ottoman Empire. With the intense influence of Persian language and literature alongside the results of scientific, intellectual, commercial and artistic progress in the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries in particular, the sultans wanted their victories and works to be recorded; this resulted in *shahname* writing becoming widespread and emerging as an official institution. *Shahname* writing, started semi-officially during the reign of Mehmed II and became a permanent state duty during the reign of Suleiman the Magnificent, with five *shahname* writers serving officially over a period of about 50 years.

Sayyid Luqman is the author of the *Shahinshahname* which constitutes the subject of the study and also draws attention as the longest-serving *shahname* writer of the Ottoman Palace. Luqman was appointed as a *shahname* writer in 1569 and retained this position for about 27 years, having written many works in both Persian verse and Turkish prose. Among these, would be his last Persian *shahname*. This work includes events that occurred between 982-989 AH (1574-1581 CE) in the first volume of a *shahname* devoted to Murad III. Most of the events took place in Eastern Anatolia, Southern Caucasus, and Northwest Iran during these conflicts, with the work especially addressing the turbulent relations with the Safavid dynasty. The work narratively describes the events through their details and qualities and is especially important in terms of shedding light on the realities of the period in which the author lived.

The work provides the exact dates of many events and chronologically tells historical events in full. Many place names, tribe name and personal names from the conquests were also written down for various reasons.

The *Shahinshahname* contains first-hand information and clues about the history as well as social life of the period. Expressing most of the events he narrated based on his own observations and hearings, the author sheds light on the historical texture of the period. The work is seen to have a realistic approach in accordance with its historical narrative. The work also conveys the brutality and violence of war as it had occurred. Due to being an ideological work that

was naturally presented to the sultan, the work negatively characterized hostile communities. Despite this, one can still learn some details about the Safavid dynasty from this work. The work is a historical document due to being a report of the events the author had personally heard and witnessed and in a sense because he tells the events of his own time. While daily events are described in a simpler and more descriptive style, a high literary mastery is used for the transitions and natural depictions. Apart from the familiar places in Istanbul, the work also has detailed information and descriptions about many regions in the Caucasus and many geographical locations such as Kars, Erzurum, Sivas and Van. These places where the events took place are generally described in detail through the use of similes and metaphors.

The structures of cities, castles, rivers and other geographical places are introduced by specifying the features for which they are famous. The work also elaborates upon ceremonial depictions, explaining in detail such things as the sultan's enthronement, circumcision ceremony, burial ceremonies, appointments to high positions and donation ceremonies. The work was enriched with many miniatures depicting the described events and these miniatures attempt to reflect the cultural and social life of the period, as well as the clothing, art, and city and palace views. Luqman is understood to have had deep knowledge of astronomy and to have processed data related to this field in many places in his work. The names of celestial bodies in particular are seen to have been used when describing battlefields, encampments, ceremonial scenes and natural descriptions, which also benefited from their characteristics. The *Shahinshahname* is also considered an important resource in terms of Turkish quotations used in the military field and in the government. Detailed information is found in many sections about how the Ottoman Palace was organized, as well as its various duties. Due to the education Luqman had received and the societies in which he had been raised, he knew both the Persian and Ottoman geographies and cultures well and succeeded in blending the two cultures in their most conflicting periods in this work.

## Giriş

Sultanların biyografisini, savaş ve zaferlerini genel olarak mesnevi tarzında, bazen de nazım ve nesir karışık bir üslupla anlatan eserlere şehnâme denir.<sup>1</sup> X. yüzyılın sonlarında Firdevsî'nin kaleme aldığı Şâhnâme, sonraları Anadolu Selçukluları ve Osmanlı hanedanlığı devrinde yaşayan Türk şairlerin birçoğu için de ilham kaynağı hâline gelmiş ve bilhassa II. Mehmed devrinden itibaren Osmanlı padişahları dönemin önemli olaylarının şehnâme tarzında kayda geçirilmesi için saraylarında devrin önemli tarihçilerine yer vermişlerdir. Bu şekilde Osmanlı sultanları adına şehnâme yazımı yaygınlaşmış ve Şehnâmecilik geleneği meydana gelmiştir.<sup>2</sup> Şehnâmecilik, 1550'de Kanûnî Sultan Süleyman döneminde resmî bir görev hâline getirilmiş ve bu makama atanan şehnâmecinin vazifesi ise methiye türünde Farsça bir Osmanlı hanedanı tarihi nazmetmek olmuştur. Nitekim XVI. yüzyılın sonlarına doğru Seyyid Lokmân Türkçe mensur ve manzum olarak yazmaya başlayınca kadar sarayın isteği doğrultusunda kaleme alınan tarih ve genel itibarıyla saray edebiyatı bu geleneğe bağlı kalmıştır. Başlangıçta pek de başarı sağlayamayan şehnâmecilik kurumu, ancak 1580'li yıllarda ilk eserlerini vermeye başlamış ve sarayın görece kıt ve düzensiz desteğine karşın XVI. yüzyıl süresince devam etmiştir.<sup>3</sup>

XVII. yüzyılın başından itibaren ise daha çok kalemiye sınıfının bir unsuru hâline gelerek, edebî bir makam olmaktan çıkmış ve kurumsal olarak sona ermiştir.<sup>4</sup>

## 1. Seyyid Lokmân'a Dair

Eserlerinde kendisini Seyyid Lokmân b. Seyyid Hüseyin el-Âşûrî el-Hüseyinî el-Urmevî olarak tanıtır.<sup>5</sup> Osmanlı Sarayı'nda tarihçi, edip, muallim ve şehnâmeci olarak görev yapmıştır.<sup>6</sup> Yaşamı ve edebî çalışmalarına dair bilgileri ancak eserlerindeki kayıtlardan temin edebildiğimiz Seyyid Lokmân'ın nisbesinden hareketle Azerbaycan'ın Urmiye kasabasından olduğu anlaşılmaktadır.<sup>7</sup> Zekeriya Eroğlu, "Şehnâmeci Lokmân'ın Hüner-nâme'si" adlı çalışmasında, müellifin genç yaşında ailesi ile birlikte Van'dan Osmanlı Devleti'ne göç ettiğini, eğitimi burada tamamlayarak divan kâatibi olarak başladığı kariyerini birçok şair ve edibin ulaşmayı istediği şehnâmecilik vazifesiyle zirveye taşıdığını belirtmiştir.<sup>8</sup> II. Selim ve III. Murad

1 İlhan Ayverdi, "Şehnâme", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, c. III, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı Yayıncılık, 2005), 2964.

2 Betül Bilgen, "Kanuni devrinde yaşamış bir İranlı şairin gözüyle İstanbul", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1-2 (1999), 211.

3 Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli- Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008), 247-248.

4 Christine Woodhead, "An Experiment in Official Historiography: The Post of Şehnâmeci in the Ottoman Empire, c. 1555-1605", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Mongenlandes* 75, (1983), 181- 182.

5 Bekir Kütükoğlu "Lokmân b. Hüseyin", *DLA*, c. XXVII, (Ankara: TDV, 2003), 208-209.

6 Bursalı Mehmed Tâhir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, haz. İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınevi, 1975), 3: 95.

7 Bekir Kütükoğlu, "Şehnâmeci Lokman", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde, haz. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991), 41.

8 Zekeriya Eroğlu, "Şehnâmeci Lokmân'ın Hüner-Nâme'si (2.cilt, 1- 154. Varak) İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin",

dönemlerinde bu vazifede bulunmuş, padişahların istek ve emirleri doğrultusunda dönemin olayları, zaferleri hakkında hamasi manzumeler söylemiş, Osmanlı tarihi ile ilgili birçok eser telif etmiş ve Farsça şiirler yazmıştır.<sup>9</sup>

Osmanlı Devleti hizmetinde bulunmasına dair bilinen ilk kayıt, Musul'a bağlı Harîr kasabası kadısı olarak 970 zilka'desinde (Temmuz 1563) Şehrizor beylerbeyliği'nin merkezi olarak yapılan Gülanber Kalesi'nin temel atma merâsimine katılması ve "Bismillah" diyerek ilk harcı kendisinin atması yönündedir.<sup>10</sup> Kadılık görevinin ardından İstanbul'a gelen Seyyid Lokmân, nişancı Feridun Bey aracılığı ile sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'ya intisap etmiş ve Sokullu'nun başkâtibi olarak bulunduğu Zigetvar seferi ve sonrasını nazmetmek üzere şehnâmecilik hizmetine getirilmiştir.<sup>11</sup> Bu göreve getiriliş tarihini Hünernâme ve Zübdetü't-Tevârih adlı eserlerinde Muharrem 977/1569 Selimnâme de ise 976/1569 olarak vermiştir.<sup>12</sup>

"Şehnâmecî Lokman" isimli makalesinde Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu, müellifin şehnâmecilik vazifesine atanmasını nakledeken Seyyid Lokmân'ın Müderris Ahmet Karabağî tarafından şehnâme nazmetmeye teşvik edildiğini ve Feridun Bey'in Zigetvar seferine dair hazırladığı ilk yazılarının veziriazam aracılığı ile Şeyhülislâm Ebüssuûd ve İdris-i Bitlîsî'nin oğlu Ebülfazl Mehmed Efendi gibi dönemin ileri gelen bilginlerine sunulduğunu, beğenildiğini, bunun üzerine kendisine eserini temize çekip padişaha sunması hususunda emir gönderildiğini ve bu emir gereğince Zigetvar seferi ve sonrasını nazmetmek üzere şehnâmecî olarak tayin edildiğini yazmaktadır.<sup>13</sup> II. Selim devrinde 30.000 akçe zeamet ile saray şehnâmecisi olarak tayin edilen Seyyid Lokmân'ın geliri çeşitli sebeplerle arttırılmıştır. II. Selim devrini anlattığı Selîm Hânnâme adlı eserini tamamladığında zeametine 1000 akçe, Şehinşâhnâme'nin I. cildini bitirip II. cildini nazmetmeye başladığında 10.000 akçe artış yapılmıştır. Osmanlı tarihine dair yazdığı Tomar-ı Hümâyün adlı eserinden bir cilt hazırlayıp sunduğunda ise geliri 10.000 akçe daha yükseltilecek Dîvân-ı Hümâyün kâtipliğine getirilmiştir.<sup>14</sup>

1574 senesinin Aralık ayında III. Murad cülûs töreni için İstanbul'a geldiği zaman Sokullu Mehmed Paşa ile birlikte iskelede başkâtîp ünvanıyla padişahı karşılamak üzere bulunan Seyyid Lokmân, III. Murad döneminde de şehnâmecilik vazifesini sürdürmüştür.<sup>15</sup>

Sultan III. Murad vefat edene kadar kaleme almış olduğu eserleri tamamlamak ile meşgul olan müellif, III. Mehmed'in tahta çıkışından itibaren ise hemen hemen hiçbir şey meydana getirmemiştir. Oysaki yeni padişah için yeni bir şehnâme nazmetmesi gereken Seyyid Lokmân,

(Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1998), 2- 6.

9 Hasan Enüşe, *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî: Edeb-i Farsî Der Ânâtûlî ve Bâlkân*, (Tahran: Sâzmân-i Çâp ve İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1383), 6: 728-729.

10 Kütükoğlu, "Şehnâmecî Lokman", 41.

11 Najeebullah Ahadi, "Seyyid Lokman ve Selîm Han-Name (Şehname-i Selim Han)", (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2019), 13.

12 Bekir Kütükoğlu, *Vekayi'nüvis Makaleler*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1994), 9.

13 Kütükoğlu, "Şehnâmecî Lokman", 41-42.

14 Kütükoğlu, *Vekayi'nüvis Makaleler*, 10.

15 Seyyid Lokman Çelebi, *Kıyâfetü'l-İnsâniyye ft Şemâilü'l-Osmâniyye- Padişahlar ve Fizyonomi*, çev. Hüseyin Alpsoy, (İstanbul: Yazıgen Yayıncılık, 2016), 63.

yeni bir şehnâme yazmadığı gibi III. Mehmed'e şehzadeligi döneminde yazılmış olan eski nüshaları tekrar takdim etmiştir. Bu ihmali nedeniyle 1004/1595 senesinde şehnâmecilik vazifesinden azledilmiş yerine ise Tâlikîzâde atanmıştır.<sup>16</sup>

Şehnâmecilikten azledilen Seyyid Lokmân'la ilgili son kayıt 1010/1601 senesinde şehnâmeci olan Hasan Hükmî Efendi'nin tayin beratında mevcut olup, vilayet defterdarlıklarından birisine tevcih olduğu yönündedir.<sup>17</sup> Bekir Kütükoğlu, müellifin bundan sonraki yaşamı ve vefat tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmadığını nakletmiştir.<sup>18</sup> Bazı eserlerde ise Seyyid Lokmân'ın 1010/1601 senesinde vefat ettiği belirtilmiştir.<sup>19</sup>

En ünlü Osmanlı şehnâmecisi olan Urmiyeli Lokmân, yaklaşık yirmi yedi yıl vazifesini sürdürmüş ve pek çok eser telif etmiştir.<sup>20</sup> Bunların çoğu özellikle Sultan III. Murad döneminde padişahın merakından kaynaklı arzusu üzerine hazırlanmış minyatürlü eserlerdir.<sup>21</sup> Seyyid Lokmân'a şehnâmeciliği süresince yazdığı eserler için gereken malzeme temin edildiği gibi kendi ekibini kurma yetkisi de verilmiştir. Mücellid, müzehhib, nakkaş gibi sanatçılardan oluşan ekibi arşiv kaydına göre yüz yirmi altı kişiden oluşmaktaydı.<sup>22</sup> Müellif nezaretçi konumunda, metnin kaleme alınması, nakkaş ve kâtip seçimi, ücret ödemelerinin takibi, kâğıt ve diğer malzemelerin temin edilmesi gibi konular olmak üzere üretim sürecinin tüm aşamalarından sorumluydu.<sup>23</sup>

Osmanlı Sarayı'nın üçüncü resmî şehnâmecisi olan Seyyid Lokmân'ın bu vazifede bulunduğu süre zarfında meydana gelen en önemli gelişme manzum eserlerin yerini giderek mensur eserlerin alması ve dil olarak da Farsçanın yerine Türkçenin tercih edilmiş olmasıdır. Hem Farsça nazım hem de Türkçe nesir olarak eserler telif eden müellif en mühim on şehnâmesinden beş tanesini Farsça ve manzum, dört tanesini Türkçe ve mensur bir tanesini ise Türkçe manzum olarak kaleme almıştır.<sup>24</sup>

Tarihçi Mustafa Âli kitabında Seyyid Lokmân'ı şiir yazma konusunda eleştirir ve kendisini küçümser. Onu dil açısından hem Farsça hem de Türkçede yetersiz görür.<sup>25</sup> Buna karşın müellifin

16 Ahmed Refik Altınay, *Âlimler ve Sanatkârlar*, (İstanbul: Kitâbhâne-i Hilmi, 1924), 89-90.

17 Necib Asım, "Osmanlı Tarihüvisleri ve Müverrihleri", *TOEM* 7, (1329), 432-433.

18 Kütükoğlu, "Lokmân b. Hüseyin", 208-209.

19 Muhammed Emin Riyâhî, *Zebân ve Edebi Farsî der Kalemrev-i Osmânî*, (Tahran: İntişârât-i Pâjeng, 1369), 146. Tahsin Yazıcı, *Pârsî Nüvisân-i Asyâ-yi Sagîr*, (Tahran: Merkez-i Mutâalât ve Tahkikât-i Ferheng-i Beynelmineli, 1952), 56. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 95., Veyis Değirmençay, *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013), 417.

20 Ali Ekber Velâyetî vd., *Dânişnâme-i Ferheng-i Temeddün-i İslâm ve İrân: Ma'rifet-i Tarihi ve Tarih Nigârî*, (Tahran: Haber Güzâr-ı Tesnîm, 1394), 1: 95.

21 Uğur Öztürk, "Kitaplar ve Hazinele: III. Murad'ın Kütüphanesi İçin Hazırlanmış Bazı Madalyonlu Eserler", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 27 (2021), 619.

22 Hilâl Kazan, "Arşiv Belgeleri Işığında Şehnâmeci Seyyid Lokman'ın Saray İçin Hazırladığı Eserler" *Filiz Çağman'a Armağan* içinde, haz. Lâle Uluç, haz. Ayşe Erdoğan, Zeynep Atbaş, Aysel Çöteliöğlu, (İstanbul: Lâle Yayıncılık, 2018), 326.

23 Emine Fetvacı, *Sarayın İmgeleri- Osmanlı Sarayının Gözüyle Resimli Tarih*, çev. Nurettin Elhüseyni, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 108.

24 Christine Woodhead, "Şehnâmeci", *DİA*, c. XXXVIII, (İstanbul: TDV, 2010), 456-458.

25 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli- Bir Osmanlı Aydın Ve Bürokrati*, 109-258.

dönemin olaylarını aktarırken gayet yalın bir üslup kullandığı çoğu kez belgeler ışığında yorumsuz olarak vekâyi'nâme türünde yazdığı anlaşılmaktadır.<sup>26</sup>

### 1.1.Eserleri:

**Zafernâme:** Feridun Bey'in Zigetvar seferiyle ilgili eserinin şehname tarzında nazmedilmiş şekli olan bu eser 986/1578 senesinde bitirilmiştir. Dublin Chester Beatty Kütüphanesi'nde (nr. 413) III. Murad Kütüphanesi için hazırlanan nüshası mevcuttur.<sup>27</sup>

**Selîm Hânâme:** Minyatürlü Osmanlı şehnameleri arasında önemli bir yeri olan bu eser, Sultan II. Selim'in tahta çıkışından başlayarak ölümüne kadar meydana gelen olayları ihtiva etmektedir. Eserin günümüze eksiksiz ulaşan nüshası Topkapı Sarayı Müzesi R. 1537'de kayıtlıdır.<sup>28</sup>

**Şehinşâhnâme II:** Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Bağdat Köşkü'nde kayıtlı bulunan bu eserde 1582-1588 seneleri arasında geçen olaylar anlatılmaktadır.<sup>29</sup>

**Zübdetü't-Tevârih:** Seyyid Lokmân'dan önce selefleri tarafından yazımına başlanan eser, en geniş haliyle III. Murad'ın tahta çıkışının ardından boğdurulan şehzadelerin defnedilmesiyle son bulur. Eserin III. Murad'a sunulan nüshası Türk ve İslâm Eserleri Müzesi nr. 1973'de kayıtlıdır.<sup>30</sup>

**Hünernâme:** Daha önce şehnameci Fethullah b. Ârif ve Eflâtûn-i Şirvânî tarafından yazımına başlanan eser tamamlanması için Seyyid Lokmân'a verilmiştir. Eserini dört cilt halinde yazmayı planlayan müellif yalnızca birinci ve ikinci ciltleri yazabilmiştir. I. ciltte Osman Gazi'den Yavuz Sultan Selim'e kadar olan on padişah hakkında bilgi verilip tarihî olaylar ve savaşlar anlatılmıştır. Nesir şeklinde Türkçe kaleme alınan esere Farsça ve Türkçe manzum parçalar da eklenmiştir. Eserin II. cildi ise Kanûnî Sultan Süleyman'a ayrılmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hazine 1523 ve 1524'de kayıtlıdır.<sup>31</sup>

**Kıyâfetü'l-insâniyye fi şemâilî'l-Osmâniyye:** Bu eserde müellif kendi zamanına kadar olan Osmanlı sultanlarının tarihî durumu ile şemâilinden bahsetmiştir. Kıyâfet ilmine dair birçok bilginin yer aldığı eserde ayrıca Osmanlı sultanlarının resimlerine de yer verilmiştir.<sup>32</sup>

**Oğuznâme:** Oğuz şeceresine dair kısa bir bilginin de bulunduğu eserde Selçuklu tarihinden bahsedilmektedir.<sup>33</sup>

26 Kütükoğlu, "Lokmân b. Hüseyin", 208-209.

27 Kütükoğlu, "Lokmân b. Hüseyin", 208.

28 Filiz Çağman, "Şahname-i Selim Han ve Minyatürleri", *Sanat Tarihi Yılığ* V (1972), 414.

29 Fehmi Ethem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu*, (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1961), 274.

30 Kütükoğlu, "Lokmân b. Hüseyin", 208-209.

31 Zeynep Tarım Ertuğ, "Hünernâme", *DİA*, c. XVIII, (İstanbul: TDV, 1998), 484.

32 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 95.

33 Selim Serkan Ükten, "Kazan Oğuznamesi'nin Tarihsel Ve Kültürel Açından Değerlendirilmesi", (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 22.

## 2. Şehinşâhnâme'nin Nüsha Özellikleri

Seyyid Lokmân'ın çalışma konumuzu teşkil eden Şehinşâhnâme adlı eserinin yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Nadir Eserler bölümünde FY 1404 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Alâaddin Mansûr el- Şîrâzî tarafından 989/1581 yılında istinsah edilen bu nüsha eserin I. cildini oluşturmaktadır. Alt ve üst kapakları farklı bir üslupla süslenmiş olan eser kırmızı-bordo renginde ve miklapsız meşin bir cilt içinde bulunmaktadır. Osmanlı tarzının hissedildiği üst kapak baştan aşağı altın yaldızlı ve kabartma çiçek motifleriyle bezenmiştir. Orjinal olmayan ve esere ters takılan miklapsız alt kapak ise hayvan ve bitki motifleri ile İran-Safevî üslubunda süslenmiştir.

Eser okunaklı düzgün bir ta'lik (nesta'lik) hat ile 153 varakta, her sayfada 4 sütun ve genelde 15 satır olarak yazılmıştır. Varaklar 360 x 240 mm boyutunda ve açık krem, nohudî renkte olup âharlı kâğıttır. Eserde hemen hepsi tam sayfa büyüklüğünde toplam 58 minyatür yer almaktadır.<sup>34</sup> Ana başlıklar turuncu ve koyu kırmızı mürekkeple, ara başlıklar ise mavi ve altın mürekkeple daha iri bir kalemle yazılmıştır. Sütunlar çizgilerle ayrılmış, altın çerçeve ile süslenmiştir. Bazı özel isimler derkenarlarda nesih hat ile ve Osmanlı Türkçesiyle açıklanmıştır.

## 3. Şehinşâhnâme'nin İçeriği

Eserin adı serlevhasında (1b) “*Şehinşâhnâme-i hudâvendigâr-i dîn-penâh Sultân Murâd Han bin Sultân Selîm Han*” olarak belirtilmiştir. Seyyid Lokmân mesnevinin esas kısmına başlamadan önce 2 sayfada daire içinde yer alan mensur kısımda “Arap ve Acem ülkelerinin fatihi ve Türk ve Deylem yurtlarının zapt edicisi, iki âlemde Allah'ın gölgesi, iki kutsal haremın hizmetkârı, güvenlik ve emniyet yollarının mazharı” olarak Sultan Murad Han'a ithaf ettiğini belirtmiştir. Müellifin astronomi bilgileriyle de donattığı yüksek edebî nitelikli Dibace bölümünde Allah'a hamd, onun yaratıcılık gücü, nitelik ve nicelikten uzak olduğu, varlığının zıtlar barındırmadığı ve saklı olduğundan bahsedilir. O'nun divanında bütün insanların eşit olduğu, her şeyin O'ndan varlık bulduğu, insanların içinde O'nun birliğinin tecelli ettiği ifade edilir (1b-2b). Bunu izleyen münacat kısmında Allah'ın yol gösterici olduğu, yaratıcılık vasfı, yaratılanı en aşağılık konumdan ulvî dereceye çıkardığı ve gönüllerden kibri yok ettiği anlatılır (2b-4a). Ardından Peygamber'in naatı (4a-4b) yer alır. Bu bölümde müellif Hz. Muhammed'i iki dünyanın süsü, bütün evrenin yaratılma sebebi olarak metheder. O'nun, kâinatın aynası gibi varlığı yansıttığı, feleğin onun gücüne hayran olduğu, varlıklardaki güzelliklerin onun vasfı olduğu dile getirilir.

Naat bölümünü ilk halifelik tahtına oturan, düşüncesiyle sorunları çözen, şeriat hükmünce davranan, kendi emeğiyle geçinen ve sürekli ibadet eden şeklinde tasvir ettiği Hz. Ebû Bekir menkıbesi (4b-5a) izler. Daha sonra Hz. Ömer menkıbesine geçer (5a-5b). Burada Halife Ömer Hattâb'ın dönemi, Ebû Cehl'i yenmesi, bütün mal ve canıyla Allah yolunda cihat etmesi, âdaletinden doğan mamurluk, bozguncuları cezalandırdığı anlatımına yer verdikten sonra Hz.

34 Hüsamettin Aksu, “Sultan III. Murad Şehinşahnamesi”, *Sanat Tarihi Yıllığı IX-X* (1981), 6-7.



Osman menkıbesi (5b) ile devam eder ve Hz. Osman zamanında İslâm'ın kalabalıklaştığını, müminlerin mutlu, kâfirlerin mutsuz olduğunu, Tebük gazasında malvarlığını feda ettiğini, Resul'ün onun cömertliklerini övdüğünü belirtir. Hz. Osman menkıbesini Hz. Ali menkıbesi (5b-6a) takip eder. Bu kısımda IV. Halife Hz. Ali'nin Peygamberle ilgisinin, Harun'un Musa'ya olan ilgisi gibi olduğunu, ona canını Hicret gecesi ve gazalarda feda ettiği, fetihlere koştuğu, Hayber kapısını kopardığı ve Resul tarafından övüldüğü hususlarında methedilir.

Ardından ise eserini adına kaleme almış olduğu Sultan Murad için bir methiye (6a-6b) yer alır. Sultan Murad'dan İslâm padişahı olarak söz eder, atası ve babası Selim ve Süleyman gibi dini himaye eden, Keyûmers ve Cem gibi bütün ümmetlerin padişahı olarak tasvir eder ve adaleti ve cömertliğine dair övgülerde bulunur.

Bu kısımdan itibaren padişahın 987 yılında cülûs olayı, gemisinin Manisa'dan İstanbul'a gelişi, (6b) saraya varması (7b) ve ardından tahta oturma töreni (9a-13a) ince ayrıntılarla ve epik bir üslup ile anlatılmaktadır. Aynı sahnede yeni başlıklar altında Veziriazam Mehmed Paşa'nın medhi (13b-14a), II. vezir olan Piyâle Paşa'nın medhi (14b-15a), III. vezir Ahmed Paşa'nın medhi (15a-15b), IV. vezir Zal Mahmud Paşa'nın medhi (15b-16a), V. vezir Mustafa Paşa'nın medhi (16a-17a), VI. vezir Nişancı Yusuf Paşa'nın medhi (17a-17b) yapılarak gösterdikleri yararlıklar hakkında bilgiler verilmiştir. Devlet erkânının vasıfları (17b-18b) kısmında ise her kademe hakkında bilgiler ve medhiyeler sıralanmıştır. “Sebeb-i Nazm-ı Kitâb” başlığı altında (18b-21a) önceki padişahların vasfı ardından bulunduğu çağda gazaların da etkisiyle şehnâme okuma geleneğine rağbetin arttığı ifade edilmiş ve kendisinden önceki eserler ve kendisinin bu şerefe nasıl nail olduğu konusunda bilgi verilmiştir. Devrin hükümdarı III. Murad'ın medhi ve eserin sunumu yapılmıştır (21a-22b). Cerrahzâde'nin Şeyh Sadi ile ilgili rüyasının tabiri ve padişahın lütufları (21a-25a) anlatıldıktan sonra “Hikâyenin Başlangıcı” (25a-27b) kısmında önceki dönemlerdeki siyasî olaylar ve fetihler hakkında tarihî bilgiler verilmiştir. Batı adalarındaki beylerbeyinin Fas'ı fethi (27b-32b) ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmiştir. “Baharın ve Devranın Mutluluğunun Vasfı” başlığı altında (33a-34b) ütopik tasvirler yer almış, ardından Şah Tahmasb'ın elçisinin saraya gelişi (34b-45a) ve kabulü sahnelenmiştir. Mûteakip bölümde (45a-47a) hükümdarın başarıları, ardından Kâbe'nin binasının 984 yılında yenilenmesi (47a-49a), Haydar Paşa'nın Nefta ve Kafsa diyarını fethi (49a-52a), Merakeş'in fethi müjdesiyle Fas hükümdarının hediyelerinin padişah'ın yüksek kapısına ulaşması (52a-55a), Rasathâne-i Hümâyün inşası ve aletlerinin zikri (55a-57b) gibi olaylara değinilmiştir. “Hikâyenin Başlangıcı” bölümünde (57a-58b) yine astronomi yorumlarına göre durum İran şahının ölümüne bağlanmıştır (58b-59a). Sınır komutanlarının İran'a ordu yürütmesi (59a), Van beylerbeyinin İran hududuna davranması (59b), Hüsrev Paşa'nın Hoy ve Merend kentlerine varması (59b), Karavul Savaşı (59b-60a), Hoy hükümdarının kaçışı (60a) ve Hüsrev Paşa'nın onu takip etmesi (60a), Hoy kaymakamının öldürülmesi (60a), Urmu valisinin öldürülmesi ve kentin fethi (60a-61a), Acem topraklarının fethi ve ilgili yazışmalar (62b-66a), Mustafa Paşa'nın komutanlığının kararlaştırılması ve sefer için yola koyulması

(66a-66b) olayları kronolojik olarak anlatılmıştır. Bu sırada sarayın restorasyonu (66b-67b) paralel olarak aktarılmaktadır. Ordunun Konya, Kayseri, Sivas, Erzurum ve Çermik'e kadarki ilerleyişi tasvir edilmiş (67b-68b), İran ulağının Van'a gelişi ve yazışmalar sonucunda hapis ve işkence edilmesi (68b-69b), komutanın Gürcü hükümdarlarla yazışmaları ve itaati kabul etmeleri (70a-70b), Çıldır Kalesi'nin fethi ve kutlamalar (70b-71a), Gürcü topraklarında Kızılbaşlar ile yapılan karşılaşma (71b-72a) ve ardından Çıldır Savaşı ve kazanılan zafer (72b-77a), komutan Özdemiroğlu Osman'ın Tiflis fethine yönelmesi ve bölgeyi zapt etmesi ve bu şehrin ayrıntılı vasfı (77b-80a), Şirvan seferi ve fetihle sonuçlanan süreç (80b-89a), Ereş çevresine sur yapılması ve bölgenin düzene kavuşturulması (89b-92a), Derbent Kalesi'nin fethi (92a), komutan Özdemiroğlu Osman'ın bölge kuvvetlerinin başında bulunan Şamhal ile görüşmeleri (93a-96b), Kınık nehri üzerine köprü kurulması ve ordunun oradan geçişi (96b-97a), Aleksandre Han'ın veziri ile görüşmeleri (97b-98a), komutanın Tiflis'e ulaşip Erzurum'a varması (98a-99b) ve ilgili olaylar şiileştirilmiştir. Sonra Bitlis valisi Şeref Han'ın Osmanlı safına geçmesi olayları ve Şehr-i Zor ile Bağdat'ı feth etmesi (99b-104a) birkaç bölümde açıklanmıştır. Kızılbaş kuvvetlerinin yeniden Şirvan'a saldırısı ve Mustafa Paşa'nın Kırım Tatar ordusunun yardımı ile karşı koyması ve yapılan savaş ve yağma ardından Adil Giray'ın yakalanması ve zorlu kış şartlarında Kızılbaş ordusunun geri çekilmesi (104b-110b) birkaç bölümde verilmiştir. İran şahı Hudâbende'nin barış talepleri, Adil Giray'ın katli ve İran şahının suikasta uğraması (111a-115b) olayları uzun uzadıya anlatılmış ve Gürcü ileri gelenlerinin Bâb-ı Âli'ye gelişi ve kimilerinin Müslüman oluşu (116b-122b) birkaç fasılda sahnelenmiştir. Kars Kalesi'nin inşası (122b-124a) birkaç bölümde yer alır. Kızılbaş ulağı komutanla görüşmeye gelir ve cezalandırılır (124a-126a). Kale inşası son bulur ve camisi ile birlikte tasvir edilir (126a-127a). Ahmed Paşa'nın saldıran Gürcülerle savaşı ve zaferle Kars'a dönmesi (127a-127b), Hasan Paşa'nın Tiflis'e zahirelerle gidişi ve dönüşü (127b), Erivan saldırısı (128a) tasvir edilir. Başka bir hikâyede epizotlara ayrılmış bölümlerde sadrazamın bir meczup tarafından suikasta uğrayıp öldürülmesi, yeniçerilerin tepkisi ve katilin cezalandırılması (128b-137a) teferruatlı biçimde sahnelenir. Vezirlik Ahmed Paşa'ya devredilir (137a-137b). Tatar hanının Şamahı ve Gence kentlerindeki fetihleri ve zaferleri (137b-140b), Siyavuş Paşa'nın vezirliği (140b-141a) şerh edilir. Fransa elçisinin saraya gelişi ve sarayla görüşmelerine birkaç fasıl içinde (141a-142b) yer verilmiştir. Rasathânenin bertaraf edilmesi (142a-142b) olayı anlatılır. Yahudi ve Hristiyanların kıyafetlerinin değiştirilmesi vakası (143a-144b) başlıklar halinde aktarılmıştır. Kitabın sonuna doğru padişahın av macerası (145a-146b), komutan Mustafa Paşa'nın geri çağırılması ve padişahla buluşması (146b-147a), sadrazam Ahmed Paşa'nın vefatı ve Edirne Camisi'nde definin ardından vezirliğin Mesih Paşa'ya verilmesi ve saraya gelişi (147a-148b) ayrı bölümler halinde hikâyeleştirilmiştir. Mustafa Paşa'nın vefatı ve vezirlikle ilgili gelişmelere de yer verdikten sonra (149a-150a) müellif eserin I. cildinin bitirilişi üzerine "Mutlu Sonun Şükranı" (150a) başlığı adı altında Şehinşâhnâme'nin I. cildinin son bulmasından dolayı Allah'a şükreder. Gizli âlemden feyiz ve ilham kapılarının üzerine

açıldığını, şiiirlerinin salt ilham olduğunu ve ilahi feyiz sonsuz olduğu için beyitlerini saymakla uğraşmadığını söyler. Daha sonraki bölümde “Feyiz Bağışlayanın Kapısından Yardım Dilemek” üzerine söz açar ve Hak, ecelden aman ve cismine canına güç verirse II. cilde başlayacağını söyler ve cömertlik âleminde Murad Han padişah olduğu sürece adalet, hak ve refahın baki kalacağını ifade eder. Ve “Bu Kitabın Tamamlanma Tarihi” başlıklı bir fasılla (150b-151a) son noktayı koyar. Bu manzumenin Kadir gecesinde son bulduğunu, padişah tarafından makbul görülmesini umduğunu ve eserin tamamlanmasından duyduğu mutluluğu dile getirir. Manzum eserin bitiminden sonra şu Arapça temme kaydına yer verilir (151a):

تَمَّ بِالْخَيْرِ وَالْحَسَنَى فِي سَلْخِ شَهْرِ رَمَضَانَ سَنَةِ ٩٨٩.

*İyilikle, güzellikle 989 yılı Ramazan ayının sonlarında tamamlandı.*

Ardından da kâtip Şirazlı Alâaddin Mansûr’un dua nitelikli şu kıtası ile I. cild sona erer.

شهنشهنامهٔ سلطان آفاق  
که بادا ذات پاکش مظهر نور  
ثنا خوانش جمیع اهل عالم  
دعاگو قدسیان از بیت معمور  
بحمدالله که شام قدر روزه  
شد از ختم کتابت بنده مسرور  
حقیر خاکسار از ملک شیراز  
که خواندم علاءالدین منصور  
الهی تا قیامت باد باقی  
چو نام نامیش در دهر مشهور

*Temiz zatı nura mazhar olsun, ufukların sultanının Şehinşâhnâme'si, bütün âlem halkı ona methiye okur; melekler cennetten ona dua söylerler; Allah'a şükür Oruç ayı Kadir gecesini yazımı bittiğinden bendeniz mutlu oldu, bu hakir Şiraz mülkündenim, bana Alâaddin Mansûr derler, Allah'ım, kıyamete kadar baki kalsın, adı sanı âlemde meşhur olsun.*

#### 4. Şehinşâhnâme Dil ve Üslup Özellikleri

##### 4.1. Mâzi-yi İstimirârîde "همی" Edatı Kullanımı:

تن منکران را همی ساخت نرم <sup>35</sup>	یکی دژه در دوخت ششستاز چرم
---	----------------------------

##### 4.2. "را" Harf-i Nişânesinin Mef'ûl-i Sarîhte Hazfi:

به برج اندرش توغ شاهی فراخت <sup>36</sup>	ز نو رخنه‌هایش یکایک بساخت
---	----------------------------

35 Metin, 5a.

36 Metin, 51a.

**4.3. "با" Edatı Yerine "به" Kullanımı:**

سئیم باره بنوشست خطی به زر	به صدر چهارم یلی نامور <sup>37</sup>
----------------------------	--------------------------------------

**4.4. "با" Yerine "ابا" Kullanımı:**

ساقز از دهان فرنگ او ربود	وزارت ابا قاپودانی نمود <sup>38</sup>
---------------------------	---------------------------------------

**4.5. "در" Edatı Yerine "به" Kullanımı:**

به راه اضطرابی کشد بی سبب	بسوزد دل زارش از تاب تب <sup>39</sup>
---------------------------	---------------------------------------

**4.6. "اندر" İle Kullanımı "به" Edatını Pekiştirme İçin:**

چو پاشا به دشت اندرش خیمه زد	به خدمت رسیدند اهل بلد <sup>40</sup>
------------------------------	--------------------------------------

**4.7. İsim Tamlamalarında İzafet Kesresi Yerine Kesreden Bedel Olan "را" Kullanımı:**

به عثمان عثمٰن رضای خدا	بود نیز عثمانیان را بقا <sup>41</sup>
-------------------------	---------------------------------------

**4.8. "بود" Fiilinin Geniş Zamanı Genellikle Vezne Uygun "بُود" Olarak Kullanılmıştır:**

بُود قلب بی کینه اهل دین	همیدون به تسبیح حیّ مبین <sup>42</sup>
--------------------------	--

**4.9. "بودن" Fiilinin Dua Kipinin Kullanımı:**

خدا دولتتش را نماید زیاد	ورا عاقبت آخرت خیر باد <sup>43</sup>
--------------------------	--------------------------------------

**4.10. Elif-i Cevâb'ın "به" Ön Edatı İle Kullanımı:**

وزیرش بگفتا چه خواهی ز من	دهم مر ترا این دم از خویشتن <sup>44</sup>
---------------------------	---

37 Metin, 64a.

38 Metin, 14b.

39 Metin, 46b.

40 Metin, 68a.

41 Metin, 5b.

42 Metin, 2a.

43 Metin, 17b.

44 Metin, 129a.

#### 4.11. Meçhul Fiil Yapımında "شدن" Kullanımı:

فرستاده شد پنج خروار زر <sup>45</sup>	پی خج ره از شه نامور
---------------------------------------	----------------------

#### 4.12. Mâzi-yi Naklî 3. Tekil Şahısta Asıl Fiille Yardımcı Fiil Arasında Kaynaştırma Yapılması:

رسیدست (148b/150a)	کردست تعیین (144a)	گشتست (144a)	گرفتار گشتست (133b)
--------------------	--------------------	--------------	---------------------

#### 4.13. Mâzi Fiillerin Başına Tekid İçin "به" Getirilmesi:

بفرمود (32a)	بیاراست (26b)	بشد شادمان (26a)	برفت (26a)
--------------	---------------	------------------	------------

#### 4.14. Yardımcı Fiil Tekrarı: Aktif ve pasif yapıları karşılamak üzere "کردن" ve "شدن" yerine "گشتن", "فرمودن", "ساختن", "بنمودن" fiillerinin kullanılması.

مقرّر بفرمود (76a)	نماید طلب (45b)	بنمود ... سعی (5a)	همی ساخت نرم (5a)
		جدا گشت (35a)	مقرّر بفرمود (76a)

#### 4.15. Ön Ekli Fiil Kullanımı:

فرود آمدند	اندر آرد	دریافت	برزدم
------------	----------	--------	-------

#### 4.16. Harf-i Nişânesinin Pekiştiricisi Olarak "مر" Edatının Kullanımı:

به او بیدق لطف و احسان براند <sup>46</sup>	پس آنگه به خلوت مر او را بخواند
--	---------------------------------

#### 4.17. Bazı Kelimelerin Hafifletilmiş Şekillerinin Kullanımı: Özellikle vezin gereği birçok yerde uzun ünlüler yerini kısa ünlülere bırakmıştır.

چه (22b)	چار یار (4b)	خموش (2a)
پیمبر (66a)	شاهنشاه (53b)	فرستاده بُد (26a)

#### 4.18. "ی" İle Başlayan Fiillerde "ی" Hazfedilmesi:

گرفتن بسی نعمت بیکران <sup>47</sup>	توان ره فکندن سوی شابران
-------------------------------------	--------------------------

45 Metin, 35a.

46 Metin, 90b.

47 Metin, 82b.

**4.19. Mutlak Yeterliliğin Master ve Hafifletilmiş Master ile Kullanımı:**

تواند سپاهم نمودن مصاف <sup>48</sup>	زمین سیه چیست برتر ز قاف
توان داد تا بر مخالف قریب <sup>49</sup>	همان په که لشکر نماید شکیب

**4.20. Yeterlilik Kipinde "توانستن" Fiilinin "به" Ön Edatı ile Kullanımı:**

دم جنگ شمشیر نتوان نهمت <sup>50</sup>	جهان را به تدبیر بتوان گرفت
---------------------------------------	-----------------------------

**4.21. Yeterlilik Kipinde "توانستن" Yerine "یارستن" Kullanımı:**

نیارست مهمان نمودن نگاه <sup>51</sup>	ز رخشیدن گنبد خاص شاه
---------------------------------------	-----------------------

**4.22. Gereklilik Kipinin Master ile Kullanımı:**

درین ملک باید نشستن همان <sup>52</sup>	بگفتا دلیری ز خیل مهان
--	------------------------

**4.23. Gereklilik Kipinde "بایستن" Yerine "شایستن" Kullanımı:**

نشاید طلب کردن ای بد لقا <sup>53</sup>	به صید اندر از غیر یاری مرا
--	-----------------------------

**4.24. Gelecek Zamanın Master ile Kullanımı:**

در احوال سردار پیشین درست <sup>54</sup>	که خواهد شدن ختم جلد نخست
---	---------------------------

**4.25. İsim Cümlesinde "نیست" Yerine "نه" Kullanımı:**

وز اصل سخن یک کس آگاه نه <sup>55</sup>	ز بیرون سوی اندرون راه نه
--	---------------------------

**4.26. Emir kipinde Olumsuzluk Edatı "ن" yerine "م" Kullanımı:**

مپندار (109a)	مکش هیچ درد (109a)	مفرماد رنگ (82b)
---------------	--------------------	------------------

48 Metin, 64b.

49 Metin, 138a.

50 Metin, 104b.

51 Metin, 117b.

52 Metin, 90a.

53 Metin, 109a.

54 Metin, 148b.

55 Metin, 131a.

#### 4.27. Arapça Cem‘-i Mükesser Kalıbının Kullanımı:

دفاتر	رسل	موالی
فتوح	انفاس	بساتین

**4.28. Arapça Cem‘-i Mükesser Çoğulların Tekrardan Arapça ve Farsça Çoğul Takılarıyla Çoğul Yapılması:** Mesela "بیوت" kelimesinin "بیوتات" (18b) şeklinde çoğul yapılması ya da "kütüb" (کتب) kelimesinin tekrar "کتبه" (42b) biçiminde çoğullaştırılması.

**4.29. Türkçe Kelime Kullanımı:** şungār (شونغار) "sungur", çāvūş/çāvūş (چاوش) "çavuş", yengiçerī (بینگچری) "yeniçeri", āgā (آغا) "ağa", sūlāk (سولاق) "solak (Yeniçeri Ocağının, padişahın gözeticiğini yapan asker sınıfı)", bulūk (بلوک) "bölük", yerlīg (یرلیغ) "yarlık, ferman", emekdār (امکدار) "emektar", yelmān (یلمان) "yalman", sencağ/senvāk (سنجاق/سنجاق) "sancak", çomāk (چوماق) "çomak", yerāk (یراق) "hazırlık", tūğ (توغ) "tuğ", ılgar (الغار/ایلغار) "hücum", ulkā (الکا) "ülke, memleket", āl (آل) "al, kırmızı", belāş (بلاش) "beleş", akçe (اقچه) "akçe, para", yesāk (یساق) "yasak", ...

### 5. Yazma Nüshanın İmlâ Özellikleri

Çalışmamızda kullanılan ve ilk istinsah olduğu anlaşılan yazma nüshanın göze çarpan değişik imlâ özellikleri şu şekilde değerlendirilebilir:

**5.1. Harfi Serkeşiz Olarak yazılmış, چ، پ، ژ Harfleri ise Günümüz İmlâsına Uygun Şekilde Üç noktalı Yazılmıştır:**

کژدم	ژنده	چنان	چو	پنهان	کهر
------	------	------	----	-------	-----

#### 5.2. "به" İzafet Harfi Birkaç İstisna Dışında Her Yerde Bitişik Yazılmıştır:

بفرمان او	ز ماهی بماه	جابجا	رو بخاک
-----------	-------------	-------	---------

**5.3. Bunun Aksine Fiile Gelen Muzârî Öneki Bazen Ayrı Olarak "به" Biçiminde de Yazılmıştır. Bu Yazımın ب/پ Harfleri Öncesinde Olduğu Söylenbilir:**

به پرسید (138a)	به پیچید (136b)	به پیراستند (81a)	به پرداختند (71b)
-----------------	-----------------	-------------------	-------------------

**5.4. İstek Kipinde Fiilin Başına Getirilen "ب" Harfi "به" Şeklinde Ayrı Olarak Yazılmıştır:**

به از رسم معتاد پیشین خویش <sup>56</sup>	به بندند آیین به آیین خویش
--	----------------------------

56 Metin, 79b- 80b.



**5.5. Çoğul Eki "ها" Genellikle Bitişik Yazılmıştır:**

(110b) دهها	(105a) علمها	(104a) دلها	(100a) سخنها
-------------	--------------	-------------	--------------

**5.6. Hâ – yi Gayr-i Melfûz ile Biten Kelimelerden Sonra Çoğul Eki "ها" Gelince "ه" Harfi Düşmüştür. Örnek Olarak:**

عراها (عزادهها)	کوشها (گوشهها)	دوشیزها (دوشیزهها)
-----------------	----------------	--------------------

**5.7. Hâ – yi Gayr-i Melfûz İle Biten Kelimelere "ی" Eki Eklenince "ه" Harfi Düşmüş Kaynaştırma İçin (گ) Harfi Konmuştur:**

(86b) تابندکی	(86b) بندکی	(86b) بفرخندکی	(86b) پاکیزکی	(86b) زندکی
---------------	-------------	----------------	---------------	-------------

**5.8. Hâ – yi Gayr-i Melfûz ile Biten Kelimeler "ان" İle Çoğul Yapıldığında "ه" Harfi Düşmüş Kaynaştırma İçin (گ) Biçiminde Yazılmıştır:**

دیوانکان (دیوانگان)	بیچارکان (بیچارگان)	بافتادکان (به افتادگان)
---------------------	---------------------	-------------------------

**5.9. Bazı Kelimeler Arapça İmlâya Uygun Olarak Kapalı Te "ة" Kullanılmıştır:**

(151a) عليه الصلوة	(74a/144b) جهة	(113b/141a) حكاية
--------------------	----------------	-------------------

**5.10. Hâ – yi Gayr-i Melfûz ile Biten Kelimelerde Yâ-yı Vahdet yerine "ه" Kullanılmıştır:**

نه از بحر احسانشان قطره <sup>57</sup>	نشدم ز مهر سخا ذره
---------------------------------------	--------------------

**5.11. Fiilin Başındaki Olumsuzluk Ön Edatı "ن" Fiilden Ayrı Olarak "نه" Şeklinde Yazılmıştır:**

(64b) نه پیچم سر	(64a/141a) نه پیچید سر	(32b) نه پیچند روی
------------------	------------------------	--------------------

**5.12. Ünlü Değerinde "ی" ile Biten Kelimelere 3. Şahıs İyelik Eki Doğrudan Eklenmiştir:**

نهفتی به دل ناله و زاریش <sup>58</sup>	وزیر معظم ز بیماریش
--	---------------------

**5.13. Olumsuz Sıfatı Ön Eki "بی" Çoğunlukla Bitişik Yazılmıştır:**

بیحساب	بیشمار / بی‌شمار	بیگمان (بی‌گمان)
--------	------------------	------------------

57 Metin, 12b.

58 Metin, 147a.

#### 5.14. Birleşik Kelimeler ve Bazı İzafetler Genellikle Bitişik Yazılmıştır:

هیچکار	آنچنان	بی‌کدم	یک‌حرف	بدینسان
--------	--------	--------	--------	---------

#### 5.15. Yer, Kişi ve Kavim Adlarının Yazımında Kapalı Hecelerin Açık Heceye Dönüştürülmesi Gibi Tasarruflar Yapılmıştır:

کردستان (کُردستان)	سَمِعیل (اسماعیل)	ستتول (استانبول)
--------------------	-------------------	------------------

### 6. Edebî Sanatlar

Tarihî vakaların anlatıldığı beyitlerde daha sade bir anlatım, sunuş ve geçiş kısımlarında ve tabiat tasvirlerinde ise daha edebî bir anlatım tercih edilmiştir. Bu nedenle Şehinşâhnâme’de edebî sanatlar sıklıkla kullanılmıştır.

**6.1. Tenâsüp:** Birbirleriyle alakalı ya da birbirlerini hatırlatan sözcüklerin bir arada kullanılmasıdır.<sup>59</sup>

زِ پ‌ولاد و آهن زمان و زمین	به نعل و زره اسب و مردان کین
-----------------------------	------------------------------

“Nal ve zırhla atlar ve kin adamları (savaşçılar), zaman ve yer, çelik ve demirden.”<sup>60</sup>

**6.2. Tezâd:** Mütezâd ya da Mutâbaka da denilen sözde birbirine zıt kelimeler kullanmaktır.<sup>61</sup>

چه دنیا و عقبی چه جنت چه خور	چه گردون چه انجم چه ظلمت چه نور
------------------------------	---------------------------------

“İster felek, ister yıldızlar, ister karanlık, ister aydınlık, ister dünya ve ahiret, ister cennet, ister huri.”<sup>62</sup>

**6.3. Teşbîh:** Beyan ilminde bir şeyi bir şeye benzetmektir.<sup>63</sup>

گهر رشته خط و کاغذ صدف	قلم شاخ مرجان و دریاست کف
------------------------	---------------------------

“Kalem mercan dalı, avuç denizdir, yazı dizisi mücevher, kâğıt sedeftir.”<sup>64</sup>

**6.4. İstiâre:** Bir kelimeyi gerçek anlamı ile mecâzi anlamı arasında benzeşme ilgisi bulunması şartıyla gerçek anlamı dışında kullanmaktır.<sup>65</sup>

کنوز وجود از گشادش پدید	به قفلِ عدم کاف و نونش کلید
-------------------------	-----------------------------

“Yokluk kilidine onun kâf ile nûn ’u anahtardır, varlık hazineleri onun açılmasıyla belirmiştir.”<sup>66</sup>

59 Meliha Yıldırım Sarıkaya, “Tenâsüp”, *DİA*, c. XL, (İstanbul: TDV, 2011), 446-447.

60 Metin, 28b.

61 Veyis Değirmençay, *Fünûn-i Belâgat ve Sınâât-ı Edebî*, (Ankara: Aktif Yayınevi, 2014), 99.

62 Metin, 4a.

63 Değirmençay, *Fünûn-i Belâgat ve Sınâât-ı Edebî*, 138.

64 Metin, 18a.

65 Değirmençay, *Fünûn-i Belâgat ve Sınâât-ı Edebî*, 167.

66 Metin, 1b.

**6.5. Mübâlağa:** Bir şeyi ya da bir kimseyi tanımlarken, methederken olduğundan çok ya da az göstererek yapılan sanattır.<sup>67</sup>

هراسان شد از قلّۀ قاف دیو	ز خیل هیونهای صرصر غریو
---------------------------	-------------------------

“Kasırğa kükreyişli develerin sürüsünden, Kaf Dağı'nın zirvesinde şeytan korkuya düştü.”<sup>68</sup>

**6.6. Hüsn-i ta'fîl:** Bir olayın gerçekleşmesini hayali ve şâirane bir sebebe dayandırmaktır.<sup>69</sup>

بشد خیمه بحر سپه را حباب	چو ینگجری زد فراهم طناب
--------------------------	-------------------------

“Yeniçeri urgan tedarik ettiğinde, çadırlar ordu denizindeki köpükler gibi oldu.”<sup>70</sup>

**6.7. Tasvir:** Edebî eserlerde nesne, kişi ya da doğanın betimlenmesi.<sup>71</sup>

خروشان و جوشان برآمد ز جای	ز دریای کین کشتی بادپای
----------------------------	-------------------------

“Hızla giden gemi kin denizinden, kükreyerek, coşarak harekete geçti.”<sup>72</sup>

**6.8. Cinâs:** Anlamları ayrı fakat imlâ ve telaffuz açısından kısmen ya da tamamen birbirine uyan kelimelerdir.<sup>73</sup>

بگیرندش از روس تا حدّ چین	به قوت و به قوت سپاه گزین
---------------------------	---------------------------

“Seçkin ordu azıkla ve kuvvetle, Rusya'dan Çin hududuna kadar onu zapt eder.”<sup>74</sup>

**6.9. Mecâz:** Sözcüğün gerçek anlamı dışında kullanılmasıdır.<sup>75</sup>

نمی‌کرد بھر گذشتن شتاب	به دریادلی‌ها درین روی آب
------------------------	---------------------------

“Yiğitlerle (cömertlerle) suyun bu yüzünde, öteye geçmek için acele etmiyordu.”<sup>76</sup>

67 Değirmençay, *Fünûn-i Belâgat ve Sınâât-ı Edebî*, 96.

68 Metin, 28a.

69 Değirmençay, *Fünûn-i Belâgat ve Sınâât-ı Edebî*, 96.

70 Metin, 122b.

71 Hüseyin Elmalı, “Tasvir”, *DİA*, c. XL, (İstanbul: TDV, 2011), 135-136.

72 Metin, 28a.

73 Değirmençay, *Fünûn-i Belâgat ve Sınâât-ı Edebî*, 68.

74 Metin, 10b.

75 Değirmençay, *Fünûn-i Belâgat ve Sınâât-ı Edebî*, 151.

76 Metin, 83b.

**6.10. İhâm:** Uzak ve yakın anlamı bulunan bir sözcüğün her iki anlamının da kastedilmesidir.<sup>77</sup>

وزو مات لیلاج این عرصه گاه	چو فرزانه جا کرده نزدیک شاه
----------------------------	-----------------------------

“Vezir şahın yanında yer alınca, bu meydanda her şeyini kaybetti, mat oldu.”<sup>78</sup>

**6.11. İştikâk:** Kökü aynı olan ya da aynı kökten olmayıp görünüşte aynı köktenmiş gibi duran türemiş kelimeler kullanılmasıdır.<sup>79</sup>

مقامش قرین مقام رضا	رضای خدا باد از مرتضی
---------------------	-----------------------

“Allah Murtazâ’dan (Hz. Ali) razı olsun, O’nun makamı rızâ makamının komşusu olsun.”<sup>80</sup>

**6.12. Sec‘i:** Karinelerin son sözcüklerinin vezinde, kafiyede ya da her ikisinde de birbirlerine uygun olmasıdır.<sup>81</sup>

به خیل پرنده چرنده دگر	نه آید ز درتده وحشی ضرر
------------------------	-------------------------

“Uçan ve otlayan sürüsüne artık yırtıcı vahşiden zarar gelmez.”<sup>82</sup>

**6.13. Telmîh:** Beyit içerisinde bilinen bir olaya, kişiye, âyete vb. işaret etmektir.<sup>83</sup>

هم او صندر و هم صف آراست او	به احمد چو هارون به موسی است او
-----------------------------	---------------------------------

“O’nun (Hz. Ali) Ahmed (Hz. Muhammed) ile ilgisi, Hârûn’un Mûsâ ile ilgisi gibidir, O, hem saf bozan, hem saf kurandır.”<sup>84</sup>

**6.14. Teşhîs:** Kişileştirme sanatı.<sup>85</sup>

دماغ ریاحین به بوی عبیر	معطر از آن مجمر بی نظیر
-------------------------	-------------------------

“Fesleğenlerin burnu misk kokusuyla, o benzersiz tütsü kabından güzel kokular almış.”<sup>86</sup>

77 Değirmençay, *Fünûn-i Belâgat ve Sınâât-ı Edebî*, 98.

78 Metin, 21b.

79 Değirmençay, *Fünûn-i Belâgat ve Sınâât-ı Edebî*, 75.

80 Metin, 6a.

81 Değirmençay, *Fünûn-i Belâgat ve Sınâât-ı Edebî*, 63.

82 Metin, 34b.

83 Değirmençay, *Fünûn-i Belâgat ve Sınâât-ı Edebî*, 112.

84 Metin, 6a.

85 İsmail, Durmuş, “Teşhis”, *DİA*, c. XL, (İstanbul: TDV, 2011), 565-566.

86 Metin, 34a.

**6.15. Leff ü Neşr:** Beyit içerisinde önce birkaç kelimeyi söyledikten sonra bunlarla ilgili kelime ya da terkip getirmektir.<sup>87</sup>

رخ و ابرویش كعبه و قبله گاه	بر انگيخت نقش محمد آله
-----------------------------	------------------------

“Allah, Hz. Muhammed’in nakşını oluşturdu, yüzü Kâbe, kaşu kible.”<sup>88</sup>

## SONUÇ

Osmanlı Sarayı’nda resmî bir kurum kisvesinde ortaya çıkan şehnâmecilik makamında görev yapmış olan Seyyid Lokmân aslen Urmiyeli olup Osmanlı’ya göç eden bir müellif olması hasebiyle her iki toplumda yaşamış, iki kültür havzasını yakından bilen birisi olarak bu alanda Farsça ve Türkçe eserler ortaya koyabilmiştir. Seyyid Lokmân’ın Şehinşâhnâme adlı eseri Osmanlı’da ortaya konan Farsça eserler içinde haiz olduğu edebî değerin yanında adeta gerçekçi ve natürist betimlemeler ve yaşananlara dayalı olay örgüsüyle III. Murad dönemindeki tarihî olaylar, toplumsal ve kültürel hayat, siyasî münasebetler ve tarihî figürler hakkında görgüye dayalı birinci el bilgiler içerdiği için önemlidir. Eserde birçok olayda tarih ve gün tam olarak verilmiş, tarihî olaylar tamamıyla kronolojik olarak anlatılmıştır. Bütün Osmanlı coğrafyası ile birlikte Kafkaslar ve Kuzeybatı İnan coğrafyasında geçen olaylar sırasında birçok yer, kavim ve kişi adı kayda geçirilmiştir. Astronomi bilgisine sahip olduğu da anlaşılan müellif, birçok yerde bu alanla ilgili verileri eserinde ilmik ilmik işlemiştir. Şehinşâhnâme askerî alanda ve yönetimde kullanılan Türkçe alıntılar bakımından da önemli bir kaynak sayılmaktadır. Özellikle anlatılan olaylarla ilgili minyatürlerin sunduğu görsel malzeme ve ayrıntılı sahne tasvirleri ışığında dönemin sosyal hayatı, kültürel dokusu, mimarisi ve şehircilik yapısı hakkında eşsiz bilgilere yer veren Şehinşâhnâme bu özelliği ile tarihî bir belge kıymetindedir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

Ahadi, Naje Abdullah. “Seyyid Lokman ve Selim Han-Name (Şehname-i Selim Han)”. Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi. 2019.

Aksu, Hüsamettin. “Sultan III. Murad Şehinşahnamesi”. *Sanat Tarihi Yıllığı*. IX-X (1981): 1-22.

Altunay, Ahmed Refik. *Âlimler ve Sanatkârlar*. İstanbul: Kitâbhâne-i Hilmî, 1924.

Asım, Necip. “Osmanlı Tarihnuvisleri ve Müverrihleri”. *TOEM*. 7 (1329): 425-435.

87 Değirmençay, *Fünûn-i Belâgat ve Sınâât-ı Edebî*, 102.

88 Metin, 4a.

- Ayverdi, İlhan. “Şehnâme”. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. III: 2964. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı Yayıncılık, 2005.
- Bilgen, Betül. “Kanuni devrinde yaşamış bir İranlı şairin gözüyle İstanbul”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 1-2 (1999): 211- 225.
- Çağman, Filiz. “Şahname-i Selim Han ve Minyatürleri”. *Sanat Tarihi Yıllığı*. V (1972): 411-442.
- Çelebi, Seyyid Lokman. *Kıyâfetü'l-İnsâniyye fi Şemâli'l-Osmâniyye- Padişahlar ve Fizyonomi*. Çev. Hüseyin Alpsoy. İstanbul: Yazgın Yayıncılık, 2016.
- Değirmençay, Veyis. *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Değirmençay, Veyis. *Fünûn-i Belâgat ve Sınâât-ı Edebî*. Ankara: Aktif Yayınevi, 2014.
- Durmuş, İsmail. “Teşhis”. *DİA*. XL: 565-566. İstanbul: TDV, 2011
- Durmuş, İsmail. “Tevriye”. *DİA*. XLI: 45-47. İstanbul: TDV, 2012.
- Elmalı, Hüseyin. “Tasvir”. *DİA*. XL: 135-136. İstanbul: TDV, 2011.
- Enûşe, Hasan. *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî: Edeb-i Farsî Der Ânâtülü ve Bâlkân*. 6 cilt. Tahran: Sâzmân-i Çâp ve İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1383.
- Eroğlu, Zekeriya. “Şehnâmecî Lokman'ın Hüner-Nâmesi(2.cilt, 1- 154. Varak) İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin”. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi, 1998.
- Fetvacı, Emine. *Sarayın İmgeleri- Osmanlı Sarayının Gözüyle Resimli Tarih*. Çev. Nurettin Elhüseyini. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Fleischer, Cornell H. *Tarihçi Mustafa Âli- Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*. Çev. Ayla Ortaç. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008.
- Karatay, Fehmi Ethem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1961.
- Kazan, Hilâl. “Arşiv Belgeleri Işığında Şehnâmecî Seyyid Lokman'ın Saray İçin Hazırladığı Eserler.” *Filiz Çağman'a Armağan*. Haz. Lâle Uluç, haz. Ayşe Erdoğan, Zeynep Atbaş, Aysel Çötelioglu, içinde 325-340. İstanbul: Lâle Yayıncılık, 2018.
- Küttükoğlu, Bekir. “Şehnâmecî Lokman”. *Prof. Dr. Bekir Küttükoğlu'na Armağan*. Haz. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, içinde 39-48. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991.
- Küttükoğlu, Bekir. “Lokmân b. Hüseyin”. *DİA*. XXVII: 208-209. Ankara: TDV, 2003
- Küttükoğlu, Bekir. *Vekâyi'nüvis Makaleler*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1994.
- Mehmed Tâhir Bey, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. İsmail Özen. 3 cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1975.
- Öztürk, Uğur. “Kitaplar ve Hazineler: III. Murad'ın Kütüphanesi İçin Hazırlanmış Bazı Madalyonlu Eserler”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 27 (2021): 609-687.
- Riyâhî, Muhammed Emin. *Zebân ve Edebî Farsî der Kalemrev-i Osmânî*. Tahran: İntişârât-i Pâjeng, 1369.
- Seyyid Lokmân b. Hüseyin el-Âşûrî el-Urmevî. *Şehinşâhnâme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, FY1404, 1a-153a.
- Tarım Ertuğ, Zeynep. “Hünernâme”. *DİA*. XVIII: 484 -485. İstanbul: TDV, 1998.
- Ükten, Selim Serkan. “Kazan Oğuznamesi'nin Tarihsel ve Kültürel Açından Değerlendirilmesi”. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, 2010.
- Velâyetî, Ali Ekber, İman Nevruzî ve Seccad Rai Geluce. *Dânişnâme-i Ferheng-i Temeddün-i İslâm ve İrân*:

*Ma'rifet-i Tarihî ve Tarih Nigârî*. 2 cilt. Tahran: Haber Güzâr-ı Tesnîm, 1394.

Yazıcı, Tahsin. *Pârsî Nüvisân-i Asyâ-yi Sagîr*. Tahran: Merkez-i Mutâalât ve Tahkikât-i Ferheng-i Beynelmineli, 1952.

Yıldıran Sarıkaya, Meliha. "Tenâsüp". *DİA*. XL: 446-447. İstanbul: TDV, 2011.

Woodhead, Christine. "An Experiment in Official Historiography: The Post of Şehnâmecî in the Ottoman Empire, c. 1555-1605". *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Mongenlandes* 75 (1983): 157-182.

Woodhead, Christine. "Şehnâmecî". *DİA*. XXXVIII: 456-458. İstanbul: TDV, 2010.

## Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Kavram Haritalarının Kullanılması\*

### Using Concept Maps in Teaching Arabic as a Foreign Language

Yusuf CEYLAN<sup>1</sup> , Senem CEYLAN<sup>2</sup> 



\* Bu çalışma Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi'nin 27-28 Şubat 2021 tarihinde düzenlediği Uluslararası Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Kongresi'nde sunulan bildirinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş halidir.

<sup>1</sup>Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye

<sup>2</sup>Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye

ORCID: Y.C., 0000-0002-1082-4260;  
S.C. 0000-0002-3129-1432

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Senem Ceylan (Doç. Dr.),  
Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye  
E-posta: senem.soyer@deu.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 28.11.2022

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
11.01.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
31.01.2023

**Kabul/Accepted:** 10.02.2023

**Atf/Citation:** Ceylan, Yusuf ve Ceylan, Senem. "Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Kavram Haritalarının Kullanılması." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 361-377. <https://doi.org/10.26650/jos.1251713>

#### Öz

Günümüz eğitim anlayışında, davranışçı öğrenme kuramının mekanik, pasif, bireysel ve ezber öğrenme anlayışının yerini, üst düzey düşünme becerilerine odaklanan, bilişsel süreçleri vurgulayarak anlamlı öğrenmeyi temel alan, yapılandırmacı paradigmanın aldığı görülmektedir. Yabancı dil öğretiminin öğrenme ve öğretme sürecinde de söz konusu bakış açısının değişimi gün geçtikçe kendini hissettirmektedir. Buna bağlı olarak Arapça öğretiminde öğretmen ve öğrencinin rolü ve uygulanan yöntem, yeni teknikler çerçevesinde ele alınmakta böylece geleneksel olanın yanında yeni yöntem ve tekniklerin kullanımı yaygınlaşmaktadır. Yabancı dil öğretiminde, dil becerilerinin edinimi süreci bakımından öğrenciden öğrenciye değişiklik göstermekle birlikte iyi yapılandırılmış bir öğretimde kazanımlara yönelik olumlu sonuçlar elde edildiği bilinmektedir. Temel ve yan dil becerilerinin edinimi sürecinde çeşitli yöntem ve tekniklerin kullanılması, farklı zekâ alanlarına hitap etmede ve bireysel farklılıkları en aza indirmede büyük önem arz etmektedir. Öğrencide bilişsel, duyuşsal ve görsel olarak desteklenmiş bir öğrenme ortamı, bütüncül öğrenme açısından anlamlı bir fark oluşturmaktadır. Öğrenenlerin bilgiyi yapılandırma süreci büyük oranda önceki bilgi ve kavramlara bağlıdır. Bu açıdan konu alanına dair kavramların kavram haritalarıyla öğretimi, anlamlı öğrenmenin gerçekleşmesi açısından önemli rol oynar. Kavram haritaları, kavramlar arasındaki ilişkileri göstermek ve aynı kategorideki diğer kavramlarla bağlarını şekil ya da sözcüklerle somutlaştırmak suretiyle öğrenmenin zihinde inşasını kolaylaştırır. Aynı zamanda öğrenenlerin kavramsal yanılgılarının en aza indirilmesinde de etkili olur. Bu çalışmada, kavram haritaları yönteminin Arapça dil bilgisi konularının öğretiminde nasıl kullanılabileceği ele alınacaktır. Kavram haritaları yönteminin dayandığı yapılandırmacı kuram ana hatlarıyla tanıtıldıktan sonra anlamlı öğrenme ile kavram haritaları arasındaki ilişki üzerinde durulacak, kavram haritalarının, Arapça dil bilgisinde temel kavramların edinilmesine ve kavramlar arası ilişkinin etkin bir şekilde öğrenilmesine yapacağı katkı değerlendirilecektir. Ayrıca sık kullanılan kavram haritaları çeşitleri üzerinden özellikle hazırlık sınıflarında kullanılabilecek uygulama örneklerine de yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili Eğitimi, Arapça Öğretimi, Kavram Haritaları, Yapılandırmacı Eğitim, Anlamlı Öğrenme



**ABSTRACT**

Today's understanding of education shows that the constructivist paradigm, which focuses on high-level thinking skills, emphasizes cognitive processes, and is based on meaningful learning, has replaced the mechanical, passive, individual, and rote learning approach of behavioral learning theory. The change in the educational and scientific point of view regarding the learning and teaching processes of foreign language teaching makes itself felt more each day. Accordingly, this article discusses the role of the teacher and the student in teaching Arabic and the applied methods within the framework of new techniques, and explains the use of new methods and techniques and how they have become widespread alongside the traditional ones. Although the acquisition of language skills varies from student to student in foreign language teaching, more positive results are known to be obtained from well-structured teaching. The use of various methods and techniques for acquiring basic and secondary language skills has great importance in terms of addressing different areas of intelligence and minimizing individual differences. Providing students with a cognitive, affective, and visually supported learning environment makes a significant difference in terms of holistic learning. The process learners undergo to construct knowledge is highly dependent on previous knowledge and concepts. In this respect, using concept maps to teach the concepts of a subject area plays an important role in realizing meaningful learning. Concept maps facilitate the construction of learning in the mind by showing the relationships between concepts and embodying their ties with other concepts in the same category through figures or words. Concept maps are also effective at minimizing learners' misconceptions. This study will discuss how concept maps can be used as a method for teaching Arabic grammar subjects. After introducing the constructivist theory on which the concept maps method is based, the article will then focus on the relationship between meaningful learning and concept maps and evaluate the contributions concept maps make to acquiring the basic concepts in Arabic grammar and to having students effectively learn the relationships between concepts. In addition, the article will provide application examples that can be used with regard to the types of concept maps that are frequently used, especially in preparatory classes.

**Keywords:** Arabic Language Education, Arabic Teaching, Concept Maps, Constructivist Education, Meaningful Learning

**EXTENDED ABSTRACT**

The behavioral learning approach has been effective in the field of education for many years, and teaching practices based on it have started to be replaced by the constructivist learning approach. In fact, a paradigm shift has occurred in the background of this transformation in the field of education. Accordingly, the positivist paradigm, which directs education in terms of understanding knowledge, has been the subject of criticism due to the educational problems it has created and has been said to fall short of meeting the educational needs of people living in today's society. The positivist point of view is based on teaching practices that only transfer information, with learners tending to memorize information completely, and has remained ineffective in the field of education.

The literature on education shows how learning and knowledge have been moved from object-centeredness and placed in an intersubjective context in the transition from behaviorism to cognitivism and then to constructivism. Accordingly, interpreting and reproducing information instead of memorizing it have become even more important in an environment where information is rapidly produced and disseminated. Regardless of the subject being taught, education is expected to go beyond knowledge and focus on developing learners' cognitive skills. In this respect, the focus is on having the teaching processes contribute to learners' holistic development in terms of cognition, affection, and behavior. Accordingly, learning-centered strategies, methods, and techniques have been used in place of a teacher- and content-oriented teaching process.

Teaching methods can be evaluated under two basic categories (i.e., traditional and modern methods) depending on the paradigms upon which they are based. Traditional methods (e.g., lectures, question-and-answer) are teacher-centered and passively position learners in the learning environment. In traditional teaching environments where teacher-centered methods are applied, learning is mostly at the knowledge level where information is memorized as is. Research shows teaching situations that are designed in this way to fall short of supporting the development of high-level skills that today's individuals need, such as problem solving and creativity. Therefore, focusing on methods and techniques that will support the formation of meaningful learning and the development of high-level thinking skills has been recommended over memorization.

In the constructivist approach, learning is evaluated as a meaning-making process and explained as a mental structuring. In this respect, this approach emphasizes the factors that will enable learning to become meaningful and gives priority to learners' individual and social creation of knowledge. Individual structuring of knowledge takes place based on learners' previous knowledge, experience, schema, and concepts. The use of methods that will reveal learners' prior knowledge and experiences in learning situations is thought to also be able to contribute to knowledge that is meaningfully structured. At the same time, social constructivists emphasize the social nature of learning and development and suggest using teaching strategies and methods that support learner interaction in which cultural tools, especially language, are effective in the meaningful creation of knowledge.

According to meaningful learning, learners' prior knowledge is the most basic factor affecting learning. Learners who have insufficient prior knowledge and conceptual background in any subject will not be able to meaningfully construct knowledge. Likewise, meaningful learning will not take place in the absence of any meaningful connection between concepts and principles. For this reason, the use of pre-organizers is recommended in order to eliminate learners' lack of knowledge and concept. Concept maps contribute to making learning meaningful in terms of learning concepts from general to more specific levels by revealing learners' previously learned concepts.

In this context, foreign language teaching and its methods are also being renewed based on conditions and circumstances, as well as being reconstructed to meet the needs. Arabic is taught as a foreign language in Türkiye and had been taught in the past based on traditional methods. Based on the changing conditions of today, constructivist learning approaches have started being used to teach Arabic. One situation that can be encountered involves the context of concepts that have different forms and structures during foreign language learning compared to when used in the mother tongue, and all these new kinds of information appear as points where students have difficulty understanding. In this case, having students actively participate plays an important role in students' ability to make sense of the information. Therefore, concept maps can generally be used in every stage of teaching a foreign language, especially when teaching Arabic as a foreign language, because learning the concepts and the

relations between concepts fully and correctly will contribute to meaningful learning. In this context, the concept maps method is thought to have an important role in acquiring any skill, especially with regard to grammar lessons, teaching basic concepts, concretizing information in the mind, and shaping information visually.

This study presents examples of concept maps related to acquiring the basic concepts used in Arabic grammar lessons. As a topic title, the grammatical subject of sentence types was chosen at random. In terms of preparing students for the subject, the students were presented with the concepts of word and vocabulary in the context of remembering previous learning and associating it with new learning and were asked to think about related concepts. The students also created concept maps under the teacher's guidance.

## Giriş

Eğitim öğretim süreçlerine yön veren başlıca faktörlerin başında bilgi ve öğrenme yer almaktadır. Bilgi ve öğrenmeye verilen anlama bağlı öğretim süreçlerinin temel parametrelerinde değişiklik yaşanır. Diğer bir ifadeyle bilgiyi ve öğrenmeyi tanımlama biçimi öğrenme ve öğretmenin tasarımı doğrudan etkiler. Örneğin bilginin nesnel ve buna bağlı öğrenmenin tepki ve pekiştirme temelli tanımlanması, öğretim süreçlerinin bilgi aktarımı ağırlıklı ve öğretmen merkezli bir şekilde uygulanması şeklinde ortaya çıkar. Bunun karşısında bilginin öznelarası ve öğrenmenin anlam oluşturma biçiminde tanımlanması, öğrenme öğretme sürecinin anlamın inşa edilmesi ve öğrenen merkezli bir yaklaşımı beraberinde getirir. Bilgi ve öğrenmenin öğretim süreçlerine yansıma ile ilgili verilen söz konusu örnek aslında eğitimde davranışçılıktan yapılandırmacı öğrenme kuramına geçiş sürecinin de bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Eğitim alanında son yıllarda pozitivist temelli bir anlayıştan anti-pozitivist bir bilgi anlayışına; davranışçılıktan yapılandırmacı öğrenme anlayışına doğru bir dönüşüm yaşanmaktadır.<sup>1</sup> Buna bağlı şekilde öğretmen ve içerik odaklı bir öğretim sürecinin yerine öğrenme merkezli strateji, yöntem ve teknikler kullanılmaya başlanmıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere öğretim süreçlerinde uygulanan yöntemler aslında bilgi ve öğrenme temelli bir yaklaşımın yansıması durumundadırlar. Bu bakımdan öğrenen merkezli bir yöntem olan kavram haritalarının dayandığı yapılandırmacı yaklaşımın temel varsayımlarının ele alınması gerekir. Böylece söz konusu yöntemin dayandığı öğrenme anlayışının temel özellikleri ve öğretmen ile öğrenenlerin rolleri ortaya konulmuş olur.

## 1. Yapılandırmacılık ve Öğrenme ile İlgili Temel İlkeleri

Literatürde yapılandırmacılıkla ilgili farklı tanımlar yapılmaktadır. Ancak tanımlar analiz edildiğinde, kuramın bilgi ve öğrenmenin doğasıyla ilgili olduğu farklı bilimsel disiplinler tarafından beslendiği dikkati çekmektedir. Yapılandırmacılığın kökleri Sokrates'e kadar götürülse de yaklaşımın temellerine dair açık ve net bir tanımın yapılamadığı da ifade edilmektedir. Ancak yapılandırmacılıkla ilgili tanımlarda yapılandırma ve inşa süreci odak noktayı oluşturmaktadır.<sup>2</sup> Yapılandırmacılıkta bilginin veya anlamın zihinsel bir inşa olduğu vurgulanmaktadır. Öğrenme, bireyin mevcut bilgi, anlayış ve kavramlarına yeni bilgiler eklendiğinde ve bunlarla bütünleştirildiğinde gerçekleşir. Kendi anlayışımızı aktif olarak yapılandırdığımızda en iyi şekilde öğreniriz.<sup>3</sup> Öğrenenlerin bilgiyi zihinde yapılandırdığı

1 Yüksel Özden, *Öğrenme ve Öğretmen*, (Ankara: Pegema Yayıncılık, 2009), 6-10; Bünyamin Yurdakul, *Yapılandırmacılık: Eğitimde Yeni Yönelimler*, Editör: Özcan Demirel, (Ankara: Pegema Yayıncılık, 2005), 39-64.

2 Yapılandırmacılıkla ilgili tanımlar ve tarihsel arka plan hakkında geniş bilgi için bkz. Nurettin Şimşek, "Yapılandırmacı Öğrenme ve Öğretime Eleştirel Bir Yaklaşım", *Eğitim Bilimleri ve Uygulama* 3, 5 (2004), 133-135; Gülşen Bağcı Kılıç, "Oluşturmacı Fen Öğretimi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, 1 (2001), 7-22; Firdevs Güneş, *Yapılandırmacı Yaklaşımla Sınıf Yönetimi*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007).

3 Alan Pritchard, *Ways Of Learning: Learning Theories And Learning Styles In The Classroom*, (Routledge, Abingdon, 2009), 17.

iddiası eğitimcilerle göre öğretim sürecinde öğrenenlerle bilginin nasıl anlamlı ve ilişkili hale getirileceğinin yöntemleri üzerinde daha fazla durmayı gerekli hale getirmektedir.<sup>4</sup>

Yapılandırmacılığın gelişiminde birçok disiplinin ve düşünürün etkisi bulunmaktadır. Bu durum farklı yapılandırmacı öğrenme yaklaşımlarının ortaya çıkmasının arka planında da yer almaktadır. Felsefi temelleri açısından kuram, ilkçağ filozoflarından Sokrates ve Platon'dan başlayarak Kant, Berkeley, Vico, Kuhn ve Rorty gibi birçok felsefecinin görüşleriyle ilişkilendirilmektedir. Aynı şekilde yapılandırmacılık psikolojik temeli bakımından Piaget, Ausubel, Bruner gibi psikologların görüşleri etrafında değerlendirilmektedir. Hem felsefi hem psikoloji temelindeki görüşlerin, bilgi edinme sürecinde öznenin daha ön plana çıkarılması ve bilgi edinme sürecinin zihinle daha fazla ilişkili hale getirilmesi düşüncesine kaynaklık etmiş durumdadır. Bu durum öğrenmenin zihinsel ve aktif bir etkinlik olduğu bir ilkeye dönüşmüştür.

Yapılandırmacılık dayandığı paradigma açısından anti-pozitivist karakterlidir. Nesnelci paradigmanın aksine bilgi nesnel değildir. Bilgi kişisel bir anlama sahip olup öğrenenler tarafından yapılandırılır. Öznel arası bir süreç olarak bilginin edinilmesinde kültürel bağlam ile bireysel tecrübeler devreye girdiği için nesnellik iddiası temelsiz kalmaktadır.<sup>5</sup> Yapılandırmacılığın bilgiye yönelik bu varsayımı öğrenenlerin bilgiyi kendi bilişsel yapılarına göre yapılandıracağını, öğretmenin doğrudan ve basit biçimde aktarımını esas alan öğretimin yetersiz kalacağı sonucunu doğurmuştur. Bu şekilde öğrenme ortamının düzenlenmesinde dışsal faktörler çok öğrenenlerin geçmiş deneyimleri ile önceki bilgi ve kavramlarının daha etkin hale getirilmesi öne çıkarılmış olmaktadır.

Yapılandırmacılıkta öğrenmenin inşacı karakterine vurgu yapılmaktadır. Buna göre öğrenenlerin bilgiyi edinme süreçleri açısından önceki bilgi, deneyim, bilişsel yapı, şema ve kavramları bir anlam çerçevesi durumundadır. Diğer bir ifadeyle, yeni bilgi ve öğrenmeler önbilgi, tecrübe ve bilişsel yapılara bağlı şekilde içselleştirilir.<sup>6</sup> Dolayısıyla öğrenenler açısından bilginin kazanılmasında bireysel farklılıklar kendini gösterir. Çünkü yapılandırmacı öğrenmede önceki bireysel bilgi ve tecrübe kritik bir rol oynar.<sup>7</sup> Öğretmen tarafından öğrencilere kazandırılacak bilgi olduğu gibi değil öğrenenlerin öznel deneyimleri içerisinde kendilerine özgü bir şekilde yeniden oluştururlar. Bu bakımdan öğretim süreçlerinde öğrenenlerin önceki bilgi, tecrübe, kavram ve bilişsel yapılarının aktif hale getirecek öğrenme etkinlikleri ile öğretim yöntemlerine ayrıca önem atfedilmektedir.

Bilgi ve öğrenmenin tanımlanma biçimi, öğrenme ortamında öğretmen ve öğrenenlerin rollerinin belirlenmesinde de etkilidir. Davranışçılıktan yapılandırmacı yaklaşıma geçiş süreciyle birlikte öğrenme temelinde öğretmen ve öğrenenlerin rollerinde dönüşüm yaşanmıştır. Yapılandırmacılığın öğrenme ile ilkesinin temelinde bilginin ve anlamın öğrenenler tarafından

4 R. E. Slavin, *Eğitim Psikolojisi: Kuram ve Uygulama*, çev. Galip Yüksel, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2015), 218.

5 Özden, *Öğrenme ve Öğretmen*, 57.

6 Ahmet Saban, *Öğrenme Öğretme Süreci: Yeni Teori ve Yaklaşımlar*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004), 169.

7 Pritchard, *Ways of Learning*, 22.

yapılandırıldığı yer almaktadır. Bu bakımdan öğrenme pasif bir alma ve ezberleme süreci değil öğrenenlerin aktif olduğu bir anlam inşasına dönüşmektedir. Böylece öğretmenin rolü bilgi vermekten çıkıp öğrenenlerin bilgiyi yapılandırdıkları öğrenme etkinlikleri tasarlamak ve onların motivasyonunu sağlamak olmaktadır. Öğretmen rehber ve yönlendiren bir konumda öğrenenler ise anlam oluşturuçular şeklinde düşünülmektedir.<sup>8</sup>

Yapılandırmacılar edilgen ve mekanik bir öğrenmenin yerine aktif bir anlam oluşturma sürecine vurgu yaptıkları gibi aynı zamanda öğrenmenin kavramsal bir değişmeyi kapsadığını ileri sürerler. Bu yönüyle öğrenme süreçlerinde öğrenenlerin farklı kavramlarla ilgili bakış açılarını daha komplike ve ilişkili hale getirmek için yeniden inşa edilmesi öne çıkarılmaktadır.<sup>9</sup> Bu şekilde kavramların öğrenenlerin zihninde bir birlerinden bağımsız biçimde değil anlamlı ve ilişkisel bir biçimde işlenmesini sağlayacak yöntem ve tekniklerin kullanılmasına daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır.

Yapılandırmacılığın öğrenme ve anlamın inşası ile ilkeleri göz önüne alındığında öğrenmenin boşlukta meydana gelmediği, bireysel ve sosyal bir bağlamda gerçekleştiği dikkati çekmektedir. Bu bakımdan aslında öğrenmenin inşasında bağlama yapılan vurgu esasen yapılandırmacılık çeşitlerinin belirlenmesinde rol oynar. Buna göre öğrenmede bireysel tecrübe ve bilgilere vurgu yapan, öncülüğünü Piaget'nin yaptığı yapılandırmacılık türü bilişsel yapılandırmacılıktır. Öğrenmede, kültüre, dile ve etkileşime önem atfeden Vygotsky'nin görüşlerini temel alan çeşidi ise sosyal veya kültürel yapılandırmacılık olarak isimlendirilmektedir. Her ne kadar literatürde üçüncü bir yapılandırmacılık türü olan radikal yapılandırmacılık yer alsa da diğerlerine göre kapsam ve etkisinin sınırlı olduğu ve epistemolojik tartışmalara odaklandığı görülmektedir.

Bilişsel yapılandırmacılar Piaget'nin etkisiyle öğrenme ve gelişimi daha çok bireysel bir süreç şeklinde kabul ederler. Bilişsel yapılandırmacılar, öğrenmenin oluşumunda önceki deneyim ve bilgileri vurgularlar. Aynı zamanda öğrenmenin temeline şemaları yerleştirirler. Mevcut bir şema, bireyin belirli bir konu, olay, eylem vb. hakkındaki mevcut bilgi ve anlayış durumunun toplamını temsil eder. Uyumsama ve özümsemeye dayalı belirli bir konuyla ilgili yeni öğrenmeler öğrenenlerin şemalarının yeniden yapılandırılmasını, daha grift hale gelerek gelişimini kapsar. Ancak sosyal yapılandırmacılar bilişselci yaklaşımı öğrenme ve gelişimin sosyal boyutunu ihmal ettikleri iddiasıyla eleştirirler. Onlara göre gelişim ve öğrenme sosyo-kültürel temellidir. Hatta üst düzey düşünme süreçlerinin bile zemininde sosyal ve kültürel bağlamlar yer alır. Vygotsky temelinde sosyal yapılandırmacılar kültürel araçlara, sosyal etkileşime, dili öğrenme öğretme süreçlerine önem atfederler.<sup>10</sup>

Yapılandırmacı öğrenme ortamı, öğrencilerin her şeyi yapmalarına izin verildiği anlamına gelmemektedir. Daha ziyade öğrenenleri öğrenmeye yönlendirecek zengin deneyimler sunacak bir

8 Özden, *Öğrenme ve Öğretmen*, 66.

9 Özden, *Öğrenme ve Öğretmen*, 71.

10 Dale H. Schunk, *Öğrenme Teorileri: Eğitimsel Bir Bakış*, Çeviri Editörü: Muzaffer Şahin, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014), 236; J.E. Ormrod, *Öğrenme Psikolojisi*. Çeviri Editörü: Mustafa Baloğlu, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2015), 315.

öğretim anlayışının yansıtıldığı, yapılandırılmış ortamlar şeklinde düşünülmelidir. Yapılandırmacı öğrenme ortamında öğrenmenin birincil kavramlar etrafında oluşturulması, onların bakış açılarıyla etkileşimin artırılması, özgün öğrenme etkinlikleri ve değerlendirme yaklaşımlarının benimsenmesi önerilmektedir.<sup>11</sup> Yine yapılandırmacı öğrenme ortamında öğretmen bilgiyi bütün bir şekilde ele almalı ve bütünden parçaya doğru bir yaklaşım benimsemelidir. Bu şekilde öğrenenler bilginin ve kavramların bütününe görme fırsatı yakalayacak, parçalar ile bütün arasındaki ilişkiyi anlamlı bir biçimde özümsemiş olacaklardır.<sup>12</sup>

## 2. Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Kavram Haritaları

### 2.1. Kavram Haritaları

Kavram haritaları Novak ve Gowin tarafından anlamlı öğrenme ve öğrenmeyi öğrenme temelinde fen eğitimi alanında kavramların daha iyi öğrenilmesi amacıyla yapılan bir proje sonucu ortaya çıkmıştır. Kavram ve önermeler arasında anlamlı ilişkilerin kurulması esasına dayalı yöntem esasen Ausubel'in anlamlı öğrenme anlayışının pratiğe aktarılmış şekli kabul edilmektedir.<sup>13</sup> Ausubel öğrenmeyi ezbere ve anlamlı olmak üzere ikiye ayırmış ve kalıcı öğrenmenin yolu olarak anlamlı öğrenmeyi açıklamaya çalışmıştır.

Proje grubu, kavram haritaları yönteminin öğretmene bilgiyi organize etmesinde iyi bir araç olduğunu, öğrenenler açısından temel kavramları bulma konusunda etkin olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca öğrenciler, kavram haritaları oluştururken kendi öğrenmelerini düzenleyerek ezberleyerek değil anlayarak öğreniyorlardı. Bu bakımdan öğretimin etkili bir şekilde düzenlemesine önemli derecede katkı sağlamış oluyordu.<sup>14</sup>

Kavram haritaları, önermeler biçiminde kavramlar arasındaki anlamlı ilişkileri temsil etmeyi amaçlamaktadır. Önermeler, anlamsal bir birimdeki kelimelerle birbirine bağlanan iki veya daha fazla kavram etiketidir. En basit haliyle, bir kavram haritası, bir önerme oluşturmak için bir bağlantı kelimesi ile birbirine bağlanan sadece iki kavramdır. Örneğin, “gökyüzü mavidir”, “gökyüzü” ve “mavi” kavramları hakkında geçerli bir önerme oluşturan basit bir kavram haritasını temsil eder.<sup>15</sup> Aslında kavramlar arası ilişkilerin kavram haritaları üzerinden görülmesi kavramların zihinde birbirleriyle ilişkili bir biçimde içselleştirilmesiyle de uyumlu olduğunu gösterir. Bu bakımdan gerek kavramların edinimi gerekse kavramlar arası ilişkilerin öğrenilmesinde kavramlar zihinde birbirlerinden bağımsız durumda değildirler.

Anlamlı öğrenmenin temelinde ezber değil anlama yer almaktadır. Diğer bir ifadeyle eğer öğrenen yeni edineceği bilgi üzerinde herhangi bir zihinsel işlem yapmaz ise bilgi

11 Schunk, *Öğrenme ve Öğretmen*, 265.

12 Özden, *Öğrenme ve Öğretmen*, 69.

13 Ahmet Kılınç, “Bir Öğretim Stratejisi Olarak Kavram Haritalarının Kullanımı”, *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, IV/II: (2007), Sayı II, 24-25.

14 Adem Korukcu, “Kavram Haritalarının Din Öğretiminde Kullanımı”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 66-67.

15 Joseph D. Novak, D. Bob Gowin, *Learning How To Learn*, (New York: Cambridge University Press, 1990), 15.

ezberlenmektedir. Anlama ve kavramanın oluşması demek bilgi üzerinde karşılaştırma, analiz, sentez yapma gibi zihinsel işlemlerin gerçekleştirilmesidir. Böyle her bir bilgi ve kavram öncekilerin üzerinde yapılandırılarak anlamlı hale getirilmiş olmaktadır.

Ausubel'e göre anlamlı öğrenmenin üç temel bileşeni bulunmaktadır.

1. Öğrenciye verilecek içerik/materyal öğrenen için anlamlı olmalıdır. Öğrencinin etkili şekilde öğrenmesinin temelinde bilginin ne işe yaradığını ve hangi ihtiyaçlarını karşıladığını bilerek anlamlı hale getirmesi gerekir. Bilgi çocuklar açısından anlamsız olduğu zaman öğrenme ortamını ne kadar iyi hazırlansa da yeterli olmaz. Bu nedenle öğretimde çevresel koşulların değil bilgiyi anlamlı hale getirecek bakış açısının oluşturulması gereklidir.

2. Öğrenilecek bilgi/materyal ile öğrenenlerin ön bilgilerini ilişkilendirmek gerekir. Yeni öğrenilecek bilgiler öğrenenlerin ön bilgileri ile ilişkili hale getirildiğinde anlamlandırılmış olur. Öğrenenlerin ön bilgilerinin niteliği daha sonraki öğrenilecekler için bir çerçeve oluşturur. Eğer öğrenenlerin yeni bilgilerin üzerinde işleneceği ön bilgi ve şemaları yetersiz ise bilgiyi anlamlı öğrenmenin gerçekleşmesi zorlaşır. Dolayısıyla öğrenenlerin şema ve ön bilgi bakımından öğrenmeye hazır hale getirilmesi önemlidir.

3. Öğrenen öğrenmeye istekli/motive olmalıdır. Öğrenme aktif bir süreç olup öğrenenin kendi çabasına bağlı biçimde gerçekleşir. Bu nedenle öğrenenlerin bilinçli bir şekilde kendi bildikleri yeni öğrenecekleri arasında etkileşimi istekle sağlamaya çalışması gerekir.<sup>16</sup>

Kavram haritaları yönteminde öğrenenlerin kendi kavramlarını ifade etmelerine imkân sağlandığı için öğrenilecek kavramlarla önceki kavramlar arasındaki bağlantı etkin şekilde sağlanır. Bu şekilde öğrenilecek bilgi öğrenenler açısından anlamlı hale gelir ve kavramlar arası ilişkilerin görülmesiyle yine öğrenme kavramsal bir dönüşümle sonuçlanarak yeni bilişsel yapıların gelişmelerine katkı sağlar.

Ausubel'e göre öğrenmeyi etkileyen temel faktör öğrencinin mevcut bilgi birikimi yer almaktadır. Anlamlı öğrenmenin en önemli unsurlarından biri olan ön örgütleyiciler, bilgiler arası iletişimi sağlayacak yazılı, sözlü ve görsel içerikli araçlardır. Öğrenenlerin kendi kavramlarının farkına varmaları, anlamlı öğrenme açısından ön örgütleyici görevi görür. Anlamlı öğrenmede önem verilen diğer husus öğrenenlerin, yeni öğreneceği bilgiye hazır hale getirmek amacıyla kullanılan ön örgütleyicilerdir. Ön örgütleyicilerin yeni bilginin sunumundan önce verilmesi gerek genel ve kapsamlı başlangıç ifadeleri olarak tanımlanmakta gerekse yeni öğrenilecek bilgi ile ön bilgi arasında köprü görevi görmektedir.<sup>17</sup> Deyim yerindeyse ön örgütleyiciler öğrenme sürecinde öğrenenin yeni bilgileri içerisine koyduğu çerçeveler olarak değerlendirilebilir. Nasıl askıların, elbiselerin elbise dolabında düzgün bir şekilde durmasını sağlayan bir işlevi varsa aynı şekilde ön örgütleyicilerin de yeni öğrenmeleri düzgün bir şekilde zihne yerleştirme fonksiyonu bulunmaktadır.

16 Gülten Şendur, "Kimyasal Denge Ünitesindeki Kavram Yanılgılarının Önlenmesinde Ausubel'in Anlamlı Öğretim Yönteminin Uygulanması", (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2009), 41.

17 Dilek Çakıcı, Uğur Altunay, "Ön Örgütleyiciler ve Öğretimde Kullanımları", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 14/1: (2006), 13.



## 2.2. Arapça Öğretiminde Kavram Haritalarının Olumlu ve Olumsuz Yönleri

Anlamli öğrenmede önceki bilgilere önem verilmesinin arka planında, anlamın yeni öğrenilecek bilgi ile ön bilgilerle kurulan ilişkiye bağılı olması yatmaktadır. Dolayısıyla Arapça öğretiminde kullanılan kavram haritaları gibi yöntemler, söz konusu ilişkinin kurulması ve öğrenmenin anlamli hale gelmesinde etkili olmaktadır. Yine anlamli öğrenmenin tam olarak gerçekleşebilmesi için daha önceden öğrenilen bilgilerin tam ve doğru bir şekilde zihinde oluşturulması gerekir. Bu nedenle öğrenenlerin yanlış kavramsallaştırmaları anlamli öğrenmede önemli hale gelmektedir. Çünkü kavram haritaları oluşturma sürecinde öğrenenlerin yanlış kavramsallaştırmaları da ortaya çıkacaktır.<sup>18</sup> Kavramlarla ilgili öğrenenlerin yanlış yaklaşımları onların zihinsel yapıları hakkında ipucu niteliği taşıdığı için bilgilerin ve kavramların zihinsel inşası açısından temel kabul edilebilir.

Konuyla ilgili temel kavramları ve kavramlar arası bağlantıları grafiksel bir biçimde gösterilmesine dayanan kavram haritaları Arapça öğretiminde öğretmen ve öğrenen açısından öğrenme akışının etkili bir şekilde düzenlenmesine katkı sağlar.<sup>19</sup>

Kavram haritalarının geniş bir kullanım alanı bulunmaktadır. Aynı zamanda bu yöntemin kullanım amaçları da farklılaşabilmektedir. Kavram haritaları öğrenmeden iletişime, problem çözmeden değerlendirmeye kadar araç olarak kullanılabilir bir özelliğe sahiptir. Özellikle de kavram haritaları ile günümüz eğitim amaçları arasında önemli yer bulan yaratıcılık açısından ilişki kurulmaktadır. Beyin fırtınası gibi yöntemlerde olduğu gibi öğrenenlerin kavramları ve aralarındaki ilişkileri bulmada özgür olduğu için keşfetmeye dayalı öğrenmeye fırsat vererek yaratıcılıklarının gelişimine katkı sağlar.<sup>20</sup>

Kavram haritalarının etkililiğinin arka planında fikirlerin ve kavramların görsel olarak şematize edilerek sunulması yer almaktadır. Bununla birlikte kavram haritaları öğrenmenin genelden özele doğru bir biçimde öğrenilmesine katkı sağladığı için öğrenmenin kalitesinin artmasına katkı sağlar. Böylece kavram haritaları yöntemi, Arapça öğretiminde öğrenenlerin öğrenme becerilerinin gelişiminde önemli rol oynar. Aynı zamanda kavram haritaları Arapça öğretiminde birçok konunun öğretiminde elverişli bir yöntem olduğu gibi öğrenenler arasındaki bireysel farklılıklara da hitap etmektedir. Öğretmen ile öğrenenler arasındaki etkileşimin artmasına etki eder.<sup>21</sup>

Genel olarak yabancı dil öğretiminde özelden ise Arapçanın yabancı dil olarak öğretiminde kavram haritaları eğitim öğretim sürecinin her aşamasında işe koşulabilir. Çünkü kavramlar ve kavramlar arası ilişkilerin tam ve doğru şekilde öğrenilmesi anlamli öğrenmeye katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda kavram haritaları yöntemi, Arapçada dilbilgisi derslerinde

18 Korukcu, "Kavram Haritalarının Din Öğretiminde Kullanımı", 68.

19 Yasemin Günay ve Hülya Hamurcu, "İlköğretim Fen Bilgisi Öğretiminde Kavram Haritalarının Kullanılması", *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14 (2002), 49.

20 Kılınç, "Bir Öğretim Stratejisi Olarak Kavram Haritalarının Kullanımı", 31-32.

21 Fitnat Kaptan, "Fen Öğretiminde Kavram Haritası Yönteminin Kullanılması", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14 (1998), 96-97.

temel kavramların öğretilmesinde, bilginin zihinde somutlaştırılmasında ve görsel olarak şekillendirilmesinde önemli bir role sahip olabilir.

Novak'a göre öğrenenlere kavram fikrinin tanıtılarak öğretime başlanması yöntemin öğrenen tarafından kullanımı açısından önemlidir. Yine öğrenenlere anlamlı bir şekilde öğrenmelerine yardımcı olmanın en iyi yolunun, kavramların doğasını ve rolünü, kavramlar arasındaki ilişkiyi zihinlerinde ve "orada" var olduğu şekliyle açıkça görmelerine yardımcı olmanın önemli katkı sağlayacağını belirtmektedir.<sup>22</sup> Bu görüşler, öğrenenlerin Arapça kavramların açık ve kapsamlı bir biçimde anlaşılmasında kavram haritalarının katkı sağlayacağını göstermektedir.

Yabancı dil öğretiminde, ana dilden farklı biçimde ve yapıda kullanılan kavramlar bağlamında sıklıkla karşılaşılan bir durum olarak, yeni her türlü bilgi öğrencinin anlamlandırılmakta zorlandığı temel nokta biçiminde ortaya çıkar. Örneğin, Arapça öğrenen Türk öğrenciler anadillerinde bir cümleyi öğelerine ayırırken "özne-yüklem-nesne" şeklinde alışageldikleri durumu Arapçada "fiil-fail-meful" veya "müpteda-haber" olarak duyduklarında ilk aşamada kavram kargaşası ve anlaşılma durumuyla karşı karşıya kalabilmektedirler. Bu noktada eski bilgilerle yeni edinilen bilgilerin ilişkilendirilerek anlamlı ve kalıcı öğrenmeye dönüşmesi için kavram haritaları başvurulacak yöntemlerden biri olarak kullanılabilir.

Kavram haritaları hazırlanıp yapılandırılması öğrenci ve öğretmen tarafından yapılabilir. Bunun iki yönlü kazanımı olacaktır. Öğrencinin hazırladığı kavram haritası öğretmene, öğrenmenin öğrencide nasıl yapılandırıldığı, konunun anlaşılma düzeyi ve biçimi hakkında fikir verirken, öğretmen tarafından yapılandırılan kavram haritaları öğrencilerin, kavramlar arası ilişkileri somutlaştırmalarında, bilginin doğasını keşfetmelerinde önemli bir role sahiptir. Öğrenci açısından bakıldığında kavram haritası sayesinde bilgi eksikliği veya yanlışlığının nerede olduğunun tespiti mümkündür. Öğrenci gelişiminin takibi açısından da önemli bir faktör olarak kullanılan haritalar; öğrenmenin kalıcı hale gelmesinde de etkili bir role sahiptir.

Olumlu özelliklerinin yanı sıra olumsuz sayılabilecek bazı özellikleri de bulunan kavram haritaları, bağlantılar, şekiller ve çizgiler içermeleri nedeniyle nadiren de olsa öğrencilerde kafa karışıklığına yol açabilmektedir. Kısıtlı zaman ve mekân bağlamında öğretmenler açısından da bir külfet gibi algılanabilen kavram haritaları, aynı zamanda yeterince anlaşılmanmış olabilmekte ve bu da yanlış öğrenme-anlamalara neden olabilmektedir. Kalabalık sınıf ortamları ve her konuda kavram haritasını uygulamanın zorluğu gibi durumlarda, öğretmenin farklı stratejiler geliştirmesi beklenmektedir.

Kavram haritalarının dezavantajları arasında, hazırlanmasının fazla zaman gerektirmesi, yöntemin hazırlanması ve kullanımı sürecinde nereden başlanacağı hususunda yer yer karmaşanın olabilmesi, haritanın oluşturulmasında kavramların anlamları konusunda yer yer sıkıntının çıkabilmesi, kavram haritaları üzerinde yer alan bilgilerin bazen karışıklığa yol açması ifade edilmektedir.<sup>23</sup>

22 Novak, Gowin, *Learning How To Learn*, 24.

23 Korukcu, "Kavram Haritalarının Din Öğretiminde Kullanımı", 110.

Kavram haritası hazırlanması aşaması, öğretmenin kavramlarla ilgili bazı temel sorulara cevap vermesi ve öğrenenler için kavram haritasının ne olduğu-ne olmadığına dair bir çerçevenin sunulması gereken önemli bir basamaktır. Çünkü öğretim sürecinde kullanılacak yöntemin etkili ve verimli olmasının bir koşulu da öğretmenin yöntemi tanınması ve uygulama becerisine dayanmaktadır.<sup>24</sup>

Fidan'ın belirttiğine göre; öğretmenin öğreteceği kavramları hazırlamadan önce aşağıdaki sorular ve cevapları üzerine düşünmesi ve bir analiz yapması gereklidir:

1. Hangi kavram (kavramlar) kazandırılacak?
2. Kavramla doğrudan ilgili özellikler ve kavramlarla ilgisiz özellikler nelerdir?
3. Yeni öğretilecek kavramlarla ilgili olan ve daha önce öğrenilmiş olan kavramlar nelerdir?
4. Yeni öğrenilecek kavramlar için olumlu olan ve olumsuz örnekler neler olabilir?
5. Öğretilecek kavramı içeren ilkeler nelerdir?
6. Kavramı kullanacağımız problem durumları nelerdir?
7. Öğrencilere hangi faaliyetler yaptırılırsa kavramı daha somut olarak kullanmak mümkündür?
8. Hangi kelimeler daha çok kullanılmalıdır?
9. Öğrencilerin Kavramla ilgili davranışlarının (cevaplarının) doğru mu yanlış mı olduğu nasıl kendilerine duyurulabilir?<sup>25</sup>

Bu çalışmada Arapça dilbilgisinde kullanılan temel kavramların edinimine dair kavram haritasının yöntem olarak kullanıldığı bir ders planı örneği sunulmuştur. Bununla ilgili olarak dilbilgisinden rastgele konu başlığı olarak “cümle çeşitleri” seçilmiştir. Ayrıca konuya hazırlık olması bakımından, önceki öğrenmelerin hatırlanması ve yeni öğrenme ile ilişkilendirilmesi bağlamında öğrencilere “kelime” kavramı verilip bununla bağlantılı kavramları düşünmeleri istenmiştir.

## 2.3. Kavram Haritasının Yöntem Olarak Kullanıldığı Ders Planı Örneği

### 2.3.1. Hazırlık Aşaması:

Kavram haritalarının yöntem olarak kullanıldığı bir ders planında hazırlık aşamasında haritanın oluşturulmasına yönelik yönergeler aşağıda verilmiştir.

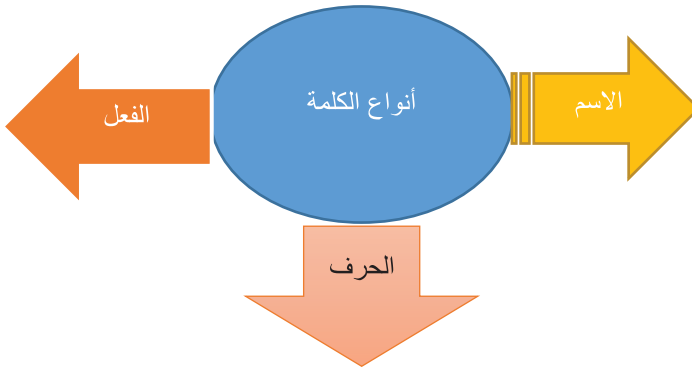
- a) Öğretmen öğrencilerden düşünmelerini ve akıllarına gelen kavramları söylemelerini ister.
- b) Öğretmen, öğrencilere “kelime” kavramını verir, ilgili kavramları yazarlar ve söylerler.
- c) Öğretmen, öğrencilerin söylediklerini tahtaya yazar ve olabildiğince örnekler çeşitlendirilir.
- d) Öğretmen, öğrencilerden yazılan kelimelerden “isim” türünde olanları işaretlemelerini ister.

24 Senem Ceylan, *Arapça Öğretiminde Yeni Yönelimler*, (İstanbul: Akdem Yayınları, 2021), 99.

25 Nurettin Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme*, (Ankara: Alkim Yayınları, 1986), 193.

- e) Öğrencilerin anlamını bilmediği kavramlar varsa öğretmen yardımıyla bu sorun giderilir.
- f) Öğretmen öğrencilerin söylediği kelimelerden “isim” olanları belirler.
- g) Öğretmen kendisi tahtaya و، أمم إلى، في، و، gibi kelimeler yazar. Bu kelimelerin öğrencilerin söylemiş olduklarından farklı olarak anlamı tamamlayan bağlantı kelimeleri olduğu teyit edilir.
- h) Öğretmen daha sonra öğrencilerin söylediği kelimelerden eylem bildirenleri ayırmalarını ister.
- i) Öğretmen öğrencilerden isim ve fiil grubuna girmeyen kelimeleri de yazmalarını ister.
- j) İsim ve fiil içeren kısa cümleler kurulur. “يَجْلِسُ الطِّفْلُ عَلَى الكُرْسِيِّ”، “القَلَمُ قَصِيرٌ”
- k) Öğretmen isim ve bağlantı kelimeleri ile örnek yapıp öğrencilerden de yapmalarını ister.
- l) Öğretmen fiil ve bağlantı kelimeleri ile örnek yapıp öğrencilerden de yapmalarını ister.
- m) Öğrenciler kendi yazdıkları örnekleri arkadaşları ile paylaşır ve üzerine konuşurlar.

Öğrencilerin yaptığı hazırlık çalışması sonunda aşağıda verilen şekilde basit bir kavram haritası örneği çıkması beklenmektedir. Buradan hareketle öğrencilerin Arapçada bulunan kelime türlerinden isim, fiil ve harf olanları önceki öğrenmelere dayalı olarak ayırt edebilmeleri beklenmektedir.

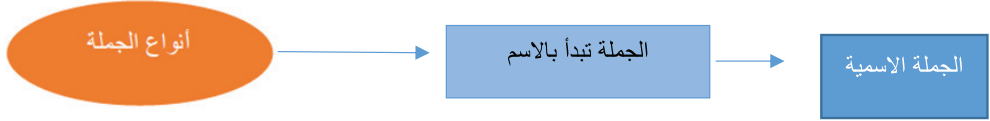


Öğrencilerin kelime türlerini ayırt edebildikleri tespit edildikten sonra Arapça cümle türleri ile ilgili kavram haritası oluşturulmasına devam edilir. Cümle türleri kavram haritası oluşturmak için öğretmen, öğrencilere aşağıdaki yönergeleri verebilir.

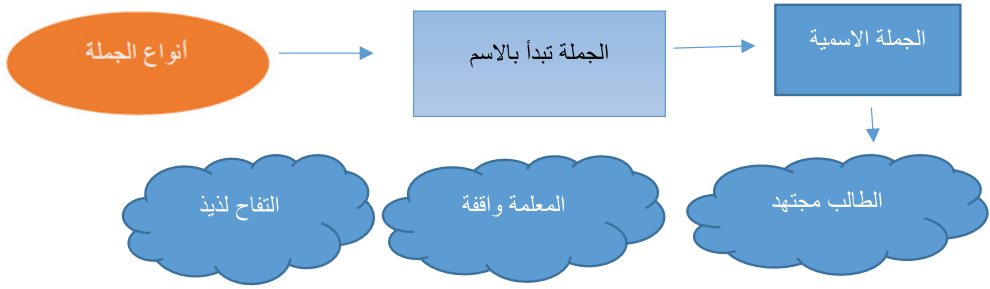
- a) Öğretmen, öğrencilere “cümle” kavramını verir. Öğrencilerden cümle türlerini bildiren haritayı yapmalarını ister.



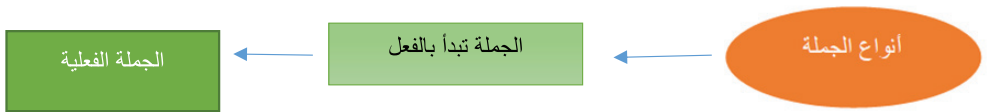
- b) Bir önceki haritada yapılan kelime türü sınıflandırmasına göre “isim” ile başlayan kısa cümleler yazmalarını ister.



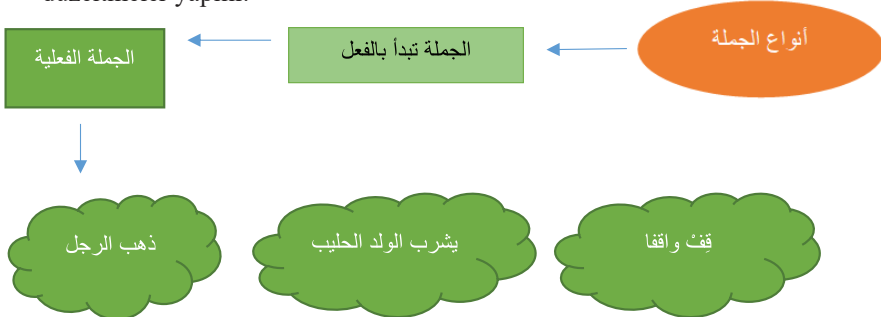
- c) Öğrenciler yazdıkları isim cümlelerini söylerler ve öğretmen tahtaya yazar. Varsa gerekli düzeltmeler yapılır.



- d) Öğretmen aynı şekilde öğrencilerden fiil ile başlayan kısa cümleler yazmaları ister.



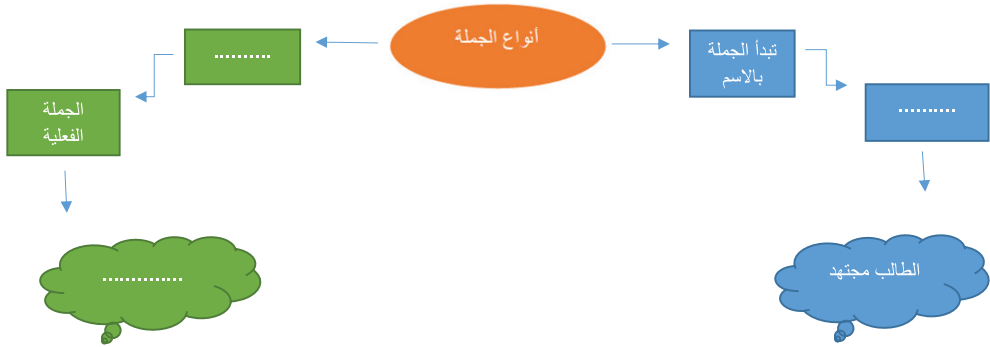
- e) Öğrenciler yazdıkları fiil cümlelerini söylerler ve öğretmen tahtaya yazar. Varsa gerekli düzeltmeler yapılır.



- f) Burada örnekler çoğaltılabilir. Bu noktada önemli olan husus, öğrencilerin cümle kurmaya isim veya fiil türünden kelime ile başlamasıdır.
- g) Öğretmen, kavram haritası oluşturulması sırasında öğrencileri cesaretlendirip teşvik edebilir.
- h) Öğretmen birlikte oluşturulan kavram haritası sonrası öğrencilere kendisi bir grup cümle verip yeni bir kavram haritası oluşturmalarını isteyebilir.
- i) Bir sonraki aşamada öğrencilere bir konu verilip bu konu hakkında isim ve fiilleri belirleyerek yeni bir kavram haritası oluşturmaları istenebilir.

#### 2.4. Kavram Haritasının Bir Değerlendirme Aracı Olarak Kullanımı

Bilindiği üzere kavram haritaları eğitim öğretim sürecinin farklı aşamalarında kullanılabilir. Kavram haritalarının değerlendirme yöntemi ve aracı olarak kullanılması, öğrencilerde dersin anlaşılması, çeşitli kavramsal ifadelerin öğrenilmesi ve ayırt edilmesinde etkili olduğu gözlemlenmiştir. Bu bağlamda kavram haritaları iki farklı şekilde değerlendirme aracı olarak kullanılabilir. İlki; öğrencilere belirli kelime ve ifadeler verilerek kavram haritası oluşturulması istenebilir. İkincisi ise; öğretmen tarafından hazırlanmış bir kavram haritasında öğrencilerden boş bırakılan yerlere gelecek ya kendilerinden ya da öğretmenin hazırladığı listeden uygun olanların seçilmesi ve yazılması istenebilir.



#### Sonuç

Eğitim ve öğretimde kullanılan yöntemlerle dayandıkları paradigmlar arasında doğrudan bir ilişki bir ilişki söz konusudur. Davranışçı paradigmaya dayanan geleneksel öğretim yöntemleri, günümüz bireylerinin eğitim ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kaldığı gibi öğrenme ortamında meydana gelen bazı problemlerin de kaynağı durumundadırlar. Bu bakımdan eğitimde pozitivist yaklaşımın yerini yapılandırmacı anlayış almaya başlamış ve buna bağlı biçimde öğrenen merkezli yöntemlerin kullanımını da ağırlık verilmeye başlanmıştır. Kavram haritaları, yaratıcı drama, beyin fırtınası, iş birliğine dayalı öğrenme gibi yöntemlerin öğrenme yaklaşımı bakımından yapılandırmacı paradigmayı temel aldığı görülmektedir. Söz konusu

yöntemler dâhil öğrenme ortamının temel bileşenleri de söz konusu öğrenme ilkelerine göre şekillenmektedir.

Arapça öğretiminde kavram haritalarının yöntem olarak kullanımı günümüz yapılandırmacılık yaklaşımının öğrenen merkezli öğrenme ilkelerinin uygulanmasının önünü açtığı gibi geleneksel yöntemlere dayalı öğretim anlayışından kaynaklı sorunların da az da olsa çözümüne katkı sağlar. Yapılandırmacı anlayışta öğrenme zihinsel bir yapılandırmaya dayalı aktif bir anlamlandırma sürecidir. Bu bakımdan anlamlı öğrenmenin bir yöntem üzerinden uygulanmasına dayalı bir biçimde geliştirilen kavram haritalarının Arapça öğretiminde kullanımı ağırlıklı olan ezber öğrenmenin yerine anlamlı öğrenmenin oluşmasında önemli bir faktör olacağı açıktır. Ayrıca anlama ve öğrenmenin temel taşı sayılan kavramların, etkili ve verimli bir şekilde öğretilmesinin öğrenenlerde kavramsal düzeyde bir dönüşüme kaynaklık edeceği gibi bilişsel gelişimlerin gelişimini de destekleyeceği aşikârdır. Arapça öğretiminde kavram haritaları dâhil öğrenen merkezli yöntemlerin uygulanmasına ağırlık verilmesi desteklenmelidir. Ayrıca bunların etkili bir biçimde kullanılması ve uygulanmasına yönelik örneklerin geliştirilmesine daha fazla önem verilmesi ihtiyacı olduğu ifade edilmelidir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The authors have no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The authors declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynakça/References

- Ceylan, Senem. *Arapça Öğretiminde Yeni Yönelimler*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2021.
- Çakıcı, Dilek ve Altunay, Uğur. "Ön Örgütleyiciler ve Öğretimde Kullanımları". *Kastamonu Eğitim Dergisi*. 14/1 (2006): 11-20.
- Dale H. Schunk. *Öğrenme Teorileri: Eğitimsel Bir Bakış*. Çeviri Editörü: Muzaffer Şahin. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.
- Fidan, Nurettin. *Okulda Öğrenme ve Öğretme*. Ankara: Alkım Yayınları, 1986.
- Günay, Yasemin ve Hamurcu Hülya. "İlköğretim Fen Bilgisi Öğretiminde Kavram Haritalarının Kullanılması". *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*. 14 (2002): 48-58.
- Güneş, Firdevs. *Yapılandırmacı Yaklaşımla Sınıf Yönetimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007.
- Kaptan, Fitnat. "Fen Öğretiminde Kavram Haritası Yönteminin Kullanılması". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 14 (1998): 95-99.
- Kılıç, Gülten Bağcı. "Oluşturmacı Fen Öğretimi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*. 1 (2001): 7-22.
- Kılınç, Ahmet. "Bir Öğretim Stratejisi Olarak Kavram Haritalarının Kullanımı". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. IV/II (2007): 21-48.
- Korukcu, Adem. "Kavram Haritalarının Din Öğretiminde Kullanımı". Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 2007.

- Novak, Joseph D. ve D. Bob Gowin. *Learning How to Learn*. New York: Cambridge University Press, USA 1990.
- Ormrod, J.E. *Öğrenme Psikolojisi*. Çeviri Editörü: Mustafa Baloğlu. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2015.
- Özden, Yüksel. *Öğrenme Öğretme*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2005.
- Pritchard, Alan. *Ways Of Learning: Learning Theories And Learning Styles In The Classroom*. Routledge, Abingdon, 2009.
- Saban, Ahmet. *Öğrenme Öğretme Süreci: Yeni Teori ve Yaklaşımlar*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004.
- Slavin, Robert E. *Eğitim Psikolojisi: Kuram ve Uygulama*. Çeviri Editörü: Galip Yüksel. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2015.
- Şendur, Gülten. “Kimyasal Denge Ünitesindeki Kavram Yanılgılarının Önlenmesinde Ausubel’in Anlamlı Öğretme Yönteminin Uygulanması”. Doktora tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi, 2009.
- Şimşek, Nurettin. “Yapılandırmacı Öğrenme ve Öğretime Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Eğitim Bilimleri ve Uygulama*. 3/5 (2004): 133-135.





## Şiirin Çinide Hayat Bulduğu Bir Dem: 13.-14. Yüzyıl Kâşân Çinilerindeki Farsça Şiirler

### When Poetry Came Alive on Tiles: Persian Poems on 13th-14th-Century Kashan Tiles

Serap DENİZMEN<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>İstanbul, Türkiye

ORCID: S.D. 0000-0002-7724-7998

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Serap Denizmen (Dr.),  
İstanbul, Türkiye  
E-posta: serapdenizmen@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 14.11.2022  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
29.11.2022  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
05.12.2022  
**Kabul/Accepted:** 08.12.2022

**Atıf/Citation:** Denizmen, Serap. "Şiirin Çinide Hayat Bulduğu Bir Dem: 13.-14. Yüzyıl Kâşân Çinilerindeki Farsça Şiirler." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 379-401. <https://doi.org/10.26650/jos.1204240>

#### ÖZ

Türkler'in İslam dairesine girmesiyle beraber ortaya çıkan yeni Müslüman Türk devletleri kültürlerini İslam medeniyetine taşımış; mimarî, edebî, kültürel ve sanatsal alanlarda ortaya koydukları eserlerde kendi İslamî duyuş ve yaşayışlarını yansıtmışlardır. Büyük Selçuklu Devleti zamanında Fars şiirinin tekamül ederek daha yüksek bir noktaya taşınmasının sebebi sultanların ve üst düzey bürokratların şiiri ve şairi himaye etmesidir. Aynı dönemde çini sanatında varolan pişirme teknikleri Kâşân şehrinin ustaları tarafından daha da geliştirilmiş ve şehrin ürettiği çini mamuller kâşi olarak anılmaya başlamıştır. 13. ve 14. yüzyılda ise döneminin lüks tüketim malları olarak nitelenen bu çinilerin üzerini rubailer süslemektedir. Söz sanatı olan şiir ile çininin el ele verdiği bu zaman dilimini inceleyen makalemizde bir çini üretim merkezi olarak Kâşân şehrinin ehemmiyeti, Büyük Selçuklu döneminde gelişmeye başlayan rubainin sultanlar ve toplum içindeki yeri, gelişimi hakkında malumat verilmiştir. Sonrasında 13. ve 14. asra ait çeşitli çini mamuller üzerindeki şiirler okunmuş, tercümelere verilmiş, şairleri tespit edilerek dönemin şiir ve estetik zevki üzerine bir kanaat oluşması için bahsedilen kâşilerin resimleri makalede paylaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Rubai, Çini, Kâşi, Kâşân, Büyük Selçuklu Devleti

#### ABSTRACT

The new Muslim Turkish states that emerged with Turks' entry into the Islamic field brought their culture to Islamic civilization. Turks reflected their own Islamic perceptions and lives onto the works they produced in the architectural, literary, cultural, and artistic fields. The reason why Persian poetry evolved and moved to a higher point during the Great Seljuk State was that the sultans and high-level bureaucrats were patrons of poems and poets. In the same period, the firing techniques used in tile art were further developed by the masters of the city of Kashan, and the tile products the city produced began to be called kâshî. In the 13th and 14th centuries, quatrains adorned these tiles, which were described as luxury consumer goods of the period. This article examines this period of time where poetry and tile work occurred hand in hand and the importance of the city of Kashan as a tile production center and presents the

place and development of quatrains that began developing in the Great Seljuk period with regard to the sultans and society. The article then examines the poems found on various ceramic products belonging to the 13th and 14th centuries, presents their translations, and shares pictures of these tiles in order to identify the poets and form an opinion on the poetry and aesthetic tastes of period.

**Keywords:** Quatrain, Tile, Kâshī, Kashan, The Great Seljuk Empire

## EXTENDED ABSTRACT

Poetry is like a mirror reflecting life in many aspects. The aesthetic values, culture, and artistic understanding of a society can be seen in the images reflected in this mirror. The Great Seljuks came from a nomadic culture and encountered new cultures in the lands they conquered. The Great Seljuk dynasty settled down with the state they had established, and in many ways they consisted of open-minded, tolerant people. During this period, Persian was adopted as the literary language, and the Persian language showed a great developments. Although the language of the poetry was Persian, the Turkish warrior-type lover began to appear in the imagery and metaphors used in these poems.

During this same period, the city of Kashan made a name for itself with the luxury wares it produced, so much so that tile products began being referred to as kâshī in deference to the city, and these products were exported to other cities. One of the most striking features of these tiles, which are encountered in various museums around the world as well as in some architectural structures in Iran, are the figures on their surfaces. The people depicted on these tiles have moonlike faces and almond eyes. These figures have long hair hung on both sides of the head and are depicted while riding a horse, shooting arrows or while sitting cross-legged (*Turkish sitting*) on a throne looking at a garden or pool. These figures are the practical projection of the Turk warrior lover in Persian poetry and must be accepted as a product of Seljuk tastes. In addition, hunt animals such as greyhounds, partridges, ducks, and rabbits, as well as mythological animals such as sirens, sphinx, and phoenix are depicted on these tiles.

Although the Great Seljuk Empire collapsed in 1157, its influence on culture and art continued into the 13th and 14th centuries, as seen by how art historians use the term Seljuk Dynasty while classifying the objects from this period.

During the Great Seljuk period, quatrains also evolved in parallel with the development of Persian poetry, with Omar Khayyam and Mahsati being the famous quatrain poets of this period. The skill level of the poets who were present next to the sultans and the maliks was measured by their ability to express quatrains extemporaneously. For example, Mu‘izzi -one of Malik-Shah’s palace poet- owes his existence as a Malik al-Shu‘arā to the quatrains he read with wit. The quatrain examples given in the Dawlat-shah’s *Tadhkirat al-Shu‘arā* reveal how popular this form was. Quatrains written on tiles produced in Kashan in the 13th and 14th centuries also show not just poets but also craftsmen to have been interested in quatrains. These poems were mostly written by the poets of the period or by the tile masters.

The tiles have poems by Rumi, Baba Afdal, Mujir al-Din Baylaqani, Mahsati, Ferdowsi, Rooni, Rokn al-Din Da'vidar Qomi' on the tiles. These poems on the tiles also function as a written diwan. Tiles on which the master craftsman wrote the date of production can be used to determine whether a poem belongs to the poet to whom the poem is attributed. In addition, versions of a quatrain or ghazal containing different words can also be seen.

The Kashan tiles allowed poems to become visible and tangible and are the most beautiful tiles among their peers. The embroidery around a quatrain, even on tiles used in daily life, can only be interpreted as a victory of poetry.

## Giriş

Şiir her çağda hükümdarların ve seçkin kimselerin adını ölümsüzleştiren araçlardan biri olmuştur. Bu sebeple şairler her dönemde yüksek zümreler tarafından himaye görmüş, taltif edilmişlerdir. Türkler İslam dairesine geçtikten sonra yazılı edebiyatın gelişmesi hız kazanmış, Türk hükümdarları etrafında toplanan şair ve müellifler çeşitli ilim dallarında eserler vermeye başlamışlardır. Türk sultanlarının şiire ve şaire gösterdiği kıymeti *Lübâbü'l-elbâb* adlı ilk şuarâ tezkiresinin müellifi Avfi (ö. 1232 [?]) şu sözlerle ifade etmiştir:

“Denilir ki, şairlerden üç kişi üç devlet zamanında ikbal buldu ve kabul gördü; öyle ki başka kimseye bu merteye nasip olmadı. Sâ mâniler devletinde Rudekî, Gazneliler döneminde Unsûrî, Selçuklular zamanında Mu'izzî.”<sup>1</sup>

Bahsedilen devletler zamanında Farsça şiir dili olarak kabul edilmiş, dil şairler tarafından işlenerek yeni bir hüviyete bürünmüştür. Bu dönemin şairleri kendilerine has bir üslup olan *sebk-i Horasanî* tarzında şiirler yazmışlardır. Büyük Selçuklu zamanında ise Farsça şiir büyük bir gelişme kaydetmiş dönem şairleri şiirin içeriğinde ve tarzında değişiklikler yaparak *sebk-i Irakî* yolunu inşa etmişlerdir.<sup>2</sup>

Selçuklular'ın Fars şiirine gösterdiği bu teveccüh Fars dilinin tekamül etmesini sağlamış; Enverî<sup>3</sup> (ö. 1189 [?]), Senâî<sup>4</sup> (ö. 1131 [?]), Mu'izzî<sup>5</sup> (ö. 1124-1127 arası), Ömer Hayyam<sup>6</sup> (ö. 1132 [?]) gibi söz üstadları bu dönemde yetişmiştir. Şiir dilinin Farsça olması ve döneme ait eserlerin Fars edebiyatına dahil edilmesi sebebiyle Türk araştırmacılar alana -yeteri kadar- teveccüh göstermemektedir. Halbuki dil Farsça olsa da şiirlerin muhtevası, imgeleri, mazmunları Türk yaşayışı ve zevkenden haber vermektedir.

Bu duruma benzer bir şekilde Büyük Selçuklu ve sonrasında ortaya çıkan Atabeylikler döneminde çeşitli Fars şehirlerinde üretilmiş çiniler bugün sanat tarihçileri tarafından *Fars Çinisi* olarak adlandırılmaktadır. Çinilerin üretildiği şehirler ve ustaların Fars olduğu muhakkaksa da çiniler üzerindeki insan figürleri *badem gözlü*, *ay yüzlü Türk* tipinde olup at üzerinde ok atarken, bağdaş kurmuş (*Türk oturuşu* da denilmektedir) vaziyette, saçları örgülü ve iki yana salınmış şekilde resmedilmişlerdir. Makalemizde ayrıntısını vereceğimiz bu çini mamuller esasında takdim edildikleri Türk sultanlarının, vezir ve meliklerinin günlük yaşayışından izler taşımaktadır.

Büyük Selçuklu Devleti 1157 yılında Sultan Sencer'in vefatıyla dağılmış olsa da 13.- 14. yüzyılda üretilen çiniler üzerinde hala Selçuklu estetiği hakimdir. Bazı sanat tarihçileri sanat eserleri üzerindeki bu etkinin 1220 yılına kadar sürdüğünü dolayısıyla bu yıla kadar olan eserlerin Büyük Selçuklu sanatı içinde değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmektedir.<sup>7</sup> Makalemizde

1 Muhammad Awfî, *Lubabu'l-Albab II*, nşr. Edward G. Browne (Londra, 1903), 69.

2 *Sebk-i Horasanî* ve *sebk-i Irakî* için bkz. Sadık Armutlu, *Büyük Selçuklu Şiiri* (İstanbul, 2021), 23-30.

3 Abdülkadir Karahan, “Evhadüddin Enverî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XI (İstanbul, 1995), 267-268.

4 Saime İnal Savi, “Senâî”, *DİA*, c. XXXVI (İstanbul, 2009), 502-503.

5 Adnan Karaismailoğlu, “Muizzî”, *DİA*, c. XXXI (Ankara, 2020), 98-99.

6 Hicabi Kırılgaç, “Ömer Hayyâm”, *DİA*, c. XXXIV (İstanbul, 2007), 68-70.

7 Konuya dair *Saray ve Kozmos: Selçukluların Muhteşem Çağı* isimli sergi kataloğunun editörlerinden Sheila R.

kullandığımız çini örneklerinin Selçuklu ile bağıntısının sebebi bu tasnife dayanmaktadır.

Büyük Selçuklu'nun şiiri himayesinin sonucu olarak çini sanatında üretilen mamuller üzerine rubailer nakşedilmeye başlanmıştır. Söz sanatı ile çini sanatının iç içe geçtiği 13. ve 14. yüzyıl Kâşân çinileri emsallerinin içinde en güzeldir.

### Çiniye isim veren şehir: Kâşân

Kâşân, İran'ın İsfahan eyaletinde yer alan çinileriyle ünlü tarihi bir şehirdir.<sup>8</sup> En güzel çini örneklerini 1170-1220 yılları arasında imal eden şehirde 13. asrın sonları ve 14. asrın başına kadar üretim devam etmiştir.<sup>9</sup> Ünlü Arap seyyah Yâkût el-Hamevî<sup>10</sup> (ö. 1229) *Mu'cemü'l-büldân* adlı eserinde “kendi zamanında buranın başka yerlere satılan güzel yeşil renkli kâseleriyle tanındığını”<sup>11</sup> yazmıştır. *Kâşân'a mensup, Kâşânlı*<sup>12</sup> anlamına da gelen *kâşî* kelimesi Kubbealtı Lugat'ında “ilk olarak İran'ın Kâşân şehrinde yapıldığı için bu isimle anılan, pişmiş kilden sırlanmış tabak, çanak, duvar kaplaması ve her türlü mâmûlât”<sup>13</sup> olarak tanımlanmaktadır.<sup>14</sup> Osmanlı döneminde kullanılan *kâşî* kelimesi zamanla yerini *çini* kelimesine terketmiş, pişmiş kilden mamul bu ürünler *çini* olarak anılmaya başlanmıştır.

Kâşân şehrinde 13. ve 14. yüzyılın ilk çeyreğinde üretilen çiniler, farklı dönemlerde yapılan arkeolojik kazılar sonucu peyderpey gün yüzüne çıkarılmış ve dünyanın çeşitli yerlerindeki müzelere dağılmıştır. Müzelerin bazıları bu dönemde üretilen çinileri *Selçuk Hanedanlığı* kategorisine dahil etmektedir.<sup>15</sup> Bu sınıflandırmanın sebebi, Büyük Selçuklu Devleti'nin -1157 yılında Sultan Sencer'in vefatıyla dağılmış olmasına rağmen- topraklarında ortaya çıkan Türk devletlerinin/atabeyliklerinin bir müddet daha aynı kültürel/sanatsal zevki devam ettirmiş olmalarıdır. Kâşân şehri Büyük Selçuklular'ın dağılmasının akabinde Irak Selçuklularının<sup>16</sup> (1118-1194) sonrasında İldenizliler'in (Azerbaycan Atabeyleri)<sup>17</sup> (1148-1225) ve Harzemşahlar'ın<sup>18</sup> (1097-1231) hakimiyetine girmiştir.

Canby'nin yazdığı sunuş yazısına bkz. *Saray ve Kozmos: Selçukluların Muhteşem Çağı*, çev. Erdem Gökyaran (İstanbul, 2022).

- 8 Şehrin tarihine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Mehrdad Amanat, “Kashan: History to the Pahlavi Period”, *Encyclopaedia Iranica*. Erişim Tarihi 9 Kasım 2022. <http://www.iranicaonline.org/articles/temp-kashan-history>
- 9 Margaret S. Grave, “Kashan Ware”, *Encyclopaedia Iranica*. Erişim Tarihi: 1 Kasım 2022. <https://www.iranicaonline.org/articles/kashan-vii-kashan-ware>.
- 10 Casim Avcı, “Yâkût el-Hamevî”, *DİA*, c. XLIII (İstanbul, 2013), 288-291.
- 11 Rıza Kurtuluş, “Kâşân”, *DİA*, c. XXV (Ankara, 2022), 3.
- 12 Mütercim Âsım Efendi, *Burhân-ı Katı*, haz. Mürsel Öztürk-Derya Örs (İstanbul, 2009), 404.
- 13 “kâşî” Erişim Tarihi 15 Ekim 2022. <http://lugatim.com/s/ka%C5%9Fi>.
- 14 Kâşî kelimesine dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. C. Adle, “Kâshî”, *The Encyclopaedia of Islam*, c. IV (Leiden, 1997), 701-702.
- 15 Örneğin Boston Güzel Sanatlar Müzesi'ndeki yıldız formundaki bir çini 1200-1220 yılına tarihlendirilmiş, “Selçuk Hanedanlığı” olarak tasnif edilmiştir. Bkz. <https://collections.mfa.org/objects/9028/star-tile-with-eight-figures?ctx=677b1175-4aa4-4aba-a46f-39ccc16aaba3&idx=18>. Erişim Tarihi 15 Ekim 2022.
- 16 Faruk Sümer, “Irak Selçukluları”, *DİA*, c. XXXVI (İstanbul, 2009), 387.
- 17 Gülay Öğün Bezer, “İldenizliler”, *DİA*, c. XXII (Ankara, 2020), 82-84.
- 18 Aydın Taneri, “Hârizmşahlar”, *DİA*, c. XVI (İstanbul, 1997), 228-231.

Türk sultanlarının/beylerinin hakimiyeti süresinde Kâşân'da Türk zevkini yansıtan kâşiler üretilmiştir. Kalite ve teknik açısından *lüks eşya* olarak değerlendirilen<sup>19</sup> Kâşân mamullerinin içinde evâni denilen sürahi, maşraba, kase, tabak gibi gereçlerin yanında duvar süslemelerinde kullanılan yıldız ve haç biçimli çiniler de mevcuttur. Çeşitli tekniklerde üretilen bu kâşilerin üzerini genellikle *ay yüzlü*, *badem gözlü* insan figürleri süslemektedir. Kadın ya da erkek bu figürler genellikle Türk usulü bağdaş kurmuş<sup>20</sup> vaziyette, at üzerinde, ok atarken, çalgı çalarken, bahçe ve havuz seyrinde resmedilmişlerdir. Figürlerin kıyafetleri arabesk motiflerle bezenmiştir. Kimi örneklerde kollarda *traz* denilen kol bantları mevcuttur. Kadın erkek farketmeksizin baş kısmı hâre içinde resmedilen bu figürler, börk benzeri bir başlık giymektedir. Saçlar mutlaka uzundur ve başın iki yanına -genellikle örgülü olarak- salınmış vaziyettedir. Dikkat çeken bir diğer unsur merkezi bir ağaç etrafına toplanmış insanlar ve küçük bir süs havuzu içindeki balık motifidir.<sup>21</sup>

Bu dönemde görülen diğer tasvirler geyik, ördek, keklük, tazı, tavşan, inek, deve gibi çeşitli hayvanlara ya da simurg, siren, sfenks gibi mitolojik karakterlere ait figürlerdir.<sup>22</sup>

Kâşân'da üretilen çini mamullerin bir diğer özelliği, çoğunlukla üzerinde Arapça ve Farsça yazılar/manzumeler bulundurmasıdır. Sürahilerin ve maşrabaların ağız kısmına ve gövdesine<sup>23</sup>, tabak ve kaselerin iç-dış etrafına bordür olarak Arapça iyi dilekler, Farsça rubailer yazılmıştır.<sup>24</sup> Kutsal mekanları tezyin etmek amacıyla üretilen sekiz kollu yıldız ve haç desenli çinilerin kollarına ise Kur'an-ı Kerim'den kısa sureler ya da çeşitli ayetler nakşedilmiştir. Bunun en tipik örneği İran'ın Veramin şehrinde bulunan İmam Yahyazâde Türbesi'nin (yağmalanan) çinileridir.<sup>25</sup> Metropolitan Güzel Sanatlar Müzesi'nde bulunan -türbeye ait çinilerden müteşekkil- bir panoda (Resim 1) sekiz kollu yıldız çinilerden birine İhlâs ve Nâs suresi<sup>26</sup> bir diğerine Ayete'l-kürsi<sup>27</sup> yazılmıştır. Bazılarında ise Farsça şiirler mevcuttur.

19 Oliver Watson, *Persian Lustre Ware* (Londra, 1985), 19.

20 Türk oturuşunun ikonografisine dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. Emel Esin, "Bağdaş ve Çökmek: Türk Töresinde İki Oturuş Şeklinin Kâdim İkonografisi", *Sanat Tarihi Araştırmaları III (Ayrı Baskı)*, (İstanbul, 1970).

21 Selçuklu çinilerindeki resimlerin mistik yorumuna dair şu çalışmaya bkz. Nikoo Shojanoori, "Mysticism in handicrafts. Case study: Seljuk Era Pottery", *Revista De La Universidad Zulia*, 9/25 (2018): 118-138.

22 Buraya kadar ana karakterini özetlemeye çalıştığımız Selçuklu figürleriyle bezeli Kâşân çinileri, dünyanın çeşitli müzelerine dağılmıştır. Bu çinilerden derli toplu örnekler görmek için şu kataloğa bkz. *Saray ve Kozmos: Selçukluların Muhteşem Çağı*, çev. Erdem Gökyaran, (İstanbul, 2022).

Ayrıca Kâşân'da lüster tekniği ile üretilen çiniler üzerindeki figürlerin karakteristiğine dair bkz. Richard Ettinghausen, "Evidence for the Identification of Kâshân Pottery", *Ars Islamica*, III/1 (1936): 44-75.

23 Victoria ve Albert Müzesi'nde bulunan sürahi ve maşraba güzel bir örnek teşkil etmektedir. Erişim Tarihi 9 Kasım 2022. <https://collections.vam.ac.uk/item/O340244/tankard-unknown/>, <https://collections.vam.ac.uk/item/O86024/bottle-unknown/>

24 Bu makalede bahsedilen stile uygun birçok örnek olduğu için başka misaller verilmeye lüzum görülmemiştir.

25 Çinilerin zaman içinde nasıl yağlamadığına dair bkz. Keelan Overton-Kimia Maleki, "The Emamzadeh Yahya at Varamin: A Present History of a Living Shrine, 2018-20", *Journal of Material Cultures in the Muslim World*, 1 (2020): 120-149.

26 Çininin detayı için bkz. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/445276>. Erişim Tarihi 9 Kasım 2022.

27 Çininin detayı için bkz. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/450429>. Erişim Tarihi: 9 Kasım 2022.

XIII.-XIV. yüzyıllar boyunca Kâşân'da üretilen kâşiler/çiniler üzerinde mevcut bulunan Farsça rubai ve gazeller ise dönemin şiir zevki hakkında bizlere yeni fikirler vermektedir.



Resim 1. Bitki ve hayvan motifleriyle bezeli çini pano, 13. Yüzyıl, The Metropolitan Museum of Art. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/444459>

### Büyük Selçuklular döneminde şiir

Büyük Selçuklular Türkistan'dan İran'a uzanan, farklı din ve kültürlerin birarada yaşadığı geniş bir coğrafyada hüküm sürmüşlerdir. Fethettikleri bölgelerden devraldıkları kültürel ve sanatsal mirası himâye etmekle kalmamış kendi zevkleri doğrultusunda şekillendirmeyi başarmışlardır.

Ünlü Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün (ö. 1092) Nizâmiye Medreseleri'ni kurması sadece ilmi alanda değil kültürel ve edebî sahada da gelişme kaydedilmesini sağlamıştır. Osman Turan, Sultan Sencer zamanında Merv şehrinin kütüphanelerle memlû olduğu, bazı kütüphanelerde toplamda 12000 cilt kitabın mevcut olduğu, çoğundan rehinsiz kitap alınabildiğini yazmaktadır. Yine devamla kervansaraylarda kütüphane kurulması, yolcular için satranç takımları bulundurulması bu döneme has uygulamalardır. Cami, medrese ve kütüphaneler bir manzume oluşturacak şekilde beraber inşa edilmiş, kitap çarşıları/sahaflar ve kağıt, kalem, mürekkep satan dükkanlar bu yapıların yakınında yer almış ve böylece şehrin kültür merkezini oluşturmuşlardır.<sup>28</sup>

Edebiyat alanında sultan, melik, emir ve vezirlerin şiire duyduğu merak dönemin çeşitli kaynaklarında zikredilmektedir. Nizâmî-i Arûzî (ö. 1157 [?]) *Çehâr Makâle* adlı eserinde âl-i Selçuk'un şiire düşkünlüğünden bahseder.<sup>29</sup> Sultan Tuğrul (ö. 1063) ve Alp Aslan (ö. 1072) zamanında herhangi bir şairin himaye gördüğüne dair bir bilgi olmasa da Berkayaruk (ö. 1104), Muhammed Tapar (ö. 1118) ve Sencer (ö. 1157) döneminde çeşitli şairler saraydan iltifat görmüş

28 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti* (İstanbul, 2022), 330- 331.

29 Nizâmî-i Semerkandî, *Çehâr Makâle*, tsh. Muhammed Kazvinî (Tahran, 1328), 68.



ve himaye edilmiştir. Buna mukabil hükümdarlara övgü dolu kasideler ve rubailer takdim edilmiş, çeşitli ilimlerde yazılan kitaplar kendilerine ithaf olunmuştur.<sup>30</sup> Çeşitli mecmualarda Büyük Selçuklu sultanlarına izafe edilen edilen Farsça rubailer sultanların da şiir yazdığı izlenimini vermektedir.<sup>31</sup> Melikşah (ö. 1092) döneminin ünlü şairi Mu'izzî (ö. 1124-1127 arası) mahlasını sultanın *Muizzü'd-dünyâ ve 'd-dîn* lakabından almış<sup>32</sup> ve hükümdarın huzurunda bedâheten söylediği bir rubai ile melikü'ş-şu'arâlîğe tayin edilmiştir.<sup>33</sup> Sencer zamanında ise yıldızı parlayan Enverî (ö. 1189 [?]) genç yaşında sultanın şairleri arasına katılmış dönemin en meşhur kaside üstadlarından biri olmuştur.<sup>34</sup>

Büyük Selçuklu sultanlarının şiir ve edebiyata olan ilgisine dair birçok çalışma mevcuttur.<sup>35</sup> Selçuklular'ın edebiyat dili olarak neden Farsçayı kullandığı, şiirlerin konusunu teşkil eden Türk yaşayışı ve dünya görüşü, dönem şairlerinin mensub olduğu *sebk-i Irakî* üslubu gibi konular bahsedilen çalışmalarda tartışılmıştır.

Makalemizde Büyük Selçuklu hükümdarlarının şiirle olan münasebetine kısaca değinilmiştir. Bahsetmek istediğimiz asıl konu ise Selçuklu toplumunun şiire bakışıyla beraber şiirin çini sanatı içinde kendine açtığı yerdir.

### Rubainin zaferi

Büyük Selçuklu topraklarında yaşayan şairlerin biyografilerinin verildiği kaynaklarda irticalen rubai söyleyebilmenin şairin kemaline delalet ettiğine dair çeşitli rivayetler mevcuttur. Melikşah maiyetiyle beraber iken bayram ayı hilalini ilk gören kendisi olmuş ve Mu'izzî'den hemen ayı tavsif eden bir şiir yazmasını istemiştir. Mu'izzî'nin orada okuduğu şu rubai çok beğenilmiş ve melikü'ş-şu'arâlîğe yükseltilmiştir:

یا ابروی آن طرفه نگاری گویی      ای ماه کمان شهر یاری گویی  
در گوش سپهر گوشواری گویی      نعلی زده از زر عیاری گویی

“*Ey ay, sen padişahın soyuna benziyorsun yahut da işveler eden o güzellik kaşlarına. Gûya sen altından yapılmış bir nalsın, sen, sanki feleğin kulağında küpesin.*”<sup>36</sup>

30 Şehrâm Âzâdyân ve Hamîd Rızâ Hekîmî'nin makalesi bu konuyu etraflıca ele almaktadır: “Selçuklular ve Fars Edebiyatını Himayesi”, çev. Çetin Kaska, *MUTAD*, VII/2 (2020): 507-522.

31 Osman G. Özgüdenli, çeşitli mecmualardaki Selçuklu sultan ve şehzadelerine atfedilen şiirleri bir makale ile neşretmiştir. Bkz. “Büyük Selçuklu Sultanlarına Ait Farsça Şiirler”. *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. I/2 (2014): 39-67.

32 Adnan Karaismailoğlu, “Selçuklu Devletinin Edebî Faaliyetlerdeki Etkinliği”, *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler*, I (Konya, 2001), 454.

33 Devletşah, *Devletşah Tezkiresi*, çev. Necati Lugal (İstanbul, 1977), 94.

34 Karaismailoğlu, “Selçuklu Devletinin Edebî Faaliyetlerdeki Etkinliği”, 454.

35 Bkz. Adnan Karaismailoğlu, “Selçuklu Sarayında Şiir ve Şair”, *V. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri (25-26 Nisan 1995)*, 133-139., “Selçuklu Devri Şiiri ve Şair Mu'izzî”, *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce (19-21 Ekim 2011 Konya)*, IV: 71-78.; Ahmet Kartal, *Şiraz'dan İstanbul'a Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 2010.; Bedî'ullah Debîrî Nejdâ, “Selçuklular Devrinde Kültürel Durum”, çev. Mürsel Öztürk, *Erdem*, III/8 (1987): 479-490.

*Büyük Selçuklu Şiiri* isimli monografi ise Büyük Selçuklu dönemi şiir anlayışını birçok yönüyle ele alan mühim çalışmalardan biridir. Bkz. Sadık Armutlu, *Büyük Selçuklu Şiiri* (İstanbul, 2021).

36 Devletşah, *Devletşah Tezkiresi*, 94.

Rubai türünün en meşhur şairlerinden biri olan Mehsetî-i Gencevî<sup>37</sup>, Sultan Sencer'in meclisinde hazır bulunurken Sultan havanın nasıl olduğunu sormuş, dışarıda kar yağdığını gören Mehsetî irticalen şu rubaiyi söylemiştir:

شاها فلکت اسب سعادت زین کرد  
وز جمله خسروان تو را تحسین کرد  
تا در حرکت سمند زرین نعلت  
بر گل نهد پای زمین سیمین کرد

“*Ey padişah, felek senin için saadet atını hazırlamış ve bütün padişahlar arasında seni takdir etmiştir. Senin altın nallı atın, harekete geldiği vakitte, ayakları toprağa basmaması için yerleri gümüşle kaplamıştır.*”

Rubaiyi çok beğenen Sencer, Mehsetî'yi en yakın nedimlerinden biri kılmıştır.<sup>38</sup>

Armutlu, Selçuklu çağını rubai asrı olarak nitelendirmektedir.<sup>39</sup> Matematik, astronomi ve felsefe bilgini olan rubai üstadı Ömer Hayyam'ın (ö. 1132 [?]) bu dönemde yetişmesi ve rubaiyi zirveye taşıması pek de tesadüf değildir. Devletşah (ö. 1495 [?]), *Tezkiretü 'ş-şu 'arâ* isimli biyografik eserinde şairler ve onları himaye eden sultanların yaşamından sunduğu anekdotlarla rubainin hayatın içindeki yerini tespit etmemize yardımcı olmaktadır. Müellifin, Alparslan'ın oğlu Horasan valisi Şemdüdevle Toğan Şah'a intisap eden<sup>40</sup> Ezrakî-i Herevî'nin biyografisinde yer verdiği bir anı bu kabildendir. Tavla oynayan Toğan Şah *se şeş* gelmesini istiyorken zarlar *se yek* gelmiş; Toğan Şah'ın duruma üzüldüğünü farkedene şair Ezrakî hemen şu rubaiyi inşa etmiştir:

گر شاه شش خواست سه یک زخم افتاد  
تا ظن نبری که کعبتین داد نداد  
شش چون نگر نیست خشم حضرت شاه  
از هیبت شاه روی بر خاک نهاد

“*Eğer şah, se şeş isteyip se yek geldiye, o, zannetmesin ki zar emrine itaat etmedi. Şeş, şah hazretlerinin gözlerine baktığı zaman şahın heybetinden yüzünü toprağa koydu. (Yani se yek geldi.)*”<sup>41</sup>

Reşidüddin Vatvât (ö. 1177) Harzemşah Atsız'a (ö. 1156) yıllarca hizmet etmiş bir şair ve münşidir. Atsız'ın yerine gelen oğlu İlarşan (ö. 1172) meşhur şairi görmek isteyince beli bükük, zayıf bir pir olan şair sedye ile İlarşan'ın huzuruna çıkmış ve yeni sultanı görünce hemen şu rubaiyi okumuştur:

جدت ورق زمانه از ظلم بیشست  
عدل پدرت شکستی کرد درست  
ای بر تو قبای سلطنت آمده چیست  
هان تا چه کنی که نوبت دولت تست

“*Büyük baban günlerin sahifesinden zulmü silmiş, babanın adaleti de dünyanın bozukluğunu göstermiştir. Ey saltanat libâsı vücuduna pek yakışan, şimdi saltanat devleti sana gelmiştir. Sen de ne yapacağını düşün.*”<sup>42</sup>

37 Parvana Bayram, “Mehsetî Gencevî”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim Tarihi 28 Ekim 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/mehseti-gencevi-menice>.

38 Devletşah, *Devletşah Tezkiresi*, 104.

39 Sadık Armutlu, *Büyük Selçuklu Şiiri* (İstanbul, 2021), 64.

40 Naci Tokmak, “Ezrakî-i Herevî”, *DİA*, c. XII (İstanbul, 1995), 69-70.

41 Devletşah, *Devletşah Tezkiresi*, 113.

42 Devletşah, *Devletşah Tezkiresi*, 132.

Sultan Sencer kendisine isyan eden Atsız'ı yakalamak için Hezâresb Kalesi'ni kuşattığında yanında şair Enveri'nin de olduğu nakledilmektedir. Öyle ki şairin yazdığı bir rubai okla içeri fırlatılmış; Atsız'la beraber bulunan Reşîdüddin Vatvât bu rubaiye bir beyitle karşılık vermiştir. Çok sevdiği Atsız vefat ettiğinde tabutun başında ağlayan Reşîdüddin duyduğu hüznü bir yine rubai ile anlatmıştır.<sup>43</sup>

Selçuklu şairleri sadece dört mısradan oluşan rubaiye hayatın tüm duygularını sığdırmayı başarmışlardır. Savaş, barış, ölüm, eğlence gibi durumlarda hâle mutabık olacak şekilde, kolaylıkla rubai inşa edebildiklerini yukarıdaki örneklerle izah etmeye çalıştık. İlginç olan ise sadece bürokratların ve seçkin tabakanın değil, çini ustalarının da rubaiye teveccüh göstermesidir. Büyük Selçuklu dağıldıktan sonra bile rubainin yıldızı parlamaya devam etmiştir. Büyük Selçuklu ve Atabeylikler döneminde Kâşân'da üretilen sekiz kollu yıldız çini ve evâniler üzerine rubailer yazılmış ve bu uygulama uzun bir müddet -İlhanlılar dönemi dahil olmak üzere- devam etmiştir. Bazı örneklerde ise Firdevsî'nin (ö. 1020 [?]) *Şâhnâme*'sinden alınmış iki beyit ya da meşhur bir şaire ait gazelin iki beyti nakşedilmiştir. Rubai dışındaki nazım şekillerinden alınan mısraların da rubai hacminde olmasına özen gösterilmiştir.

Çini ustalarının ürettikleri çinileri rubai yazarak tezyin etmelerinin sebebine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bu meseleye benzer olarak çini mamuller üzerine yazılan şiirleri ustanın mı müşterinin mi seçtiği, ustaların şiirleri hangi vasıta ile elde ettikleri gibi sorular hâlâ cevapsızdır. Kâşân'da lüster tekniği ile üretilen çini mamulleri inceleyip tahlil eden sanat tarihçisi Watson, çiniler üzerine yazılan pasajlar için şu değerlendirmelerde bulunur: Bir motifi çevreleyen dairesel bordüre kufi ya da nesih hattı ile yazılmış metinler aynı zamanda süsleme unsurudur.<sup>44</sup> Çiniler üzerinde rubai ve bazı epik metinlerden alıntılar olmak üzere iki tip manzume bulunur. Rubailer genellikle aşk açısından bahseder. Bu manzumleri inşa edenler ya o dönemin şairleridir veyahut çini ustalarının bizzat kendisidir. Ünlü çini ustası Ebû Zeyd el-Kâşânî<sup>45</sup> (ö. 1219'dan sonra) bunun en tipik örneğidir.<sup>46</sup> Çini üzerine yazılan metin ile figürler birbiri ile pek de alakalı değildir; yazılan metin figürü yorumlamaya el vermez.<sup>47</sup>

Rubai yazmış olmanın prestijinden mahrum olmak istemeyen çini ustaları inşa ettikleri manzumeleri kendi elleri ile yoğurdıkları ve tezyin ettikleri çiniler üzerine yazmışlardır. Bu manzumeler edebi açıdan pek başarılı olmasa da şiirin çeşitli sınıflar üzerindeki hakimiyetini göstermesi açısından ehemmiyet taşır. Kutsal mekanları süsleyen yıldız çinilere ve günlük hayatta kullanılan evâni üzerine yazılan bu manzumeler bize şiirin -mecazen değil- hakikaten hayatın merkezinde yer aldığını göstermektedir. Muhataplarının yer yer karmaşık olabilen bu

43 Devletşah, *Devletşah Tezkiresi*, 133-134.

44 Oliver Watson, *Persian Lustre Ware* (Londra, 1985), 93.

45 Hayatına dair bkz. Sheila S. Blair, "A Brief Biography of Abu Zayd", *Muqarnas- Frontiers of Islamic Art and Architecture: Essays in Celebration of Oleg Grabar's Eightieth Birthday (2008)*, c. 25 (2008): 155-176.; Oliver Watson, "Abū Zayd b. Moḥammad Kāšānī" *Encyclopaedia Iranica*. Erişim Tarihi 20 Ekim 2022. <http://www.iranicaonline.org/articles/abu-zayd-kasani-noted-lusterware-potter>.

46 Resim 5 üzerindeki rubai Ebû Zeyd el-Kâşânî'ye aittir.

47 Watson, *Persian Lustre Ware*, 151-153.

yazıları ne ölçüde okuyabildiklerine dair bir bilgimiz olmasa da rubainin ete kemiğe büründüğü bir gerçektir.

### 13.-14. yüzyıl Kâşân çinilerinden örnekler



Resim 2. Sekiz kollu yıldız formunda geyik figürlü çini, 13-14. yüzyıl, Brooklyn Müzesi. <https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/124890>

Çininin etrafına (Resim 2) iki farklı rubai yazılmıştır. Bunlardan anonim olan ilki şudur:

اي رأي تو صحراي أمل پيمودن  
تا چند بر آفتاب گل اندودن  
گر در دهن شیر شوي بهر طمع  
آخر نه شکار گور خواهي بودن<sup>48</sup>

“Ey emel sahrasında yol alan! Ne zamana kadar süreceksün güneşi balçıkla sıvaman? Açgözlülüğün yüzünden aslanın ağzına girecek olursan sonunda mezara yem olmayacak mısın!?”

İkincisi ünlü mutasavvıf Evhadüddîn-i Kirmânî’ye<sup>49</sup> (ö. 1238) aittir:

اي روي تو از لطافت آيينه روح  
خواهم که قدمهای خیالت بصبح  
در دیده کشم ولي از تیر مژه ام  
ترسم که شود پای خیالت مجروح<sup>50</sup>

48 İranlı epigraf Abdollah Ghouchani şairi belli olmayan bu rubainin İran’ın meşhur antik kentlerinden biri olan Taht-ı Süleyman’dan çıkarılan farklı çiniler üzerinde de mevcut olduğu bilgisini vermektedir. Abdollah Ghouchani, *Persian Poetry on the Takht-i Sulaymân* (Tahran, 1371), 92.

49 Hayatı ve eserleri için bkz. Nihat Azamat, “Evhadüddîn-i Kirmânî”, *DIA*, c. XI (İstanbul, 1995), 518-520.

50 <https://ganjoor.net/ouhad/robaee/elhaghi/sh29>. Bu rubai aynı zamanda Zâhir Faryabi’ye de atfedilmektedir. Bkz. <https://ganjoor.net/zahir/robaeez-zahir/sh100>. Erişim Tarihi 10 Ekim 2022.

“Ey yüzünün güzelliği ruhun aynası olan! İsterim ki bir sabah içkisiyle gözüme (sürme gibi) çekeyim hayalinin adımlarını; ama kirpiğimin okları ayağını incitir diye korkarım.”



Resim 3. Sekiz kollu yıldız formunda av hayvanları ile bezeli çini, 14. yüzyıl, The Metropolitan Museum of Art. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/452295>

Çini üzerindeki (Resim 3) rubailer Baba Efdal olarak da bilinen İranlı filozof ve şair Efdalüddîn-i Kâşânî'ye<sup>51</sup> (ö. 1268 [?]) aittir:

در جستن جام جم جهان پیمودم  
روزی ننشستم و شبی نغنودم  
ز استاد چو وصف جام جم پرسیدم  
آن جام جهان نمای جم، من بودم<sup>52</sup>

“Câm-ı Cem’i bulmak için dünyayı gezdim; gündüzleri dinlenmeksizin, geceleri uyumaksızın (aradım). Üstada câm-ı Cem’in vasfını sorduğumda o Cem’in câm-ı cihannümâsının ben olduğumu anladım.”

در جستن جام جم ز کوته نظری  
هر لحظه گمانی نه به تحقیق بری  
رو دیده به دست آر که هر ذره خاک  
جامیست جهان نما، چون در نگری<sup>53</sup>

51 H. Ahmet Sevgi, “Efdalüddîn-i Kâşânî”, *DİA*, c. X (İstanbul, 1994), 453-455.

52 <https://ganjoor.net/babaafzal/robba/sh120>. Erişim Tarihi 15 Ekim 2022.

53 <https://ganjoor.net/babaafzal/robba/sh169>. Erişim Tarihi 15 Ekim 2022.

“Câm-ı Cem’i ararken dar görüşlü olduğun için her an araştırmaktan usanmadın zannediyorsun. Git bakmayı öğren; zira doğru baktığın sürece toprağın her zerresi bir câm-ı cihannümâdır.”



Resim 4. Sekiz kollu yıldız formunda simurg desenli çini, 13. yüzyıl sonu, Brooklyn Müzesi. <https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/124891>

Bu çinide (Resim 4) görülen ilk rubai Evhadüddîn-i Kirmânî’nindir:

تا در نرسد وعده هر کار که هست  
سودت نکند یاری هر یار که هست  
تقدیر به هر قضاء ناچار که هست  
در خواب کند هر دل بیدار که هست<sup>54</sup>

“Bir işin vadesi gelmedikçe dostların yardımı kâr etmez. Kaçınılmaz olan kazânın takdiri her uyanık gönlü uyutur.”<sup>55</sup>

Devam eden iki mısra şair Mücîrüddîn-i Beylekânî’nin<sup>56</sup> (ö. 1190) bir gazelinden alınmıştır:

جهان و کار جهان سراسر همه بادیست  
خنک دلی که ز [بند] زمانه آزادست  
ثبات نیست جهان را بناخوشی و خوشی  
که عهد او بیوفا<sup>57</sup>

54 <https://ganjoor.net/ouhad/robaee/bab1/sh212>. Erişim Tarihi 15 Ekim 2022.

55 Mehmet Kanar, *Rubâiler: Evhadüddîn-i Kirmânî* (İstanbul, 1999), 141.

56 Rıza Kurtuluş, “Mücîrüddîn-i Beylekânî”, *DİA*, c. XXX (İstanbul, 2020), 451.

57 Mısra yarım bırakılmıştır. <https://ganjoor.net/beylaghani/divan/shakva/sh7>. Erişim Tarihi 15 Ekim 2022.



“Dünya ve dünyanın işi tamamen boştur. Asıl mutlu gönül zamanenin bendinden azad olandır. Cihanda mutluluk da mutsuzluk da devamlı değildir; zira o ahde vefasızdır.”



Resim 5. Figürlü kase, 1204, The David Collection.

<https://www.davidmus.dk/en/collections/islamic/dynasties/seljuks/art/45-2001>

Resim 5’te görülen ve 1204 yılında imal edilmiş olan kase ünlü çini ustası Ebû Zeyd el-Kâşânî’nin elinden çıkmıştır. Çini üzerindeki rubai ona aittir:

ای در تو ندیده هیچ کس رنگ وفا  
طعب تو نگرده هرگز آهنک وفا  
چندان کس بهر ترازویت بر سنج  
نبود ..... سنگ وفا<sup>58</sup>

“Ey kimsenin kendisinden vefa görmediği sevgili! Senin tabiatın hiç bir zaman vefa göstermeye meyletmedi. Terazine bir ağırlık katacak olsam; senin vefa taşın....”

İlgili rubaiyi Firdevsî’nin<sup>59</sup> (ö. 1020 [?]) *Şâhnâme*<sup>60</sup> adlı eserinden alınmış bir beyit takip etmektedir:

خور هرچ داری منه بازیس  
تو رنجی چرا ماند باید به کس<sup>61</sup>

58 Mısranın olduğu kısım tahribata uğradığı için bazı kelimeler okunamamaktadır.

59 Kanar, “Firdevsî”, *DİA*, c. XIII (İstanbul, 1996), 125-127.

60 Kanar, “Şâhnâme”, *DİA*, c. XXXVIII (İstanbul, 2010), 289-290.

61 <https://ganjoor.net/ferdousi/shahname/eskandar/sh18>. Erişim Tarihi 20 Ekim 2022.

“Elinde her ne varsa harca; geri koyma. Sen sıkıntıyla elde edeceksin sonra bir başkasına mı kalacak!?”



Resim 6. Figürlü kase, 13. yüzyıl başları, Brooklyn Müzesi.  
<https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/125958>

Resim 6’da görülen kase­nin dış kısmındaki dairevi bordürde Mevlânâ’nın<sup>62</sup> (ö. 1273) *Dîvân-ı Kebîr*’inden<sup>63</sup> alınmış bir gazel mevcuttur:

ای ظریف جهان سلام علیک ان دائی و صحتی ببیدیک  
 گر به خدمت نمی رسم به بدن انما الروح و الفؤاد لدیک  
 داروی درد بنده چیست بگو قبله لو رزقت من شفقتیک  
 .....  
 از تو آیم بر تو هم به نفیر آه المستغاث منک الیک<sup>64</sup>

“A dünya güzeli, a âlemin nazenini, esenlik sana. Derdim de elinde senin, dermanım da. Tapına bedenimle gelemiyorsam da can da seninle, gönül de. Bu kulun derdinin dermanı nedir? Söyle. Lûtfedersen, dudaklarından bir öpücük. Senden geliyoruz, gene sana kaçmada, sana varmadayız; medet, medet senden sana.”<sup>65</sup>

62 Reşat Öngören, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”, *DİA*, c. XXIX (Ankara, 2004), 441-448.

63 Tahsin Yazıcı, “Dîvân-ı Kebîr”, *DİA*, c. IX (İstanbul, 1994), 432-433.

64 Silindiği için bir beyit okunamamaktadır. Gazel için bkz. <https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh1323>. Erişim Tarihi 20 Ekim 2022.

65 Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdül­baki Gölpınarlı (İstanbul, 2020), V: 198.



Bu gazel, Mevlânâ ve eserleri üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan İranlı âlim Bedüzzaman Fûrûzanfer'in neşrettiği *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*'de 1323 numara ile yer almaktadır.<sup>66</sup> Ancak 1210 tarihinde Kâşân'da üretilmiş bir tabak üzerinde (Resim 7) aynı gazel -bazı mısralar tahrir olmuşsa da- mevcuttur. Sanat tarihçisi Grace D. Guest ve Richard Ettinghausen bahsedilen tabak üzerindeki figürleri tahlil ederek Farsça ve Arapça yazıları okumuş, neşretmişlerdir.<sup>67</sup> Tabağın iç kısmında mevcut bulunan manzume şöyledir:

ای ظریف جهان .....  
 .....  
 .....  
 [1]نما الروح والوَاد لَدِيك  
 داروی درد بنده چيست بگو  
 قبلنا لو رزقت من شفيتك  
 گربه يك روز صيد خود را گفت<sup>68</sup>  
 قم صحيحاً هناك ذاك عليك  
 از تو آيم بر تو هم بغفان  
 آه و المستعائث منك اليك<sup>69</sup>

“*A dünya güzeli, a âlemin nazenini..... Can da seninle, gönül de. Bu kulun derdinin dermanı nedir? Söyle. Lûtfedersen, dudaklarından bir öpücük. Senden geliyoruz, gene sana kaçmada, sana varmadayız; medet, medet senden sana.*”<sup>70</sup>

Mevlânâ'nın doğum yılı 1207'dir.<sup>71</sup> Kendisine atfedilen gazel ise 1210 yılında imal edilmiş bir çini üzerinde mevcuttur. Mevlânâ'nın üç yaşında bu gazeli söylemesi mümkün olmadığından gazelin kendisine aidiyeti şüpheli duruma düşmektedir.

66 Mevlânâ Celâleddin Muhammed Mevlevî Rûmî, *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*, tsh. Bedüzzaman Fûrûzanfer (Tahran: Müesses-e İntişarat-ı Emir Kebir, 1376), 515.

67 Grace D. Guest-Richard Ettinghausen, “The Iconography of a Kâshân Luster Plate”, *Ars Orientalis*, 4 (1961): 25-64.

68 Bu ve takip eden mısra zâiddir; Fûrûzanfer ve Gölpinarlı'nın Mevlânâ divanı neşrinde yer almamaktadır.

69 Müzenin paylaştığı envanter fotoğrafından tabağın iç kısmındaki manzumeyi okumak mümkün olmadığı için gazel metnini Guest ve Ettinghausen'in makalesinden naklettik. Bkz. Guest-Ettinghausen, “The Iconography of a Kâshân Luster Plate”, 29.

70 Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, V:198.

71 Franklin Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı* (İstanbul, 2010), 78.



*Resim 7.* Figürlü tabak, 1210, Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery Collection. [https://www.si.edu/object/plate:fsg\\_F1941.11](https://www.si.edu/object/plate:fsg_F1941.11)



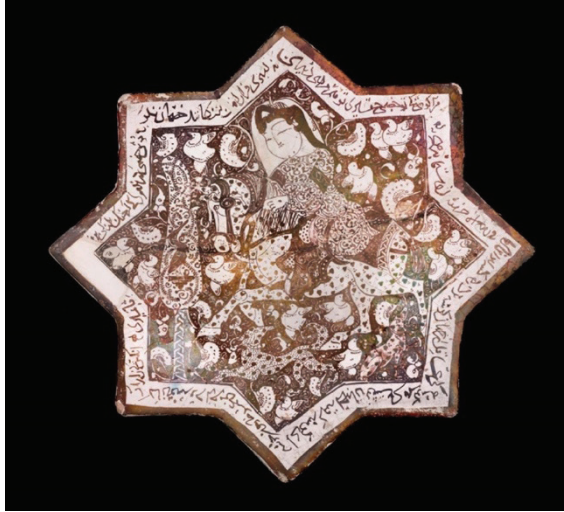
*Resim 8.* Müzisyen figürlü kase, 13. yüzyıl ortası, The Metropolitan Museum of Art. [https://www.metmuseum.org/art/collection/search/448672?where=Kashan&ao=on&ft=\\*&offset=0&rpp=20&pos=9](https://www.metmuseum.org/art/collection/search/448672?where=Kashan&ao=on&ft=*&offset=0&rpp=20&pos=9)

Resimde 8’de görülen tabakta müzisyenlerin etrafını saran dairevi bordüre Senâî’ye<sup>72</sup> (ö. 1131 [?]) ait bir gazelden beyitler yazılmıştır:

72 Saime İnal Savi, “Senâî”, *DİA*, c. XXXVI (İstanbul, 2009), 502-503.

ای من مه نو به روی تو دیده      و اندر تو ماه نو بخندیده  
تو نیز ز بیم خصم اندر من      از دور نگاه کرده دزدیده  
بنموده فلک مه نو و خود را      در زیر سیاه ابر پوشیده  
تو نیز مه چهارده بنمای      بردار ز روی زلف ژولیده  
کی باشد کی که در تو آویزم      چون در زر و سیم مرد نادیده  
تو روی مرا به ناخوان خسته      من دو لب تو به بوسه خابیده<sup>73</sup>

“Ey benim hilalim, yeni ay senin yüzünde aşıkardır! Öyle ki o sana bakıp gülümser. Bendeki düşmanlıktan korkarak uzaktan bana gizlice bakarsın. Gökyüzü kendisini ve hilali siyah bulut altına gizler. Sen ise yüzünün iki yanına asılmış duran dağınık zülüflerini kaldır ki cemalin ayın ondördü gibi ortaya çıksın. Altın ve gümüşü hiç görmemiş haris bir adam gibi sana ne zaman yaklaşacağım? Yüzümü tırnaklarınla incittin, iki dudağından buse ile tedavi et.”<sup>74</sup>



Resim 9. Sekiz kollu yıldız çini, 1211, Museum of Fine Arts Boston.

<https://collections.mfa.org/objects/8758/star-tile-with-prince-on-horseback?ctx=aa05a15b-cae3-4bac-8d12-1f91e25901fe&idx=34>

Çinide (Resim 9) Ebü'l-Ferec Rûnî'nin<sup>75</sup> (ö. 1107'den sonra) hicvîyâtından bir manzume mevcuttur:

73 Bozuk bir imla ile nakşedilmiş gazelin son beyti yazılmamıştır. <https://ganjoor.net/sanaec/divans/ghazal-sanaec/sh375>. Erişim Tarihi 20 Ekim 2022.

74 *Tırnaklar* anlamında kullanılan *nâhunân* kelimesi, aynı zamanda *nasır* anlamına da gelmektedir. Gazelin çevirisinde yardımlarını gördüğüm Prof. Dr. Necdet Tosun'a teşekkürlerimi sunarım.

75 Rıza Kurtuluş, “Rûnî”, *DİA*, c. XXXV (İstanbul, 2008), 245.

مرا گوئی که تو خصم حقیری      تو هم مرد دبیری نه امیری  
 فراوانت پلنگانند خصمان      مگر با موش خصمی در نگیری  
 که گر چنگ پلنگی در .....      تا بمیری<sup>76</sup> .....

“Benim nezdimde değersiz bir düşmansın. Zaten saray katibisin; emir değilsin. Senin dengin olan nice kaplanlar varken fareyi kendine düşman edinme. Eğer kaplan pençesi .....



Resim 10. Siren ve sfenkis figürlü delikli sürahi, 1215, The Metropolitan Museum of Art.

<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/448671>

Sürahinin (Resim 10) ağız kısmında Rükneddin Da'vidâr Kumnî'ye<sup>77</sup> (ö. 13.yy.) ait bir rubai mevcuttur:

من بی تو همان سر زده ام فارغ باش  
 همواره بهم بر زده ام فارغ باش  
 دست از تو بمهر دیگری از سر تو  
 بیزار شدم گر زده ام فارغ باش<sup>78</sup>

76 Tahrip olduğu için bazı kelimeler okunamamaktadır. Gazel için bkz. <https://ganjoor.net/rooni/divan/hajv/sh2>. Erişim Tarihi 26 Ekim 2022.

77 Hayatı için bkz. Türec Zeynivend-Leyla K. Sultânî, “The Reflection of Arabic Culture and Poetry in Rokn Al-Din Da'vidâr Qomi' Divan”, *Journal of Comparative Literature*, II/ 3 (Ekim 2012): 135-156.

78 Rükneddîn Da'vidâr Kumnî, *Dîvân*, tsh. Ali Muhaddis (Tahran: İntişârât-ı Emir Kebîr, 1365), 217.

“Ben sensiz baştan çıkmış bir kimse olurum; sen ise fâriğ ol. Dâima huzursuzum; sen fâriğ ol. Senin için senden başkasının dostluğuna sığındım. Her ne kadar yaralı olduğum için buna tevessül etmiş olsam da bîzarım; sen fâriğ ol.”



Resim 11-12. Lüster tekniğinde kase, 1210, Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg.  
[https://islamicart.museumwnf.org/database\\_item.php?id=object;EPM;de;Mus21;7;en](https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;EPM;de;Mus21;7;en)

Kasenin iç kısmındaki (Resim 11-12) dairevi koyu renk bordüre beyaz renkle yazılmış rubai Efdalüddîn-i Kâşânî'ye (ö.1268) aittir.<sup>79</sup>

ای دل تو ز هیچ خلق یاری مطلب  
وز شاخ برهنه سایه داری مطلب  
عزت ز قناعت است و خواری ز طمع  
با عزت خود بساز و خواری مطلب<sup>80</sup>

“Ey gönül halktan iyilik isteme. Çıplak daldan gölgelik isteme. İzzet kanaattendir ve rezalet tamahtan. Kendi izzetinle ol, rezillik isteme.”<sup>81</sup>

İlgili manzume Mustafa Feyzi ve arkadaşlarının tashih ederek neşrettiği Efdalüddîn-i Kâşânî dîvânında yer almaktadır.<sup>82</sup> Ancak bu rubainin de şâirin vefat yılı ve çininin üretim tarihi mukayese edildiğinde -yukarıda Mevlânâ örneğinde olduğu gibi- Efdalüddîn-i Kâşânî'ye aitliği şüphe uyandırmaktadır. Sevgi'nin “*rubâilerin hepsinin kendisine ait olması çok şüphelidir*”<sup>83</sup> ifadesi göz önüne alındığında bu durum pek de şaşırtıcı görünmemektedir.

79 Müzenin paylaştığı fotoğraflar vasıtasıyla iç kısımda bulunan bordürdeki yazıları okumak mümkün olmamıştır. Manzumenin Efdalüddîn-i Kâşânî'ye ait olduğu bilgisi ve şiirin metni müzenin web sayfasından alınmıştır.

80 <https://ganjoor.net/babaafzal/robba/sh6>. Erişim Tarihi 27 Ekim 2022.

81 Behruz Dijurian, *Baba Afzal Kâşânî Rubailer* (İstanbul, 2018), 66.

82 Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî, *Divân-ı Hakîm*, tsh. Mustafa Feyzi vd. (Kâşân: İdâre-i Ferheng ü Hüner-i Kâşân, 1351), 8.

83 H. Ahmet Sevgi, “Efdalüddîn-i Kâşânî”, *DİA*, c. X (İstanbul, 1994), 454.





Resim 13. Çevgan oynayan atlının resmedildiği lüster tabak,1208, Victoria ve Albert Müzesi. <https://collections.vam.ac.uk/item/O85417/dish-unknown/>

Tabak üzerindeki (Resim 13) rubailerin tamamını okuyan İranlı epigraf Abdullah Kuçânî iç yüzdeki beyaz bordüre nakşedilen rubailerini Efdalüddîn-i Kâşânî ve Cemaleddin Eşherî'ye atfetmektedir.<sup>84</sup> İç çeperdeki koyu renk bordürde ise Mehsetî Gencevî'ye<sup>85</sup> (ö. XII. yy.) ait bir rubai nakşedilmiştir:

هر گریه که بر سر شتر می‌کردم  
در پای شتر ز دیده دُر می‌کردم  
هر چاه که کاروان تهی کرد ز آب  
من باز به آب دیده پر می‌کردم<sup>86</sup>

“Devenin üstünde (giderken) çok ağladım. Öyle ki onun ayağına gözlerimden inciler saçtım. Kervanın suyunu boşalttığı her kuyuyu ben tekrar gözyaşlarımda doldurdum.”

## Sonuç

Büyük Selçuklular 12. yüzyılın yarısında dağılmış olsa da kültür ve sanat alanındaki tesirleri bir müddet daha devam etmiştir. Halefleri olan Atabeylikler, Harzemşahlar ve sonrasında İlhanlılar döneminde Büyük Selçuklular'ın zevk ve estetik anlayışını devam ettiren eserler ortaya çıkmıştır. Selçuklular zamanında yükselişe geçen rubainin yıldızı daha da parlamış; çini

84 Abdullah Kuçânî, “Poems of Some Luster Pottery”, *Iranian Journal of Archaeology and History*, 1/2 (1987): 38. İhtiyatla yaklaşılması gereken bir tespit olduğu için bu iki rubaiyi makalemize almadık.

85 Parvana Bayram, “Mehsetî Gencevî”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim Tarihi 28 Ekim 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/mehseti-gencevi-menice>.

86 <https://ganjoor.net/mahsati/robmah/sh125>. Erişim Tarihi 28 Ekim 2022.

mamuller üzerine yazılmaya başlanmıştır. Seçilen resimlerde görüldüğü üzere bu uygulama pek beğenilmiş, İlhanlılar döneminde devam etmiştir.

Rubaiyi çini üzerine yazmaya elverişli kılan özelliği, diğer şekillere nazaran daha kısa ve özlü oluşudur. Çinilerde uzun manzumeleri nakşedecek fazla bir alan olmayışı, dönemin şairlerinin ve saray ehlinin rubaiye olan teveccühü de çini üzerine rubai nakşetmenin sebepleri arasında değerlendirilmelidir.

Yıldız çini ve evânî üzerindeki şiirler aynı zamanda yazılı bir divan metni gibi de iş görmektedir; zira bir şaire ait manzumenin farklı versiyonlarını bu materyaller vasıtasıyla tespit etmek mümkün olmaktadır. Verdiğimiz örneklerden birinde görüldüğü gibi çininin yapım tarihi üzerine yazıldıysa manzumenin atfedildiği şaire ait olup olmadığı saptanabilmektedir.

Kâşîler üzerine nakşedilmek üzere seçilen bu şiirler dönemin edebiyat zevki üzerine fikir vermektedir. Şairlerin ve şiirin fazlaca kıymet bulduğu bu dönemde çini ustaları/kâşîgerlerin dahi rubai yazmış olması dikkate değer bir durumdur.

Şimdiye kadar sanat tarihçilerinin, epigrafların, Türk ve Fars şiir kültürü üzerine çalışan araştırmacıların dikkatini pek çekmemiş olan Kâşân çinileri, Türk araştırmacılar tarafından daha etraflıca tahlil ve tahkik edilmeyi beklemektedir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynakça/References

- Âzâdyan, Şehrâm ve Hamîd Rızâ Hekîmî. “Selçuklular ve Fars Edebiyatını Himayesi”. Çev. Çetin Kaska. *MUTAD*. VII/2 (2020): 507-522.
- Ade, C. “Kâshî”. *The Encyclopaedia of Islam*. c. IV: 701-702. Leiden, 1997.
- Armutlu, Sadık. *Büyük Selçuklu Şiiri*. İstanbul, 2021.
- Azamat, Nihat. “Evhadüddîn-i Kirmânî”. *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. c. XI: 518-520. İstanbul, 1995.
- Bayram, Parvana. “Mehsetî Gencevî”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/mehseti-gencevi-menice>. Erişim Tarihi 28 Ekim 2022.
- Blair, Sheila S. “A Brief Biography of Abu Zayd”. *Muqarnas- Frontiers of Islamic Art and Architecture: Essays in Celebration of Oleg Grabar’s Eightieth Birthday (2008)*. c. 25 (2008): 155-176.
- Devletşah. *Devletşah Tezkiresi*. Çev. Necati Lugal. İstanbul, 1977.
- Dijurian, Behruz. *Baba Afzal Kâşânî Rubailerî*. İstanbul, 2018.
- Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî. *Dîvân-ı Hakîm*. Tsh. Mustafa Feyzi vd. Kâşân: İdâre-i Ferheng ü Hüner-i Kâşân, 1351.

- Ettinghausen, Richard. "Evidence for the Identification of Kāshān Pottery". *Ars Islamica*. III/1 (1936): 44-75.
- Ghouchani, Abdollah. *Persian Poetry on the Takht-i Sulaymān*. Tahran, 1371.
- Guest, Grace D. ve Richard Ettinghausen. "The Iconography of a Kāshān Luster Plate". *Ars Orientalis*. 4 (1961): 25-64.
- İsmailoğlu, Adnan. "Mu'izzî". *DİA*. c. XXXI: 98-99. Ankara, 2020.
- Kanar, Mehmet. "Firdevsî". *DİA*. c. XIII: 125-127. İstanbul, 1996.
- . *Rubâiler: Evhadüddîn-i Kirmâni*. İstanbul, 1999.
- . "Şâhnâme". *DİA*. c. XXXVIII: 289-290. İstanbul, 2010.
- Kuçânî, Abdullah. "Poems of Some Luster Pottery". *Iranian Journal of Archaeology and History*. I/2 (1987): 30-41.
- Kurtuluş, Rıza. "Kâşân". *DİA*. c. XXV: 3. Ankara, 2022.
- . "Rûnî". *DİA*. c. XXXV: 245. İstanbul, 2008.
- Mevlânâ. *Dîvân-ı Kebîr*. Çev.Abdülbaki Gölpınarlı. I-VII. İstanbul, 2020.
- Mevlânâ Celâleddin Muhammed Mevlvî Rûmî. *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*. Tsh. Bedüzzaman Fûrûzanfer. Tahran: Müessesesi-i İntişarâtı Emir Kebir, 1376.
- Muhammad Awfi. *Lubabu'l-Albab*. Nşr. Edward G. Browne. Londra, 1903.
- Mütercim Âsım Efendi. *Burhân-ı Katı*. Haz. Mürsel Öztürk-Derya Örs. İstanbul, 2009.
- Nizâmî-i Semerkandî. *Çehâr Makâle*. tsh. Muhammed Kazvinî. Tahran, 1328.
- Overton, Keelan ve Kimia Maleki. "The Emamzadeh Yahya at Varamin: A Present History of a Living Shrine, 2018–20". *Journal of Material Cultures in the Muslim World*. 1 (2020): 120-149.
- Özgüdenli, Osman G. "Büyük Selçuklu Sultanlarına Ait Farsça Şiirler". *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. I/2 (2014): 39-67.
- Rükneddîn Da'vidâr Kumnî. *Dîvân*. Tsh. Ali Muhaddis. Tahran: İntişarât-ı Emir Kebîr, 1365.
- Shojanoori, Nikoo. "Mysticism in handicrafts. Case study: Seljuk Era Pottery". *Revista De La Universidad Zulia*, 9/25 (2018): 118-138.
- Tokmak, Naci. "Ezrâkî-i Herevî". *DİA*. c. XII: 69-70. İstanbul, 1995.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul, 2022.
- Watson, Oliver. *Persian Lustre Ware*. Londra, 1985.
- "Abū Zayd b. Moḥammad Kāshānî". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim Tarihi 20 Ekim 2022. <http://www.iranicaonline.org/articles/abu-zayd-kasani-noted-lusterware-potter>.
- Yazıcı, Tahsin. "Dîvân-ı Kebîr". *DİA*. c. IX: 432-433. İstanbul, 1994.
- Zeynevend, Türec ve Leyla K. Sultânî. "The Reflection of Arabic Culture and Poetry in Rokn Al-Din Da'vidar Qomi' Divan". *Journal of Comparative Literature*. II/ 3 (Ekim 2012): 135-156.





## Naım Frâşirî ve Türk ve Fars Edebiyatında Öne Çıkan Eserleri

### Naim Frashëri and His Prominent Works in Turkish and Persian Literature

Şerife YERDEMİR<sup>1</sup> 



#### ÖZ

Edebiyattaki gelişmeler her zaman tarihî, sosyal ve siyasi gelişmelerden etkilenmiştir. Balkan coğrafyasında on dördüncü yüzyılda milletler arasında dille başlayan ilk etkileşim kültür, gelenek ve edebiyatla devam etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlardaki beş yüzyıllık hâkimiyeti sonunda hemen hemen bütün Balkan dilleri Türkçeden etkilenmiştir. İslam'ı kabul ettikten sonra Balkan ülkelerinde Türkçe yaygınlık kazanmış ve onun aracılığıyla Arapça ve Farsça unsurlar da Arnavutçaya girmiştir. Başlangıçta bu sadece bir kültür ve bir medeniyetin dile etkisiydi ve Balkan toplumlarına yeni kavramlar getirmektedir. Balkan ülkeleri arasında Arnavutluk, her zaman kayda değer bir öneme sahip olmuştur. Bu durum Arnavutlar ile Türkler arasındaki tarihî ve kültürel ilişkilerden kaynaklanmaktadır. 16. ve 17. yüzyıllarda Arnavutçada yazılan ilk eserlerde Türkçenin etkisi açık bir şekilde göze çarpmaktadır. Bu dönemde Türkçe kelimelerin artmasıyla birlikte kullanıldığı alanların genişlediği ve zenginleştiği anlaşılmaktadır. Arnavutluk, yirminci yüzyılın başlarına kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçasıydı ve burada yaşayan halkın Türkler vasıtasıyla İslam'ı, Fars şiirini, edebiyatını ve kültürünü öğrenmesi Farsçanın bu topraklarda yaygınlık kazanmasında etkili olmuştur. Aslında Fars edebiyatının geniş coğrafyası ve diğer milletler arasındaki varlığının kapsamı dikkate alındığında Fars edebiyatının ve genel olarak İran medeniyetinin Balkan bölgesindeki şairler üzerindeki etkisi şaşırtıcıdır. Naım Frâşirî de Fars edebiyatının etkisiyle şiirler yazmış, Arnavutluk'un önde gelen şairlerinden birisidir. Ayrıca Arnavutça literatürde daha çok Sami Frasheri olarak tanınan Tanzimat'tan sonraki Türk edebiyatının tanınmış gazetecisi, sözlükçü ve dil bilgini Şemseddin Sâmî'nin de ağabeyidir. Naım; Arnavutça, Türkçe, Yunanca ve Farsça olmak üzere çeşitli eserler kaleme almıştır. Bu çalışmada Naım Frâşirî'nin hayatı, Türk ve Fars dili ve edebiyatında önemli bir yer teşkil ettiği eserleri tanıtılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fars Dili ve Edebiyatı, Türk Dili ve Edebiyatı, Balkanlar, Arnavutluk, Naım Frâşirî

#### ABSTRACT

Literary developments have always been influenced by historical, social, and political developments. The first interaction between nations in the Balkan geography started with language in the 14th century and continued with

**Şorumlu yazar/Corresponding author:**

Şerife Yerdemir (Öğr. Gör. Dr.),  
Kırıkkale Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu,  
Kırıkkale, Türkiye  
E-posta: serifeyerdemir@hotmail.com  
ORCID: Ş.Y. 0000-0001-8896-2551

**Başvuru/Submitted:** 19.12.2022

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
22.12.2022

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
10.01.2023

**Kabul/Accepted:** 13.01.2023

**Atıf/Citation:** Yerdemir, Şerife. "Naım Frâşirî ve Türk ve Fars Edebiyatında Öne Çıkan Eserleri." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 403-422.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1221021>

culture, tradition, and literature. At the end of the five-century rule of the Ottoman Empire in the Balkans, almost all Balkan languages had been influenced by Turkish. After the adoption of Islam, Turkish became widespread in the Balkan countries, through which Arabic and Persian elements also entered into Albania. In the beginning, this only involved the influence of a culture and a civilization on the language and brought new concepts to Balkan societies. Albania has always been of considerable importance among the Balkan countries due to the historical and cultural relations between Albanians and Turks. In the 16th and 17th centuries, the influence of Turkish was clearly visible in the first works written in Albanian. During this period, Turkish words are understood to have expanded and enriched the areas where they were used. Albania was a part of the Ottoman Empire until the early 20th century, and the fact that the people living there had learned Islam, Persian poetry, literature, and culture through the Turks was instrumental in the spread of Persian throughout these lands. In fact, when considering the vast geography of Persian literature and the extent of its presence among other nations, the influence of Persian literature and Iranian civilization in general over the poets of the Balkan region is not surprising. Naim Frashëri was one of the leading poets of Albania to have grown up under this influence. He was also the older brother of Shamsaddin Sami, the well-known journalist, lexicographer, and linguist of Turkish literature after the Tanzimat who is better known in Albanian literature as Sami Frashëri. Naim wrote various works in Albanian, Turkish, Greek, and Persian. This study will introduce Naim Frashëri's life and works, which have an important place in the Turkish and Persian languages and literature.

**Keywords:** Persian language, Persian literature, Turkish language, Turkish literature, Balkans, Albania, Naim Frashëri

## EXTENDED ABSTRACT

Literary developments have always been influenced by historical, social, and political developments. In the Balkan geography, the first interaction started with language in the 14<sup>th</sup> century and continued with culture, tradition, and literature. At the end of the five-century rule of the Ottoman Empire in the Balkans, almost all Balkan languages had been influenced by Turkish. After the adoption of Islam, Turkish became widespread in the Balkan countries, through which Arabic and Persian elements also entered the language.

Albania has always been of considerable importance among the Balkan countries due to the historical and cultural relations between Albanians and Turks. The Anatolian Turks first recognized Albanians in 1337 as a result of their alliance with the Byzantine Empire. The earliest records of Albania under Ottoman rule date back to the reign of Bayezid I. In the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries, the influence of Turkish is clearly visible in the first works written in Albanian. During this period, the areas where Turkish words were used are understood to have expanded and been enriched through the proliferation of Turkish. The Islamic influence in Albanian literature emerged in the 18<sup>th</sup> century, when the development of Albanian cities and the consequent increase in the efficiency of social and economic activities paved the way for the creation of a new class. Albania was a part of the Ottoman Empire until the early 20<sup>th</sup> century, and the fact that the people living here learned Islam, Persian poetry, Persian literature, and culture through the Turks was effective in the spread of the Persian language throughout these lands. The best examples of first Turkish, then Arabic and Persian oral folk literature were observed in the regions where the Ottomans had settled. In fact, the influence of Persian literature and Iranian civilization in general in the Balkan region is also surprising in terms of the wide geography in which Persian literature was found as well as the extent of its presence among other nations.

Those who grew up in the Ottoman tradition and were interested in science, culture, art, language, and literature had noteworthy been influenced by Arabic and Persian literature and produced works in Turkish or Persian; these works also have an important place in the Albanian literature. During the Ottoman period, Arabic was the language of science, theology, and Sharia; Turkish was the language of administration; and Persian was the language of emotion and thought for those with a taste for language and art. The Ottomans established many madrasas and tekkes [dervish lodges] in the various Albanian cities where Persian language and literature were taught. Tekkes were places where classical Islamic Sufi literary works were read and experienced. One of the tekkes that contributed to the development and spread of Sufi ideas and the Persian language among Albanians was the tekke founded by Tahir Nasibi, a dervish from the Khorasan region, in the village of Frashër in the Permet district of Albania. Great literary figures and intellectuals of the Albanian nation such as Dalib Frashëri, Shahin Frashëri, and the brothers Abdyl, Naim, and Shamsaddin Sami Frashëri were raised in this tekke. These madrasas and tekkes were first opened under the name of maktab[schools] and were places where students began their education by reading and memorizing Sadi's *Bostan* and *Gulistan*. These students would go on to read Firdavsi's *Shahname*, Nizami's *Hamse*, and finally Mawlana Jalal al-Din al-Balhi's *Masnavi*.

Mehmet Naim Frashëri was one of Albania's great literary figures and intellectuals and was born on May 25, 1846 in the village of Frashëri in the district of Permeti in the Ergiri Sanjak of Ioannina Province. He was the older brother of Shamsaddin Sami Bey, a well-known journalist, lexicographer and linguist of Turkish literature after the Tanzimat who is more commonly referred to as Sami Frashëri in the Albanian literature. The Frashëri family ensured that their children received religious education from private teachers and had them learn Turkish, Persian, and Arabic in order to raise them as Ottoman intellectuals.

Naim Frashëri was one of the leading poets of Albania. In his works, he tried to combine Sufism and Western philosophy. His poetic ideas were always intertwined with Bektashism, the Sufi order in which he'd been raised and to whose basic ideologies he'd always adhered, and Albanian national ideas. Naim Frashëri wrote various works in Albanian, Turkish, Greek, and Persian. As a poet shaped by Persian knowledge and culture, Naim Frashëri expressed his first linguistic writings and poetic experiences in Persian. Most of his works in Albanian are textbooks for primary school students and were written in the style of La Fontaine's fairy tales, which contain basic historical information about certain nations and states, and in verse and prose to teach moral rules to children. Naim's first book was a Persian grammar book titled *Kava'id-i Farsiyye ber-Tarz-ı Nevin* [Rules of Persian Based on the New Method], which was published in Istanbul in 1871. When considering that *Dastur-i Sokhan* [Rule of Speech], the first Persian grammar book written by Mirza Habib-i Isfahani under the influence of Western grammar books, was published in Istanbul in 1872, Naim Frashëri's *Kava'id-i Farsiyye ber-Tarz-ı Nevin*, having been written the prior year, can be considered the first Persian grammar

book to have been written in the Western style. In 1873, Naim at only 25 years old started to write his first Persian poems while in Ioannina; he later collected these Persian poems in the *divan* [collection of poems] titled *Tahayyulat* [Dreams], which was published in Istanbul in 1885.

## Giriş

Türkler, Arnavutları ilk defa 1337’de Bizans İmparatorluğu ile yaptıkları ittifak sonucunda tanımışlardır. Osmanlı idaresindeki Arnavutluk’la ilgili en eski kayıtların I. Bayezid devrine kadar uzandığı görülür. Bu kayıtlar 1394 ve 1397 Arnavutluk seferlerinden yapılmış olan tahrirlere aittir. Nihayet 1415-1417’de Osmanlılarla Venedikliler arasında çıkan savaşta Osmanlılar galip gelmiş ve Arnavutluk’un tamamını ele geçirerek Arvanid-ili (Arnavut-ili) adıyla bilinen sancağı kurmuşlardır. Arnavutluk halkı, Osmanlı Devleti’nin hâkim sınıfı içinde çok belirgin bir yere sahipti. Aralarında Gedik Ahmed, Koca Davud, Dukakinzâde Ahmed, Lutfi, Kara Ahmed, Koca Sinan, Nasuh, Kara Murad ve Tarhuncu Ahmed paşaların da bulunduğu en az otuz iki sadrazamın Arnavut asıllı olduğu bilinmektedir.<sup>1</sup>

Arnavut oryantalist Abazi-Egro; Türkçenin Arnavutça üzerindeki ilk etkisinin, leksik seviyede olduğunu tespit etmiştir. Ona göre Arnavutçada 4000 civarında Türkçe kelimenin varlığından söz edilmektedir.<sup>2</sup> Bu durum Arnavut topraklarının beş yüz yıllık bir süre içinde Osmanlı İmparatorluğu’nun doğal bir parçası olmasından ve buna bağlı olarak Arnavutlar ile Türkler arasındaki tarihî ve kültürel ilişkilerden kaynaklandığını dile getirmek mümkündür.

Arnavutçaya 15. yüzyılda giren ilk Türkçe kelimeler; savaş, giyim kuşam, ev ve ev eşyaları alanlarıyla ilgilidir. 16. ve 17. yüzyıllarda Arnavutça yazılan eserlerde Türkçenin etkisi açık bir şekilde göze çarpmaktadır. Bu dönemde Türkçe kelimelerin çoğalmasıyla birlikte kullanıldığı alanların genişlediği ve zenginleştiği anlaşılmaktadır.<sup>3</sup> Osmanlı İmparatorluğu’nun Balkanlardaki beş yüzyıllık hâkimiyeti sonunda İstro-Rumence hariç hemen hemen bütün Balkan dilleri Türkçeden etkilenmiştir; fakat bu etkileşme her dilde aynı derecede olmamıştır. Buna göre, Afanasy Matveevich Selishchev<sup>4</sup> araştırmalarında Türkçe kelimelerin Slav dilleri ve Arnavutçada daha çok Rumence ve Yunancada daha az yer aldığı ileri sürmektedir.<sup>5</sup>

İslam’ı kabul ettikten sonra Balkan ülkelerinde Türkçe yaygınlık kazanmış ve onun aracılığıyla Arapça ve Farsça unsurlar da Arnavutçaya girmiştir. Başlangıçta bu durum bir kültür ve bir medeniyetin dilini etkilemiş ve Balkan toplumlarına yeni kavramlar kazandırmıştır. Dille başlayan bu ilk etkileşim daha sonra kültür, gelenek ve edebiyat ekseninde devam etmiştir. Osmanlıların yerleştiği bölgelerde önce Türk, ardından Arap ve Fars sözlü edebî eserlerinin örnekleri gözlemlenmiştir.<sup>6</sup>

Arnavut edebiyatında İslamî etki ise 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır.<sup>7</sup> 18. yüzyılda Arnavut şehirlerinin gelişmesi ve buna bağlı olarak sosyal ve ekonomik faaliyetlerin etkinliğinin

1 Mustafa L. Bilge, “Arnavutluk”, *DİA*, c. III, (İstanbul: TDV, 1991), 384-385.

2 Genciana Abazi-Egro, “Arnavutluk’ta Türkoloji Çalışmaları”, *Bilig* 21 (2002), 3.

3 Abazi-Egro, “Arnavutluk’ta Türkoloji Çalışmaları”, 3.

4 23 Ocak 1886’da Rusya’da doğmuştur. Rus Dili ve tarihi, Slav dillerinin karşılaştırmalı grameri, Arnavutluk ve Makedonya’daki Slav lehçeleri, Balkanizm, Slav paleografisi ve toponimi üzerine çalışmaları vardır. “Wall”, erişim 07 Ocak 2023, [https://vk.com/wall-7768848\\_21944?lang=en](https://vk.com/wall-7768848_21944?lang=en)

5 Abazi-Egro, “Arnavutluk’ta Türkoloji Çalışmaları”, 11.

6 Xhemile Abdiu, Spartak Kadiu, “Osmanlı Döneminde Türk Edebiyatının Arnavut Edebiyatına Etkisi”, *International Journal of Language Academy* 3 (2015), 2.

7 Bilge, “Arnavutluk”, 389.

artırılması, yeni bir sınıfın oluşmasına zemin hazırlamıştır.<sup>8</sup> Şehirlerin Osmanlı medeniyeti doğrultusunda gelişmesiyle; pek çok şehirde medrese, tekke ve zaviyeler tesis edilmiş, bunları takip eden süreçte bilim, kültür, sanat ve edebiyatın ilk temsilcileri bu topraklarda boy vermeye başlamıştır. Sonunda yüzlerce şair ve yazar yetişmiş ve bunlar uzun bir süre Türkçeyi zenginleştirmeye devam etmiştir.<sup>9</sup> Osmanlı medreselerinde yetişmiş ve İslam kültürünün bir parçası olarak nitelendirilen söz konusu sınıfın kültürel ve sanatsal ihtiyaçlarının karşılanması, yeni bir edebiyatın doğmasını sağlamıştır. Bunun sonucu yazılan ilk eserler, Arap ve Fars edebiyatlarından etkilenecek Türkçe yazılmıştır.<sup>10</sup>

Beratlı Nazîmî<sup>11</sup>'nin (öl. 1760) ikisi Türkçe, biri Arnavutça üç divanı, Beratlı Süleyman Nâibî<sup>12</sup>'nin (öl. 1771) lirik şiirlerden meydana gelen divanı İslamî etkinin ilk işaretlerindedir. Ülgünlü Hâfız Ali Rızâ<sup>13</sup>'nın (öl. 1888) Türkçe kelime ve deyimlerin Arnavutça tercümesi olan *Bedîu'l-Mukattar*'ı, manzum olarak kaleme aldığı *Acibü'l-Manzar* adlı Türkçe-Arnavutça ve bunun karşılığı olan *Garibü'l-Mebsar* adlı Arnavutça-Türkçe lugatları ile *Mevlid*'i, Konispollü Mehmet Çâmî<sup>14</sup>'nin (öl. 1844) *Yûsuf ve Züleyhâ*'sı, Naîm Frâşîrî'nin amcası Bektaşî Dâlib Frâşîrî<sup>15</sup>'nin Fuzulî'nin (öl. 1556) *Hadîkatü's-Suadâ*'sını geçmek için yazdığı 56. 000 beyitlik manzum ve Arnavut dilinde yazılan ilk destan olma özelliğini taşıyan *el-Hadîka*'sı, Dâlib Frâşîrî'nin kardeşi Şâhin Frâşîrî<sup>16</sup>'nin *Muhtarnâme*'si Arnavut dilinde Arap harfleriyle yazılmış eserlerdir. Bu yazar ve şairler Türk edebiyatının etkisiyle eserlerinde Arapça ve Farsça kelimelere çok fazla yer vermişlerdir. Arnavut edebiyatının en önemli eserleri; Frâşîrî Abdül Bey<sup>17</sup> (öl. 1892), kardeşi Sâmi<sup>18</sup> (öl. 1904) ve ağabeyi Mehmed Naîm Frâşîrî (öl. 1900) ve İşkodralı Vasa

8 Abazi-Egro, "Arnavutluk'ta Türkoloji Çalışmaları", 16.

9 Mustafa İsen, "Balkanlarda Türk Edebiyatı, Ötelerden Bir Ses, Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler", (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 515.

10 Abazi-Egro, "Arnavutluk'ta Türkoloji Çalışmaları", 16.

11 Asıl adı İbrahim olan Nazîm, 1680-1760 tarihlerinde yaşamış Arnavut asıllı bir divan şairidir. Arnavut kaynaklarında Nazîm Frakulla olarak anılır. Berat şehri yakınlarında Frakulla köyünde doğmuş, ilk tahsilini burada yaptıktan sonra medrese öğrenimi için İstanbul'a gitmiştir. İlk şiirlerini Türkçe olarak yazmıştır. Sonraları Farsça şiirler de kaleme almıştır. Her iki dilde yazdığı şiirlerle iki divan tertip etmiştir (Çağlayan, 2012; 3).

12 18. yüzyıl Arnavut edebiyatının ilk dönem temsilcilerindedir (Abdiu, 2022; 231).

13 1853 yılında Ülgün'de doğan Hafız Ali Rıza (Ulqinaku), 1878 yılında İşkodra'ya geçmiştir. Yazar din, edebiyat, dil ve eğitim alanlarında önemli eserler vermiştir (Jahjai, 2015; 71).

14 Mehmet Kuçku olarak da bilinen şair, 1784 yılında Güney Arnavutluk'taki Konispol'de doğmuştur. Kuçku, erken dönem beytecileri ile 19. yüzyılın ikinci yarısında yetişen şairler arasında bulunan bir geçiş şairidir. Eserlerinde Türkçe, Arapça ve Farsça kelimeleri sıklıkla kullanmıştır. *Kaside-i Bürde Tercümesi* ile daha başka şiirleri de vardır (Çağlayan, 2013; 8).

15 Tahir Nasîbî tarafından 1820 yılında kurulan Frasher Bektaşî tekkesinde derviş olmuş ve sonra Konice'ye gönderilerek oradaki tekkeye şeyh olmuştur. 1842 yılında bitirdiği *Hadîka* isimli eseri bir giriş, on bölüm ve bir hatimeden oluşmaktadır (Çağlayan, 2013; 8).

16 19. yüzyılda yaşamış Arnavut bir şairdir. Onun *Muhtarnâme* adlı şiiri, Arnavut edebiyatının en uzun ve en eski destanlarından biridir. Ms. 680 yılındaki Kerbela Vakası'ndan sonraki olayları anlatır (Rexhepi ve Xhafçe, 2020; 426).

17 1839 doğumlu Abdül Frâşîrî, Arnavut Ulusal Uyanışı'nın ilk Arnavut siyasi ideologlarından biriydi (Rexhepi ve Xhafçe, 2020; 426).

18 Tanzimat'tan sonraki Türk edebiyatının tanınmış gazetecisi, sözlükçü ve dil bilgini, tiyatro ve roman yazarı (Uçman, 2010; 519).

Paşa<sup>19</sup> (öl. 1892) gibi şair ve yazarlar tarafından kaleme alınmıştır. 19. yüzyıl Arnavut edebiyatı; *Kasîde-i Bürde*, Birgivi'nin (öl. 1573) *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'si, Şeyh Sa'dî'nin (öl. 1292) *Gülistân*'ı ve Evliya Çelebi'nin (öl. 1684) *Seyahatnâme*'si gibi Doğu edebiyatından yapılan tercümelemlerle de zenginleştirilmeye çalışılmıştır.<sup>20</sup>

Ayrıca *Tuhfe-i Şâhidi* ismiyle tanınan Farsça-Türkçe sözlük, Myslim Hoxha<sup>21</sup> tarafından 18. yüzyılın sonlarında *Tyşhe-i Şahidi* adıyla Arnavutçaya çevrilmiştir. Dönemin Osmanlı medreselerinde okutulan bu Farsça-Türkçe sözlüğün yazarı 1520 yılında vefat eden İbrahim Dede'dir. Arnavut diline tercüme edilen bu eser, Arnavutluk'un orta kısımlarında kullanılan dil hakkında ilginç malzemeler sunmaktadır.<sup>22</sup>

Osmanlı geleneğinde yetişip ilim, kültür, sanat, dil ve edebiyatla ilgilenen kesimin, Arap ve Fars edebiyatlarından etkilenerek Türkçe ya da Farsça eserler vermesi ve bu eserlerin Arnavutluk edebiyatında önemli bir yere sahip olması dikkate değer bir özelliktir. Aslında Fars edebiyatının geniş coğrafyası ve diğer milletler arasındaki varlığının kapsamı bakımından Fars edebiyatının ve genel olarak İran medeniyetinin Balkan bölgesindeki etkisi şaşırtıcıdır. Gerçekte Balkan milletleri ile (özellikle Boşnaklar ve Arnavutlar) İranlılar arasında doğrudan bir bağlantı olmadığını düşündüğümüzde bu şaşkınlık daha da artmaktadır. Fars edebiyatının Arnavutluk'ta ve bu ülkenin diğer bölgelerinde yaygınlık kazanmasında çeşitli faktörler etkili olmuştur, ancak bu etkinin en geniş ve en derin olduğu dönem Osman İmparatorluğu dönemidir. Zira bu dönemde Fars edebiyatı Balkanlarda özellikle Arnavutluk'ta oldukça yaygınlaşmış ve etkisi derinlik kazanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa ve Balkan yarımadasındaki fetihleri İran kültür ve dilinin o bölgelere yayılmasında etkili olmuştur. Osmanlı döneminde ilim ve şeriat dili Arapça, yönetim dili Türkçe, dil ve sanat gibi zevk sahibi olanların duygu ve düşünce dili ise Farsçaydı. Osmanlılar, Arnavutluk'un farklı şehirlerinde Fars dili ve edebiyatının öğretildiği birçok medrese ve tekke kurmuştur.<sup>23</sup>

Tekkeler, klasik İslam tasavvufi edebi eserlerin okunduğu ve deneyimlendiği yerler olmuştur. Arnavutlar arasında tasavvufi fikirlerin ve Fars dilinin gelişmesine ve yayılmasına katkıda bulunan bu tekkelerden biri, Horasan bölgesinden gelen derviş Tâhir Nasîbî<sup>24</sup> (öl. 1835) tarafından kurulan Arnavutluk'un Permet ilçesine bağlı Frâşîr köyündeki tekkedir. Bu tekke de Dâlib Frâşîrî, Şâhin Frâşîrî, Abdül, Naîm ve Şemseddin Sami Frâşîrî kardeşler gibi Arnavut

19 1824 yılında Arnavutluk'un İşkodra kazasında doğmuştur. İlk eğitimini İşkodra'da tamamladıktan sonra Venedik ve Roma'ya giderek tarih, coğrafya ve hukuk okumuştur. 1844 yılında İstanbul'a giderek devlet kademelerinde görev almıştır. Çeşitli dillerde çok sayıda eser kaleme almıştır (Yıldız, 2019; 9-10).

20 Bilge, "Arnavutluk", 389.

21 Türkçe-Arnavutça sözlük yazarıdır. Berat'ın bir karyesi olan Levanlı'dır (Balcı ve Dibra, 2020; 73).

22 Abazi-Egro, "Arnavutluk'ta Türkoloji Çalışmaları", 13.

23 Abdullah Recebî, Hüseyin Ali Kubâdî, Gulâm Hüseyin Gulâm Hüseyinzâde, Nâsir Nikûbaht, "Peydâyiş u Revâc-ı Edebîyât-ı Fârsî der-Albânî", *Mecelle-i Târih-i Edebîyât* 3 (2014), 98.

24 Asıl adı Şeyh Tâhir Dede'dir. Nasîbî mahlasıdır. Arnavutluk'ta Frâşer'de doğmuştur. Gençliğinde uzun süre seyahat etmiş, bu arada birçok büyük insanın ve şeyhlerin makamlarını ziyaret ettikten sonra Frâşer'e dönmüş, burada bir Bektaşî tekkesi kurmuş, tekkesinde irşatlarda bulunmuştur (Arslan, 2020).



ulusunun büyük edebiyatçıları ve aydınları yetişmiştir.<sup>25</sup> İlk önceleri “mektep” ismiyle açılan bu medrese ve tekkelerde öğrenciler, Sa‘dî<sup>26</sup>’nin *Bûstân* ve *Gülîstân*’ını okuyarak ve ezberleyerek öğrenim görmeye başlıyorlardı. Daha sonra Firdevsî<sup>27</sup>’nin (öl. 1020) *Şâhnâme*’sini, Nizâmî<sup>28</sup>’nin (öl. 1214) *Hamse*’sini ve son olarak da Mevlânâ Celâleddin-i Belhî<sup>29</sup>’nin (öl. 1273) *Mesnevî*’sini okuyorlardı. Arnavutluk, yirminci yüzyılın başlarına kadar Osmanlı İmparatorluğu’nun bir parçasıydı ve burada yaşayan halk, Türkler vasıtasıyla İslam’ı, Fars şiirini, İran edebiyat ve kültürünü öğreniyordu. Bu durum Farsçanın bu topraklarda yaygınlık kazanmasında kayda değer bir katkı sağlamıştır; ayrıca Farsçanın güzelliği; şeyh, öğretmen ve din adamı gibi pek çok Arnavut dinî şahsiyetin İran dil ve kültürüne özel bir değer vermesine neden olmuştur. Bazı araştırmacılar da İran kültürünün, tasavvuf ve Bektaşî tarikatı aracılığıyla Arnavutluk’ta yayıldığını ve hatta İşkodra, Korça, Berat ve Elbasan gibi Arnavutluk şehirlerinde Bektaşilik merkezîyetçiliğinin İran kültürünün yayılmasına sebep olduğunu ileri sürmektedir.<sup>30</sup>

### Naîm Frâşîrî’nin Hayatı

Mehmet Naîm Frâşîrî 25 Mayıs 1846’da Yanya vilâyetinin Ergiri sancağına bağlı Permeti kazasının Frâşîrî köyünde doğmuştur. Frâşîrî’in tanınmış ve aydın bir ailesinden gelen tumar beylerinden Hâlid Bey’in oğludur.<sup>31</sup> Kokalari<sup>32</sup>’ye göre, Naîm’in babası Halid bey, Türkçe şiirler yazan Ayas Mehmed Paşa<sup>33</sup>’nın (öl. 1539) soyuna bağlıdır. Annesi Emine ise başta Bektaşilik olmak üzere İslam dinine katkıları ve hizmetleri ile tanınan İlyas Bey Mirahori<sup>34</sup>

- 
- 25 Abdulla Rexhepi, Zeqije Xhaçe, “Traces of Persian Literature on Naim Frasherî’s Poetry”, *Journal of Balkan Research Institute* 9 (2020), 426.
- 26 İran edebiyatının en büyük şairlerindendir. Salgur Atabegliği’nin hüküm sürdüğü sırada Şîrâz’da dünyaya geldi. En çok bilinen eserleri; *Gülîstân* ve *Bûstân*’dır (Çiçekler, 2008; 405).
- 27 Tûs şehrine bağlı Tâberân’ın Bâz köyünde doğdu. Künyesi Ebu’l-Kâsım, lakabı Fahreddin, mahlası Firdevsî’dir. İran’ın millî destanı *Şâhnâme*’nin yazarıdır (Kanar, 1996; 125).
- 28 Fars edebiyatında hamse türünün kurucusu sayılan şairdir. Gence’de doğmuştur. Nizâmî’nin günümüze kadar gelen tek eseri *Hamse*’sidir (Kanar, 2007; 184).
- 29 Horasan’ın Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. Adı Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî’dir. Lakabı Celâleddin’dir. *Mesnevî*, *Dîvân-ı Kebîr*, *Fîhi Mâ Fîh*, *Mecâlis-i Seb’a* isimli eserleri yanında, onun değişik sebeplerle çeşitli kimselere yazdığı mektuplardan oluşan *Mektûbât* isimli bir eseri daha vardır (Öngören, 2004; 441-448).
- 30 Recebî, Kubâdî, Gulam Hüseyinzâde, Nikûbaht, “Peydâyîş u Revâc-ı Edebiyât-ı Fârsî der-Albânî”, 98-104.
- 31 Muhammed Aruçi, “Frâşîrî, Naîm”, *DİA*, c. XIII, (İstanbul: TDV, 1996), 195; Mehmet Arslan, *Na’im Bey, Fraşerli* (2020), Erişim 21 Kasım 2022, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/naim-bey-fraserli>.
- 32 Musine Kokalari, 10 Şubat 1917’de Adana’da dünyaya gelmiştir. Gjirokastralı vatansever ve iyi eğitilmiş Arnavut bir ailenin en küçük çocuğu idi. 1937’de Shtypi gazetesinde “İlham Perisi” takma adıyla toplumsal meseleler üzerine bir dizi makalesi yayımlanmıştır. Musine Kokalari, 1939 yılında “*Ninem’in Dediği Gibi*” başlıklı ilk profesyonel eserini yazmıştır. Bu eser 1941’de Tiran’da düzyazı masaldan oluşan bir derleme olarak yayımlanmıştır. Bu eser, Arnavut ulusunun tarihinde bir kadın tarafından yazılan ilk edebî eser olarak kabul edilmektedir. “Musine Kokalari: Biography”, erişim 7 Ocak 2023, <https://musinekokalari.org/en/biography/>.
- 33 Ayas Mehmet Paşa veya Ayas Paşa, I. Süleyman saltanatı döneminde 14 Mart 1536-13 Temmuz 1539 arasında sadrazamlık yapmış Osmanlı devlet adamıdır. Avlonya yakınında Himera’da doğmuştur. Farklı yıllarda Anadolu, Rumeli ve Şam beylerbeyidir (Kütükoğlu, 1991; 202).
- 34 İlyas Bey Mirahori, Arnavut bir yeniçeri ve Osmanlı Sultanı II. Bayazıt’ın şahsî öğretmeni idi. İlyas Hoca olarak da bilinen Mirahori, II. Mehmet’in kızıyla evlendi ve Korça Sancak Beyi olarak atandı (Rexhepi, Xhaçe, 2020; 426).

ailesinde dünyaya gelmiştir.<sup>35</sup> Arnavutça literatürde daha çok Sami Frasherî olarak geçen ve Tanzimat'tan sonraki Türk edebiyatının tanınmış gazetecisi, sözlükçü ve dil bilgini Şemseddin Sâmî Bey'in de ağabeyidir. Frâşîrî ailesi, çocuklarının birer Osmanlı aydını olarak yetişmeleri için özel hocalardan dinî bilgiler almalarını, Türkçe, Farsça ve Arapça öğrenmelerini sağlamıştır. Naîm ilköğrenimini Türkçe öğretim yapan bir okulda, doğduğu köyde tamamlamıştır. Aynı köyde faaliyetini sürdüren Bektaşî Tekkesinde Kalkandelenli Mahmud Efendi'den Arapça ve Farsça dersleri almıştır. Daha küçük yaşlarda Farsçaya ilgi duymuş, etrafında kendisinden daha büyük olan öğrencilerden Farsça şiirler dinlemiştir. 1859'da babasının, iki yıl sonra da annesinin vefatı üzerine ağabeyi Abdül Bey Yanya'ya giderek ticaret hayatına atılınca Frâşîrî ailesi de 1865'te Yanya'ya yerleşmiştir.<sup>36</sup>

On dokuz yaşlarında iken Naîm Bey, kardeşi Şemseddin Sâmî ile birlikte eski Yunan dilini ve kültürünü öğreneceği ve kendisini de etkileyen Fransız Romantik edebiyatı başta olmak üzere modern Avrupa kültürel gelişmeleri ile tanışacağı Yunan okulu Zosimea Rum Lisesi'nde eğitim görme fırsatı bulmuştur.<sup>37</sup> Buradaki öğrenimi sırasında Yunanca, Fransızca ve İtalyanca öğrenmiştir.<sup>38</sup> Yanya medreselerindeki tanınmış hocalardan ders alarak Arapça ve Farsçasını geliştirmiştir. Yanya'da ders aldığı hocalardan birisi Yakup Efendi'dir. Yakup Efendi ile birlikte İran edebiyatının Hafız, Sa'âdî ve Firdevsî gibi tanınmış isimlerinden şiirler okumaya başlamış ve böylece onun şiire olan ilgisi daha artmıştır.<sup>39</sup>

1871 yılında liseyi bitirdikten sonra kardeşi Şemseddin Sâmî ile birlikte İstanbul'a gitmiştir.<sup>40</sup> Ve orada iki kardeş Matbuat Kalemi'nde çalışmaya başlamıştır.<sup>41</sup> Yeğeni Mithat Frâşîrî (Lumo Skendo)'nin belirttiğine göre, Naîm İstanbul'a yerleştikten sonra bir dönem Farsça öğretmenliği yapmıştır. Ancak nerede ve ne kadar süre öğretmenlik yaptığı belli değildir. Mithat Frâşîrî: *"Naîm, Cuma ve Pazar günleri ofise hiç gitmezdi. Aynı zamanda o günlerde benim de Farsça derslerim vardı. Onunla birlikte Gülîstân'ın tamamını ve Bûstân ve Hâfîz'dan birkaç bölüm okuduk."*<sup>42</sup> O sıralarda Naîm, Türk öğrenciler için bir Farsça gramer kitabı yazmıştır. Naîm'in ilk kitabı 1871 yılında İstanbul'da basılan *Kavâ'id-i Fârsiyye ber-Tarz-ı Nevîn (Yeni Yönteme Dayalı Farsça Kurallar)* isimli bir Farsça gramer kitabıydı.<sup>43</sup>

Naîm, İstanbul'dayken verem hastalığına yakalanması sebebiyle Arnavutluk (Yanya) yaylalarına dönmeye karar vermiştir. Bir müddet Berat'ta idare memuru, 1874-1877 yılları arasında Saranda'da gümrük memurluğu yapmıştır.<sup>44</sup> 1873 yılında henüz yirmi beş yaşında olan Naîm, Yanya'da iken ilk Farsça şiirlerini yazmaya başlamış ve daha sonra bu Farsça

35 Rexhepi, Xhafçe, "Traces of Persian Literature on Nam Frasherî's Poetry", 426.

36 Aruçi, "Fraşîrî, Naîm", 195.

37 Rexhepi, Xhafçe, "Traces of Persian Literature on Nam Frasherî's Poetry", 427.

38 "Na'im Bey, Fraşerli", Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (Ankara: Bizim Büro Yayımevi, 2000), 470.

39 Rexhepi, Xhafçe, "Traces of Persian Literature on Nam Frasherî's Poetry", 427.

40 Aruçi, "Fraşîrî, Naîm", 195.

41 Abdullah Uçman, "Şemseddin Sâmî", *DİA*, c.XXXVIII, (İstanbul: TDV, 2010), 520.

42 Rexhepi, Xhafçe, "Traces of Persian Literature on Nam Frasherî's Poetry", 427.

43 Aruçi, "Fraşîrî, Naîm", 197.

44 Aruçi, "Fraşîrî, Naîm", 195.

şairlerini *Tahayyülât (Hayaller)* ismini koyduğu bir mecmuada toplamış ve bu şiir mecmuası 1885 yılında İstanbul'da basılmıştır.<sup>45</sup> 1879-1882 yıllarında Yanya'da ikamet eden Naîm Bey, artan siyasi faaliyetler ve milliyetçi ve özgürlükçü grupların hareketlenmelerinden dolayı 1882 yılının başlarında ailesiyle birlikte İstanbul'a yerleşmiştir.<sup>46</sup> Bir süre sonra ifade yeteneği, kitapları ve tercümelemleri dolayısıyla<sup>47</sup> Osmanlı Maarif Nezareti Encümen-i Teftiş ve Mu'ayene üyeliğine tayin edilmiştir. Bir süre sonra bu encümenin reisliğine getirilmiştir. Bu görevde iken 1897 tarihinde İstanbul'da vefat etmiş ve Merdivenköy'de Bektaşî Dergâhı kabristanına defnedilmiştir.<sup>48</sup>

Esasında ölüm tarihi konusunda da birtakım ihtilaflar bulunmaktadır. Bursalı Mehmed Tâhir, onun ölüm tarihini 1897<sup>49</sup> olarak belirtirken, Muhammed Aruçi, İslam ansiklopedisinde onunla ilgili yazdığı maddede Naîm'in ölüm tarihini 19 Kasım 1900<sup>50</sup> olarak vermiştir. Ayrıca Batıda ve İran'da yapılan çalışmalara bakıldığında da onun ölüm tarihinin 1900 olarak verildiği tespit edilmiştir.<sup>51</sup>

### Naîm Frâşîrî'nin Eserleri

Naîm Frâşîrî, Arnavutluk'un önde gelen şairlerinden birisidir. O eserlerinde, tasavvuf ile Batı felsefesini birleştirmeye çalışmıştır. Şiirsel fikirleriyle içinde büyüdüğü ve onun temel ideolojilerine her zaman sıkı sıkıya bağlı kaldığı Bektaşîliği ve Arnavutluk millî düşünceleri her zaman iç içe olmuştur.<sup>52</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, Naîm Frâşîrî'nin doğuştan şairlik kabiliyeti olduğunu kaydetmiştir.<sup>53</sup> Naîm Bey Arnavutça, Türkçe, Yunanca ve Farsça olmak üzere çeşitli eserler kaleme almıştır. Arnavutça eserlerinin hemen hepsi Bükreş'teki Drita Arnavut Cemiyeti tarafından yayımlanmıştır. Arnavutça eserlerinin birçoğu ilkökul öğrencilerine yönelik; La Fontaine'nin masalları tarzında hazırlanmış, bazı milletler ve devletler hakkında temel tarihî bilgiler içeren, üçüncü sınıflara yönelik Arnavutluk Tarihi ile ilgili bilgiler veren ve çocuklara ahlak kurallarını öğretmek için manzum ve mensur tarzda kaleme alınmış ders kitapları niteliğindedir. Kayıtlardan bu eserlerin 1880 ila 1896 yılları arasında yazıldığı anlaşılmaktadır. Bunların dışında hayvancılık ve ziraatla ilgili 1886'da yazdığı 450 dizelik manzum bir kitabı, Arnavut millî kimliğini ortaya koymaya çalıştığı ve 1890'da Arnavutça yazdığı ve "*Yaz Çiçekleri*" adını verdiği bir şiir mecmuası, Bektaşîlikle ilgili kaleme aldığı küçük bir risalesi,

45 Abdulkerim Gülşenî, *Ferheng-i İran der-Kalem-Rov-i Turkân-Eş'âr-ı Fârsî-i Naîm Frâşîrî*, (Şîrâz: Ticârethâne-i Gülşenî, 1975), 45.

46 Aruçi, "Fraşiri, Naîm", 196.

47 Gülşenî, *Ferheng-i İran der-Kalem-Rov-i Turkân-Eş'âr-ı Fârsî-i Naîm Frâşîrî*, 45.

48 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 470.

49 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 470.

50 Aruçi, "Fraşiri, Naîm", 196.

51 REXHEPI, Xhafçe, "Traces of Persian Literature on Naim Frasherî's Poetry", 426; FERREND, "Divân-ı Fârsî-i Naîm Frâşîrî, Şâ'ir-i Millî-i Âlbânî", 106.

52 Agata Biernat, "Albanian Political Activity in Ottoman Empire", *World Journal of Islamic History and Civilization* 3 (2013), 2.

53 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 470.

1890-1895 yılları arasında manzum bir tarzda yazdığı “*İskender Bey’in Tarihi*”, Fuzulî ile Dâlib Frâşîrî’nin *Hadîka*’ları tarzında kaleme aldığı ve İslam tarihini anlattığı “*Kerbela*”, “*İlyada ve Omerita*” isimli Homer’in *İlyada*’sının Arnavutçaya ilk tercümesi olan eseri ve bunların dışında pek çok şiiri bulunmaktadır. Ayrıca biri 1304/1886’da Bükreş’te diğeri 1313/1895’de İstanbul’da basılan iki adet Yunanca şiir kitabı mevcuttur.<sup>54</sup>

Bununla birlikte Naîm’in anadilinde yani Arnavutça manzum ve nesir eserler meydana getirmesi, Arnavutçayı ülke kültürünün yaygınlaşmasına uygun olarak daha değerli hale getirmiştir. Bu metinler hâlâ Arnavut okullarında edebiyatın temel eserleri olarak okutulmaktadır. Naîm Frâşîrî, Arnavut dilinde gazel nazım şeklinin kurucusudur ve daha önce bahsedilen Arnavutça yazdığı “*Hayvancılık ve Tarımcılık*” isimli şiir mecmuasında bu nazım şeklini kullanmıştır. Zihinsel dışavurumlar, vahdet-i vücuda ilişkin korku ve belirsizlikten kaynaklanan sorular, varoluşun birliğine dair mistik teori ve bunun Naîm’in düşüncelerinde Avrupa romantizmiyle kaynaşması, onun gazellerine beşerî, felsefî ve evrensel bir boyut kazandırmıştır. Naîm, “*Yaz Çiçekleri*” başlığı altında yazdığı şiirlerinde yaşam ve ölüm, zamanın geçişi ve anılar vadisinden geçiş, dünyanın yaratıcısına duyulan aşk ve özlem, felsefî görüşlerle birleşir. Ayrıca millî kahramanlık destanlarının anlatıldığı “*İskender Bey’in Tarihi*” ve Kerbela olaylarının konu olduğu dokuz bin beyitlik “*Kerbela*” isimli divanı da Arnavut edebiyatında epik şiirin temelini oluşturmaktadır.<sup>55</sup>

## Naîm’in Türkçe ve Farsça Eserleri

Toplamda dört adet Türkçe eseri vardır:

### 1. *Kavâ'id-i Fârsiyye ber-Tarz-ı Nevîn*

Türk öğrenciler için Türkçe açıklamalı yazdığı Farsça dilbilgisi kitabıdır. Bu eser, Naîm Frâşîrî’nin ilk kitabıdır. 1288/1871 yılında İstanbul’da Şirket-i Mürettibiye Matbaası’nda basılmıştır. Batıda yazılan dilbilgisi kitaplarının etkisi altında yazılan ilk Farsça dilbilgisi kitabı sayılan ve Mîrzâ Habîb-i İsfehânî’nin kaleminden çıkan *Destûr-i Suhen (Sözün Kuralı)*’in 1289/1872 yılında İstanbul’da basıldığı göz önünde bulundurulursa, aslında Naîm Frâşîrî’nin ondan bir yıl önce yazdığı *Kavâ'id-i Fârsiyye ber-Tarz-ı Nevîn*’in batılı tarzda yazılan ilk Farsça dilbilgisi kitabı sayılabileceğini söylemek mümkündür.<sup>56</sup>

Eser toplamda 65 sayfadan oluşmaktadır. Eserin ilk sayfasında yazar; Naîm Frâşîrî, ‘an-a‘zâ-yı Encümen-i Ma‘ârif olarak kayıt altına alınmıştır. Eser, bir dibace ve kısa bir mukaddime ile başlar. Eser toplamda iki fasıl ve altı babdan oluşmaktadır. Dibacede Naîm, Türkçe öğrenmek için Farsça bilmenin önemi ve gerekliliğinden bahseder:

“*Lisân-ı Fârsî lisân-ı ‘Osmanîniñ mürekkeb olduğu elsine-i şelâsededen biri olmağla, o lisânıñ bir cüz’i meşâbesinde bulunduğundan lisân-ı ‘Osmânîyi tekmiñ bilmek için lisân-ı Fârsîyi dahî bilmeğe tavaşkuf eyler.*” (s. 3)

54 Aruçi, “Frâşîrî, Naîm”, 197.

55 Vahîd Ferhend, “Dîvân-ı Fârsî-i Naîm Frâşîrî, Şâ‘ir-i Millî-i Âlbânî”, *Nâme-i Pârsî 4* (1997), 107.

56 Recebî, Kubâdî, Gulam Hüseyinzâde, Nikûbaht, “Peydâyiş u Revâc-ı Edebiyât-ı Fârsî der-Albânî”, 109.

O aynı zamanda Türkçeyi teşkil eden üç önemli dili şöyle sıralar: “‘İlm-i lisân erbabına ma'lûmdur ki lisân-ı 'Os\_mânîyi teşkil iden elsine-i şelâse elsine-i 'âlemiñ üç rûknü ma\_kâmında olup lisân-ı Fârsi elsine-i Âryâniye ve 'Arabî elsine-i Sâmiye ve Türkî elsine-i Tûrânîden ma'dûddur.” (s. 3). Avrupa dillerinin önemli olduğu kadar Türkçeyi öğrenmek için şark dillerinin zorunlu olduğundan bahsetmiştir. Bununla birlikte herhangi bir lisanı öğrenirken sarfın önemli bir araç olduğunu belirtmiştir:

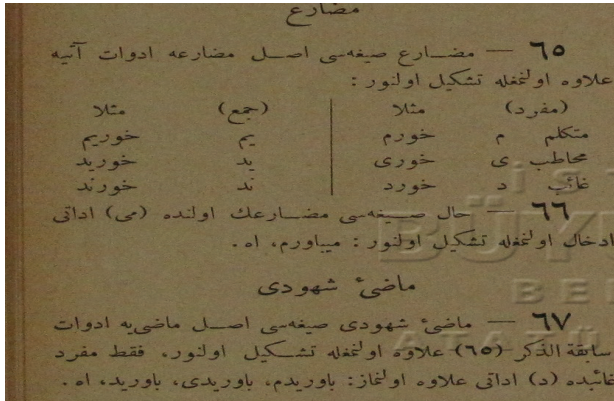
“Her lisân-ı vâsi\_ta-ı tahsîli şarfıdır ve şarf mübtedîlere mahşuş olmağla teşhîlât-ı mu\_kteziye medâr olabilecek şüret ve tertîbde bulunması lâzımadandır.” (s. 5)

Eserin müellif tarafından tashih edilmiş ikinci baskısında; eserin tamamında verilen her bir kural numaralandırılmıştır. Toplamda 135 kaide mevcuttur. Eserin fasl-ı evvel başlıklı birinci bölümü 52 sayfadan oluşur. Bu bölümde kelime türleri anlatılmıştır. Bu kısımda altı bab içinde sırayla; birinci babda isim, ikinci babda sıfat, üçüncü babda kinâyât, dördüncü babda fiil, beşinci babda zurûf ve altıncı babda edevât konuları örnekleriyle birlikte incelenmiştir.

İkinci fasıl, sayfa 59'dan itibaren başlar. Bu kısımda terkipler (isim ve sıfat), edevât-ı mürekkebe, yâ'-i masdariyye, yâ'-i vahdet, Farsçada kullanılan son ekler, elif-i tevessül, elif-i mukâbile, elif-i keyfiyyet, elif-i za'id konusu verilmiştir.

Naîm Frâşîrî, Osmanlılardaki Farsça öğretim sistemini eleştirdiği için bu dilbilgisi kitabını yeni bir Farsça öğretim metodolojisi kurmak için kullanmıştır. Bu yüzden de ilk modern Farsça gramer kitabı olarak da kabul edilmiştir.

### Görsel 1.



### Muzâri'

25- Muzâri' şıgası aşıl muzari'e edevât-ı âtiye 'ilâve olunmağla teşkil olunur:

(Müfred) Meselâ (Cem') Meselâ

mütekellim horem ïm hõrïm

muḥâṭab ḥordî ïd ḥorîd

gâ'ib ḥord end ḥorend

26- *Hâl şığası muzâr'ın evvelinde (mî) edâtı idhâl olunmağla teşkîl olunur: mî-yâverem. Mâzî-i Şuhûdî*

27- *Mâzî-i şuhûdî şığası aşıl mâziye edevât-ı sâbıkatu'z-zîkr (25) 'ilâve olunmağla teşkîl olunur, fakâat müfred gâ'ibde (s) edâtı 'ilâve olunmaz: be-âverîdem, be-âverîdî, be-âverîd.(s. 29)*

## 2. İhtirâât ve Keşfiyyât (Buluşlar ve Keşifler)

Eserin kapağında muharrir, M. Naîm olarak kayıtlıdır. Eser, 1298/1881'de İstanbul'da Mihran Matbaası'nda basılmıştır. Bir mukaddime ve bir son sözden oluşan eser 76 sayfadır. Eserin girişinde Naîm, insanlığın ortaya çıkışından tarihin kayıt altına alınmaya başladığı zamana kadar birtakım kitaplarda bu bilgilerin bir dereceye kadar olduğunu ama yeterli olmadığını kendince eleştirmiştir:

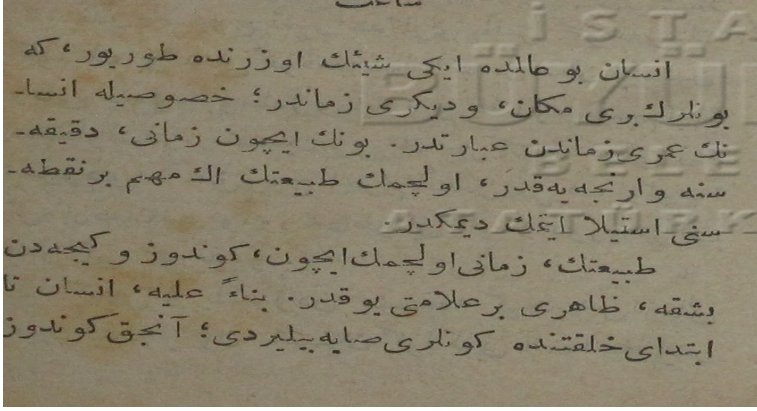
*“Beşeriñ zühûrundan târîhiñ zabt itdiği zamânlarıñ ibtidâsına kadar murûr iden müddet-i medîdeniñ miqdârı meçhul olduğı gibi, bu ezmineniñ ahvâli dahî bundan evvel yalnız ümem-i kadîmeniñ mevcûd bulunan esâtirinden ve maşal kabîlinden ba'zî kütüb u eş'ârından bir dereceye kadar müstebân oluyordıysa da yine bir zulmet-i şek içinde bulunuyordu.”(s. 3)*

Müellif, mukaddime kısmında Firdevsî'nin *Şehnâme*'nin giriş kısmından insanlığın ilk ortaya çıkışını anlatan yirmi iki beyit nakleder. Buna göre *İhtirâât ve Keşfiyyât*'ta insanlıkla ilgili ilk referanslar Fars mitolojisinden, Firdevsî'nin *Şehnâme* destanından alınmıştır. Buradan Naîm'in de bu dünyada ilk insanın ilk kez İran dağlarında ortaya çıktığını düşündüğünü anlayabiliyoruz. İran'ın en önemli destanı *Şehnâme*'nin, Naîm'in epistemolojik çıkış noktası olduğunu söylemek mümkündür.

Müellif, *İhtirâât ve Keşfiyyât* başlığı altında ise, İlkçağ Yunan filozofu Eflâtun, Fransız yazar ve filozof Voltaire'den sözler nakleder. Yazar, bu kısımda insanlık tarihi için önem arz eden ilk keşiflerden genel olarak bahsettikten sonra sırayla saat (s. 13), vapur, demiryolu (s. 19), pusula-fenâr (s. 27), eslihâ (s. 31), kâğıt (s. 33), mîzânu'l-havâ, mîzânu'l-harâre ve balon (s. 35), tenvîr (s. 40), elektrik (s. 41), telgraf (s. 45), tıbâ'at (s. 44), fotoğrafya (s. 51), fezleke (s. 53) ve medeniyet-i hazıra (s. 61) gibi insanlık tarihinde meydana gelen önemli keşiflerden bahseder.



## Görsel 2.



“Sâ‘at

*İnsân bu ‘âlemde iki şey’in üzerinde oturuyor, ki bunların biri mekân, ve diğeri zamândır; huşuşuyla insânın ‘ömrü zamândan ‘ibâretidir. Bunun için zamânı, dağıkasına varıncaya kadar, ölçmek tabî‘atın eñ mühim bir noqtasını istilâ etmek dımdır.*

*Tabî‘atın, zamânı ölçmek için, gündüz ve giceden başka, zâhiri bir ‘alâmeti yokdur. Binâen-‘ileyh, insân tâ ibtidâ-yı hilkatinde günler şayabilirdi.” (s. 13)*

### 3. Fusûl-i Erba‘a (Dört Mevsim)

Yılın dört mevsimine göre duyguları değişen iki gencin aşkını tasvir eden eser, 127 sayfadan oluşmaktadır. 1300/1883 yılında İstanbul’da Mihran Matbaası’nda basılmıştır. Eserin ilk sayfasında yazar; M. Na‘îm şeklinde kaydedilmiştir. Kitabın üst kısmında “Fransızcadan ma‘hûzdur.” ifadesi yer almaktadır. Bu durum romanın menşei hakkında çeşitli görüşleri gündeme getirmiştir. Eğer bu bir çeviri eser ise, Homeros’un *İlyada*’sında olduğu gibi Naïm, yazarın adını vermemiştir. Bununla birlikte yazarın, konuyu ve karakterleri Fransız edebiyatından bir eserden almış olması gibi pek çok olasılık vardır.

Nasho Jorgaçi<sup>57</sup>; fikirlerinin içeriğine bakıldığında bu romanın Naïm’in özgün bir eseri olduğuna inanmaktadır. Ona göre romanın menşei hakkında Arnavutluk içinde ve dışında gelişen tartışmada en doğru kararı Leningrad Üniversitesi’nde profesör olan Desnickaja (1912-1982) vermiştir. Arnavut dili ve edebiyatı hakkında çok değerli eserler veren Desnickaja’ya göre; bu eser yazarı belli olmayan bir eserin tercümesi değildir, aksine eserin bazı kompozisyon ve üslup özellikleri dikkate alındığında bu romanın, Naïm’in özgün bir eseri olduğuna inanılmaktadır.<sup>58</sup>

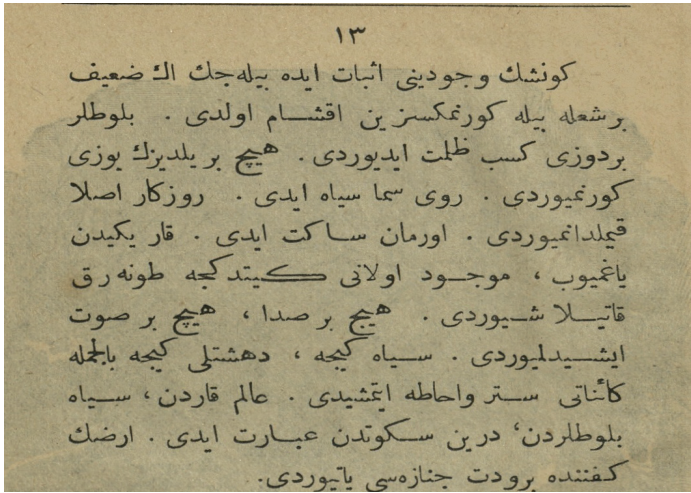
57 Arnavut yazar, senarist, araştırmacı ve incelemedir. Çok sayıda edebî yayınları, film senaryoları, çevirileri ve bilimsel yayımları mevcuttur. 25 Ağustos 2022’de vefat etmiştir. “Art Dhe Kultur”, *Tiranapost*, 25 Ağustos 2022, Erişim 8.01.2023. <https://tiranapost.al/english/art-dhe-kulture/ndahet-nga-jeta-shtari-nasho-jorgaqi-i517759>.

58 “Fillimet Romantike Të Naim Frashërit Dhe Novela “Katër Stnët””, *ObserverKult*, 24 Temmuz 2020, Erişim 18.12.2022 <https://observerkult.com/fillimet-romantike-te-naim-frasherit-dhe-novela-kater-stinet/>.

Kısa bir roman görünümünde olan ve dört ana fasıldan meydana gelen eserde, her fasıl kendi içinde küçük bölümlere ayrılmıştır. Bu fasıllara dört ana mevsimin Arapça karşılıkları verilmiştir. Birinci fasıl olan rabî‘ başlıklı kısımda 25 kısa bölüm, ikinci fasıl sayf’da 38, üçüncü fasıl harif’de 24, son fasıl şita’da 13 kısa bölüm vardır.

*Fusûl-i Erbaa* romanı lirik bir hikâye ve aşka adanmış bir nesir şiirdir. Gerçek anlamda bir konusu yoktur. Konunun yerini, yılın dört mevsimi, arka planda doğa olan iki gencin aşkının betimlenmesi almaktadır. Hikâyenin kahramanları, isimsiz bir kız ve isimsiz bir erkek çocuktur. İki gencin sevgisi hikâyede ağırlıklı olarak yılın dört mevsimi doğanın kucığında yaptıkları yürüyüşlerle verilmektedir. Hikâyenin kahramanlarının psikolojik durumu doğa ile tam bir uyum içinde sunulmaktadır. Doğa her yerde sevginin kanıtı olarak hizmet etmektedir. Doğu şiirinin meşhur bülbül ve gül aşkını konu alan ana motifi defalarca tekrarlanmıştır. Adı sıkça geçen çiçekler ise gül, karanfil, sümbül, yasemin, fesleğen gibi doğumun karakteristik çiçekleridir. İki gencin aşkı, genellikle Doğu’nun florasını anımsatan zengin bir flora ile sürekli olarak çiçekli bir arka planda sunulmuştur. Şiirsel yaşam algısı açısından da, Naîm’in yaşadığı çevrenin zihniyetine özgü figürler bulunmaktadır.<sup>59</sup>

### Görsel 3.



“Güneşin vücūdunu işbāt idebilecek eñ za’îf bir şu’le bile görünmeksizin akşam oldu. Buluğlar bir düzü kesb-i zulmet idiyordu. Hiç bir yıldızın yüzü görünmüyordu. Rüy-ı semâ siyâh idi. Rüzgâr aşlâ kımuldanmıyordu. Orman sâkit idi. Kar yeñiden yağmayup, mevcūd olanı gitdikçe tonarak katılaşıyordu. Hiçbir şedâ, hiçbir şavt işidilmiyordu. Siyâh gice, dehşetli gice bi’l-cümle kâ’inâtı setr u ihâta itmmişti. ‘Âlem kardan, siyâh buluğlardan, derîn sükûtdan ‘ibâret idi. Arzın kefeninde burûdet cenâzesi yatıyordu.” (s. 127)

59 “Fillimet Romantike Të Naim Frashërit Dhe Novela “Katër Stnët””.



#### 4. İlyada- Eser-i Homer

Homeros'un İlyada adlı eserinin çevirisidir. Eserin başında Homeros'un kısa hayat hikâyesi bulunmaktadır. Bu eserin ancak iki fasikülü 1303/1885 yılında 43 sayfa olarak İstanbul'da basılmıştır.<sup>60</sup>

#### Farsça Eserleri

##### *Tahayyülât (Hayaller)*

Naîm, Farsça şiirlerinde Ferîdüddîn Attâr-ı Nişâbûrî<sup>61</sup> (öl. 1221), Mevlânâ Celâleddîn-i Belhî ve Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî gibi Farsçanın klasik kabul edilen şairlerinden ilham almış ve onlardan etkilenmiştir. Naîm'in Farsça şiirlerinin güzelliği sadece bir Avrupalının dilinden duyuluyor olmasında değil aynı zamanda şairin bu derece ustalık ve beceriye ulaşabildiği Fars şiirinin betimleyici terkiplerine, onun sır ve detaylarına olan farkındalığı ve hâkimiyetinden kaynaklanmaktadır. Onun şiirlerinde övgü yoktur, kendini övme yoktur, dalkavukluk, mübalağa, taassup da yoktur. Bunun yerine sadelik ve acıcılık vardır, amaç vardır, öğüt ve bilgelik de vardır.<sup>62</sup>

Naîm'in Farsça yazdığı bir eser de "*Tahayyülât*" adlı şiir mecmuasıdır. İlk şiirsel denemelerini ve ilhamlarını Farsça olarak dile getirdiği "*Tahayyülât*"ı 1303/1885'de İstanbul'da Mihran Matbaası'nda basılmıştır. Her biri mesnevî kalıbında yazılmış toplam 24 şiirden oluşmaktadır. Burada Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin onun üzerindeki etkisi açıkça görülmektedir. Şiirlerin her birinin üstünde başlık ve alt kısımlarında yazıldıkları tarihler bulunmaktadır. Eserde toplamda 501 beyit bulunmaktadır. Naîm'in beyitleri; belagat yönünden bakıldığında ve onların taşıdığı mecaz ve benzetme sayısı açısından değerlendirildiğinde pek de zengin değildir. Metaforlarının çoğu duygusal niteliktedir, ancak zaman zaman zengin edebî şahsiyetler de görülebilmektedir.<sup>63</sup>

İslam felsefesi ile tasavvufun manevi bir karışım zinciri gibi insan duygularının yansımalarıyla dolu "*Tahayyülât Divanı*", ölüm ve yaşam, güzellik ve aşk, evrenin sırrı, ilahi güç ve insan doğası gibi kelimeleri ele alır.<sup>64</sup>

İncelemeye tabi tutulan nüshanın girişinde müellif; Naîm Frâşârî, 'an-a'zâ-yı Encümen-i Ma'ârif olarak kayıtlıdır. Eser 67 sayfadır. 24 şiirden oluşmaktadır. Toplamda da 501 beyit bulunmaktadır. Şair mesnevîlerin çoğunun altına yazıldığı tarihleri belirtmiştir. Her mesnevînin bir ismi vardır. Birinci mesnevî; "*Âsemân*" (Gökyüzü) (s. 2) isimli şiirdir. Yazıldığı tarih 1295/1880'dir. İkinci mesnevî; "*Zebân-ı Dil*" (Gönül Dili) (s. 7) isimli şiirdir. Yazıldığı tarih 1290/1875'tir. Üçüncü mesnevî, "*Nev-bahâr*" (Yenibahar) (s. 8) isimli şiirdir. Yazıldığı tarih 1291/1876'dır. Dördüncü mesnevî, "*Şukûfe*" (Tomurcuk) (s. 11) isimli şiirdir. Yazıldığı tarih

60 Arslan, *Na'im Bey, Fraşerli*.

61 İranlı şair ve mutasavvıftır. 540/1145 yılları arasında Nişâbur'da dünyaya gelmiştir. Eczacılık ve tıp ile meşgul olduğu için "Attâr" lakabını almış ve bu lakapla meşhur olmuştur. Manzum ve mensur pek çok eser meydana getirmiştir. Eserlerinin hemen hepsini tasavvufî konuları açıklamak için yazmıştır (Şahinoğlu, 1991; 95).

62 Gülşeni, *Ferheng-i İran der-Kalem-Rov-i Turkân-Eş'âr-ı Fârsî-i Naîm Frâşîrî*, 48-49.

63 Rexhepi, Xhaçe, "Traces of Persian Literature on Naim Frasher's Poetry", 428.

64 Fermend, "Dîvân-ı Fârsî-i Naîm Frâşerî, Şâ'ir-i Millî-i Âlbânî", 106.

kayıtlı değildir. Beşinci mesnevî, “Bülbül” (s. 12) isimli şiiirdir. Yazıldığı tarih 1296/1881’dir. Altıncı mesnevî, “Sabr u Umîd” (Sabır ve Ümit) (s. 15) adlı şiiirdir. Yazıldığı tarih 1295/1880’dir. Yedinci mesnevî, “Mâh” (Ay) (s. 19) isimli şiiirdir. Yazıldığı tarih 1297/1882’dir. Sekizinci mesnevî, “Aşk” (s. 25) isimli şiiirdir. Yazıldığı tarih kayıtlı değildir. Dokuzuncu mesnevî, “Felsefe” (s. 26) başlığını taşımaktadır. Yazıldığı tarih belirtilmemiştir. Onuncu mesnevî, “Zemîstân” (Kış) (s. 29) isimli şiiirdir. Yazıldığı tarih kayıtlı değildir. On birinci mesnevî, “Ber-Mezâr-ı Hâherân u Dâderân” (Kardeşlerin Ölümü Üzerine) (s. 32). Yazıldığı tarih belirtilmemiştir. On ikinci mesnevî, “Âfitâb” (Güneş) (s. 35) isimli şiiirdir. Yazıldığı tarih 1297/1882’dir. On üçüncü mesnevî, “Ber-Leb-i Cû” (Irmağın Kenarında) (s. 38) isimli şiiirdir. Yazıldığı tarih 1293/1878’dir. On dördüncü mesnevî, “Zemîn u Merdüm” (Dünya ve İnsanlar) (s. 41) ismini taşıyan şiiirdir. Yazıldığı tarih 1298/1883’tür. On beşinci mesnevî, “Veda” (s. 43) isimli şiiirdir. Yazıldığı tarih kayıtlı değildir. On altıncı mesnevî, “Yetîm” (s. 44) ismini taşıyan şiiirdir. Yazıldığı tarih kayıtlı değildir. On yedinci mesnevî, “Vatan” (s. 45) başlıklı şiiirdir. Yazıldığı tarih belirtilmemiştir. On sekizinci mesnevî, “Be-Kenâr-ı Deryâ (Deniz Kenarına) (s. 47) başlığını taşıyan şiiirdir. Yazıldığı tarih 1292/1876’dır. On dokuzuncu mesnevî, “Ber-Meyyit-i Duhter-i Hod” (Kızının Ölümü Üzerine) (s. 50) ismini taşıyan şiiirdir. Yazıldığı tarih 1298/1881’dir. Yirminci mesnevî, “Hudâ” (Allah) (s. 54) adlı şiiirdir. Yazıldığı tarih kayıtlı değildir. Yirmi birinci mesnevî, “Ber-Turbet-i Hâher” (Kız kardeşin Mezarı Üzerine) (s. 58) adlı şiiirdir. Yazıldığı tarih belirtilmemiştir. Yirmi ikinci mesnevî, “Dil-i Derdnâk u Gamgîn” (Acılı ve Hüzünlü Kalp) (s. 59) isimli şiiirdir. Yazıldığı tarih 1299/1882’dir. Yirmi üçüncü mesnevî, “Duhter-i Nâzenîn u Hoş-reftâr” (İyi Huylu ve Tatlı Kız) (s. 62) isimli şiiirdir. Yazıldığı tarih 1289/1873’tür. Yirmi dördüncü mesnevî, “Der-Vefât-ı Berâder” (Erkek Kardeşin Ölümü) (s. 65) adını taşıyan şiiirdir. Yazıldığı tarih 1293/1877’dir.

Doğanın tezahürlerini anlatan betimleyici ve toplumsal şiiirlerin yanı sıra felsefeyle ilgili bir şiiir ve otuz bir beyitlik bir de naat vardır.

Eser, Mevlânâ Celâleddin-i Belhî’nin *Mesnevî*’sinin vezniyle yazılmıştır.

Bursalı Mehmed Tâhir, onun “*Suhenân-ı ber-Güzide*” (*Seçilmiş Sözler*) isimli bir Farsça eserinden daha bahsetmektedir.<sup>65</sup> Ancak bu esere henüz ulaşılammıştır. Şiiir mi yoksa atasözlerinden mi oluştuğu henüz bilinmemektedir. Ayrıca, Naîm’in Sa’dî-i Şîrâzî’nin *Gülistân* isimli kitabından hazırladığı “*Tertîb-i Cedîd-i Muntehabât-ı Gülistân*” (*Gülistân Seçkisinin Yeni Tertibi*) isimli seçki kitabı onun ölümünden sonra 1321/1903 yılında yayımlanmıştır. Naîm’in Osmanlı medreselerindeki yapıcı olmayan Farsça öğretimi yüzünden taşıdığı endişe; bu dilin öğretimini kolaylaştırmak için onu, bu *Gülistân* seçkisini hazırlamaya teşvik etmiştir. Eserin girişinde bu kitabın Osmanlı İmparatorluğu’nda öğrenciler için bir ders kitabı olarak hazırlandığı kayıtlıdır.<sup>66</sup>

65 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 470.

66 Rexhepi, Xhafçe, “Traces of Persian Literature on Nam Frasheri’s Poetry”, 428.

## Sonuç

Balkan coğrafyasında on dördüncü yüzyılda başlayan Osmanlı-Balkan ilişkileri bu milletlerin dil, din ve kültür bakımından etkileşmelerine sebep olmuştur. Şehirlerin Osmanlı medeniyeti doğrultusunda gelişme aşamasında bilim, kültür ve sanatın alt yapısı olan medrese, mektep, tekke ve zaviyeler tesis edilmiş, bunları takip eden süreçte bilim, kültür, sanat ve edebiyatın ilk temsilcileri bu topraklarda boy vermeye başlamışlardır. Osmanlıların Avrupa ve Balkan yarımadasındaki fetihleri, İran kültür ve dilinin o bölgelere yayılmasında etkili olmuştur. Arnavutluk halkı, Osmanlı Devleti'nin hâkim sınıfı içinde çok belirgin bir yere sahiptir. Osmanlılar Arnavutluk'un farklı şehirlerinde Fars dili ve edebiyatının öğretildiği birçok medrese ve tekke kurmuştur.

Beratlı Nazîmî, Beratlı Süleyman Nâibî, Ülgünlü Hâfız Ali Rıza, Konispolü Mehmet Çâmî, Bektaşî Dâlib Frâşîrî, Dâlib Frâşîrî'nin kardeşi Şâhin Frâşîrî gibi yazar ve şairler Türk edebiyatının etkisiyle eserlerinde Arapça ve Farsça kelimelere çok fazla yer vermişlerdir. Arnavut edebiyatının en önemli eserleri; Frâşîrî Abdül Bey, kardeşi Sâmi ve ağabeyi Mehmed Naîm Frâşîrî gibi şair ve yazarlar tarafından kaleme alınmıştır.

Naîm Frâşîrî, Arnavutluk'un önde gelen şairlerinden birisidir. O eserlerinde, tasavvuf ile Batı felsefesini birleştirmeye çalışmıştır. Şiirsel fikirlerinin gelişimine katkı sağlayan ve onun temel ideolojilerine her zaman sıkı sıkıya bağlı kaldığı Bektaşîliği ve Arnavutluk millî düşünceleri her zaman iç içe olmuştur.

Naîm Bey Arnavutça, Türkçe, Yunanca ve Farsça olmak üzere çeşitli eserler kaleme almıştır. Osmanlı kültürü ve medeniyeti içinde yetişmiş, bu sayede Fars kültürü ve edebiyatından etkilenmiş bir şair olarak Naîm Frâşîrî, dil ile ilgili ilk yazılarını ve şiir deneyimlerini Farsça ifade etmiştir. Naîm, Farsça şiirlerinde Ferîdüddin Attâr-ı Nişâbüri, Mevlânâ Celâleddin-i Belhî ve Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî gibi Farsçanın klasik kabul edilen şairlerinden ilham almış ve onlardan etkilenmiştir.

Arnavutça eserlerinin birçoğu ilkokul öğrencilerine yönelik; La Fontaine'nin masalları tarzında hazırlanmış, bazı milletler ve devletler hakkında temel tarihî bilgiler içeren ve çocuklara ahlak kurallarını öğretmek için manzum ve mensur tarzda kaleme alınmış ders kitapları niteliğindedir. Naîm'in ilk kitabı 1871 yılında İstanbul'da basılan *Kavâ'id-i Fârsiyye ber-Tarz-ı Nevîn* isimli bir Farsça gramer kitabıdır. Batıda kaleme alınan dilbilgisi kitaplarının etkisi altında yazılıp ilk Farsça dilbilgisi kitabı sayılan ve Mîrzâ Habîb-i İsfehânî'nin kaleminden çıkan *Destûr-i Suhen* 'in 1872 yılında İstanbul'da basıldığı göz önünde bulundurulursa, Naîm Frâşîrî'nin ondan bir yıl önce yazdığı *Kavâ'id-i Fârsiyye ber-Tarz-ı Nevîn* 'in batılı tarzda yazılan ilk Farsça dilbilgisi kitabı sayılabileceğini söylemek mümkündür.

Türk öğrenciler için ilk modern tarzda tertip edilen Farsça dilbilgisi kitabı, *Kavâ'id-i Fârsiyye ber-Tarz-ı Nevîn*, *Tahayyülât* isimli şiir mecmuası, Sa'dî'nin *Gülîstân* 'ından yaptığı seçki ve onun yayımlanmayan eseri *Suhenân-ı ber-Güzîde* gibi eserleri Fars ve Türk dili ve edebiyatına değerli bir katkı olarak görülmektedir.

Sonuç olarak; bu çalışmada, Balkan yarımadasında Osmanlı kültüründe yetişmiş, Fars kültürü ve edebiyatı etkisinde kalmış Arnavut şair ve yazar, Naîm Frâşiri'nin hayatı araştırılmış, eserleri hakkında değerlendirmeler yapılarak her birinden örnekler sunulmuştur.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- “Art Dhe Kulturë”. *Tiranapost*. 25 Ağustos 2022, Erişim 8.01.2023. <https://tiranapost.al/english/art-dhe-kulture/ndahet-nga-jeta-shtari-nasho-jorgaqi-i517759>.
- Abazi-Egro, Genciana. “Arnavutluk'ta Türkoloji Çalışmaları”. *Bilig 21* (2002): 01-26.
- Abdiu, Xhemile ve Kadiu, Spartak. “Osmanlı Döneminde Türk Edebiyatının Arnavut Edebiyatına Etkisi”. *International Journal of Language Academy 3* (2015): 1-7.
- Abdiu, Xhemile. “Balkan ve Doğu Avrupa'da Türk Edebiyatının Kayıp Edebî Değeri”. *Prof. Dr. Necati Demir'e Anı Kitabı*. Ed. Osman Kubilay Gül, içinde 227-237. Ankara: İksad Yayınevi, 2022.
- Arslan, Mehmet. *Nasîbî, Şeyh Tâhir Dede*. Erişim 7 Ocak 2023. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/nasibi-seyh-tahir-dede>.
- Arslan, Mehmet. Na'im Bey, Fraşerli. Erişim 21 Kasım 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/naim-bey-fraserli>.
- Aruçi, Muhammed. “Fraşiri, Naîm”. *DİA*. XIII: 195-197. İstanbul: TDV, 1996.
- Balcı, Mustafa ve Dibra, Fatoş. “Arnavutluk'ta Türkoloji”. *Avrupa'da Türkoloji*. Ed. Öztürk Emiroğlu, içinde 69-98. Ankara: Akçağ Yayınları, 2020.
- Biernat, Agata. “Albanian Political Activity in Ottoman Empire (1878-1912).” *World Journal of Islamic History and Civilization, 3* (2013): 01-08.
- Bilge, Mustafa. “Arnavutluk.” *DİA*. III: 383-390. İstanbul: TDV, 1991.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000.
- Çağlayan, Bünyamin. “Nazim'in Arnavutça Divanında Yer Alan Arnavutça-Türkçe Müllemalar.” Ordu Üniversitesi Uluslararası Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu'nda sunulan bildiri (Prof. Dr. Mehmed Çavuşoğlu Anısına), Ordu, 10-12 Mayıs 2012.
- Çağlayan, Bünyamin. “Klasik Türk Şiiri Etkisinde Gelişen Arnavut Edebiyatı: Beyteci Edebiyatı.” 2. Uluslararası Dil ve Edebiyat Konferansı'nda sunulan bildiri (Hëna e Plotë “Beder” Üniversitesi, Filoloji ve Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü ve Yıldız Üniversitesi, Türkçe Öğretimi Bölümü), Tiran, Arnavutluk, 14-16 Kasım 2013.
- Çiçekler, Mustafa. “Sa'dî-i Şîrâzî”. *DİA*. XXXV: 405-407. İstanbul: TDV, 2008.
- Fermend, Vahîd. “Divân-ı Fârsî-i Naîm Frâşerî, Şâ'ir-i Millî-i Âlbânî.” *Nâme-i Pârsî 4* (1997): 106-129.

- Gülşenî, Abdülkerim. *Ferheng-i İran der-Kalem-rov-i Turkân-Eş'âr-ı Fârsî-i Naîm Frâşîrî*. Ticârethâne-i Gülşenî, 1975.
- İsen, Mustafa. *Balkanlarda Türk Edebiyatı, Ötelelerden Bir Ses, Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Jahjai, Meral. "Arnavut Kültür ve Edebiyatında Mevlid Yazma Geleneği". *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* 4 (2015): 61-84.
- Kanar, Mehmet. "Firdevsi". *DİA*. XIII: 125-127. İstanbul: TDV, 1996.
- Kanar, Mehmet. "Nizâmî-i Gencevî". *DİA*. XXXIII: 183-185. İstanbul: TDV, 2007.
- Kütükoğlu, Bekir. "Ayas Paşa". *DİA*. IX: 202-203. İstanbul: TDV, 1991.
- Mehmet Na'im, *İhtirâ'ât u Keşfiyyât*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1880.
- Mehmet Na'im, *Fusûl-i Erba'a*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1882.
- Musine Kokalari. "Musine Kokalari: Biography." Erişim 7 Ocak 2023. <https://musinekokalari.org/en/biography/>.
- Na'im Frâşîrî, *Kavâ'id-i Farsîyye ber-Tarz-ı Nevîn*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1885.
- Na'im Frâşîrî. *Tahayyülât*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1883.
- Öngören, Reşat. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî". *DİA*. XXIX: 441-448. İstanbul: TDV, 2004.
- Recebî, Abdullah, Kubâdî, Hüseyin Ali, Gulâm Hüseyinzâde, Gulâm Hüseyin ve Nîkûbaht, A. Nâsir. "Peydâyiş u Revâc-ı Edebiyât-ı Fârsî der-Albânî." *Mecelle-i Târih-i Edebiyât* 3 (2014): 98-112.
- Rexhepi, Abdulla ve Xhafçe, Zeqije. "Traces of Persian Literature on Nam Frasherî's Poetry." *Journal of Balkan Research Institute* 9 (2020): 423-441.
- Şahinoğlu, M. Nazif. "Attar, Ferîdüddîn." *DİA*. IX: 95-98. İstanbul: TDV, 1991.
- Uçman, Abdullah. "Şemseddin Sâmi." *DİA*. XXXVIII: 519-523. İstanbul: TDV, 2010.
- "Fillimet Romantike Tê Naîm Frashêrit Dhe Novela "Katêr Stinêt"". *ObserverKult*. 24 Temmuz 2020, Erişim 18.12.2022. <https://observerkult.com/fillimet-romantike-te-naim-frasherit-dhe-novela-kater-stinet/>.
- "Wall". Erişim 07 Ocak 2023. [https://vk.com/wall-7768848\\_21944?lang=en](https://vk.com/wall-7768848_21944?lang=en).
- Yıldız, Tuba. "İşkodralı Vasa Paşa'nın Cebel-i Lübnan'da Reform Politikaları (1883-1892)". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2019): 7-20.

## Hafız İbrahim'in Leyâli Satih Adlı Eserinin Teknik ve Tematik Açından Çözümlemesi

### Analyzing Hafez Ibrahim's Work *Layali Satih* from a Technical and Thematic Perspective

Tahir ARAZ<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Atatürk Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum, Türkiye

ORCID: T.A. 0000-0002-0225-128X

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Tahir Araz (Doktora Öğrencisi),  
Atatürk Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum, Türkiye  
E-posta: tahiraraz@hotmail.com

**Başvuru/Submitted:** 30.01.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
16.03.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
16.03.2023

**Kabul/Accepted:** 28.03.2023

**Atıf/Citation:** Araz, Tahir. "Analyzing Hafez Ibrahim's Work *Layali Satih* from a Technical and Thematic Perspective." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 423-472. <https://doi.org/10.26650/jos.1244610>

#### öz

Mısır başta olmak üzere Arap toplumu 20. yüzyılın ilk iki çeyreğinde modern çağın Batılı sömürgecilik anlayışına karşı çeşitli alanlarda verilen birçok mücadeleye şahit olur. Özellikle askeri, sosyal, siyasi ve kültürel özgürlük alanlarında öne çıkan bu mücadele, edebiyat sahasında da etkili bir şekilde sürdürülür. Nitekim dönemin şair ve yazarları, toplumun temel değerlerindeki aksaklıkları metinlerine yansıtarak birçok eser kaleme alırlar. Bu bağlamda Arap edebiyatında daha çok şair kimliğiyle tanınan ve "Şâ'irü'n-Nîl" ile "Şâ'irü-Şa'b" gibi lakaplarla taltif edilen Hâfız İbrâhîm'in bu çalışmada değerlendirilen nesir türündeki *Leyâlî Satih* isimli eseri, 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başlarında sömürgeciliğin etkisiyle Mısır'da oluşan toplumsal değişimin boyutlarını aktarması noktasında şairin eleştiri ve görüşlerinin yanı sıra dönemin sosyolojik ve siyasi atmosferini başarılı bir şekilde yansıtan önemli eserlerden biri kabul edilir. Şairin ordudayken İngilizlerle yaşadığı sorunlara yer vermesiyle otobiyografik bir özellik de kazanan eserin, klasik edebî bir tür olan makâme tarzı ile modern anlatı türlerinden romanın bazı özelliklerini ihtiva ettiği söylenebilir. Bu açıklamalardan hareketle çalışmada, 21. yüzyılın küreselleşen dünyasında ciddi bir tehdit olarak varlığını sürdüren gelenek-modernite çatışması, edebî münakaşalar, basınla gazeteciliğin yozlaşması, eğitim kurumları, kadın hakları, saadet kavramı, ahlakî çöküş, siyaset-din ilişkisi, özgürlük ve mültecilere tanınan imtiyazlar gibi önemli toplumsal gerçeklere temas eden *Leyâlî Satih* isimli eser, teknik ve tematik açıdan tahlil edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Modern Arap Edebiyatı, Hâfız İbrâhîm, Şâ'irü'n-Nîl, Makâme, *Leyâlî Satih*

#### ABSTRACT

At the beginning of the 20<sup>th</sup> century as the Arab communities starting with Egypt fought for independence not only militarily but also socially, politically, and culturally against the Western colonialist mentality of the modern era, many poets and writers reflected the weaknesses of society's fundamental values in their works. Hafez Ibrahim, who was known for his poetry and has been referred to as the *Sha'irun-Nil* [Poet of the Nile] and *Sha'irush-Sha'b* [Poet of the People], had an important prose work called *Layali Satih* [*The Nights of Satih*], which reflects the dimensions of the social changes that occurred in

Egypt at the end of the 19<sup>th</sup> and beginning of the 20<sup>th</sup> centuries. *Layali Satih* is considered a significant work of the period that addresses the poet's criticisms and views. This study analyzes both technically and thematically the work *Layali Satih*, which blends the classical poetic style (*maqamah*) with the novel-like features of modern storytelling and also has autobiographical elements that reflect the problems the author faced with the British during his time in the army. The work highlights the ongoing struggle between tradition and modernity, which is still considered a serious threat in the globalized world of the 21<sup>st</sup> century, as well as the corruption of journalism and the press, the education system, women's rights, the concept of happiness, moral decay, the relationship between politics and religion, freedom, and the privileges given to refugees. The work addresses these social realities and provides a critical perspective toward them..

**Keywords:** Modern Arabic Literature, Hafez Ibrahim, Poet of the Nile, Maqamah, *Nights of Satih*

## EXTENDED ABSTRACT

Due to their central position in many developments in the Arab world, the contributions of Egyptian poets and writers to Arabic literature have shown a wide range of effects. These impacts appear not only in a literary sense but also in politico-military and sociocultural areas and can be seen to have influenced other developments in other Arab countries, with most of the breakthroughs being evident in Egypt. Egypt was a center of literature and science and gradually separated from the Ottoman State in the second quarter of the 19<sup>th</sup> century due to the influence of both internal and external factors. Students being sent to Europe, some literary and scientific works being translated into Arabic, and modernizing movements being implemented in various social, cultural, military, and political fields in Egypt prepared the grounds for the end of the long period of stagnation in Arabic literature known as *Asru'l İnhitât* [Period of Decadence]. On the other hand, this also caused moral, religious, cultural, social, and political conflicts that seriously affected the building blocks of society.

The poets and writers expressed their thoughts, criticisms, and concerns about these problems affecting the literary community and attempted to reflect the shortcomings in the basic values of a society struggling to survive politically, socially, and culturally in their texts, attempting to create a social awareness in this direction through their works. Some of these published works aimed to counter the negative perception of Westernization that had emerged during this period through advisory semi-modern novels, while other works investigated the root of the problems and addressed them while expressing their concerns. Others proposed solutions by taking into consideration the needs of society in reference to the existing problems, choosing a more constructive and progressive path both in terms of content and methodology.

This study analyzes and attempts to find solutions to some general as well as some specific issues in *Layali Satih*, such as cultural change; mental confusion and crisis; women's rights; women's dress; the concept of freedom and its misunderstandings; religious, old, new, and modern educational institutions; ethical



individuals; society and morality; journalism and the press; Arab culture; civilization conflict; the desire to imitate the West; politics and society; the relationship between religion and politics; the concept of happiness; and the thoughts of Afghani and Abduh who'd influenced the era, as well as the privileges granted to the British, the Syrian issue in Egypt at the time, Hafez's views on poetry, and the criticisms of Ahmed Shawki, within the context of existing thoughts in the era, especially regarding the globalizing world and in the Eastern societies where some of these issues still persist.

*Layali Satih* is the only known work by Hafez Ibrahim in the field of prose and deals with the social, political, and moral dichotomy brought about by the modern world that had started with the Nahda movement in Egypt, providing a general examination and analysis of the social and cultural conflict. The work is significant as a piece of literature because it reflects the different dimensions of social decay, which was a big problem in its time and continues to be even today, by narrating historical events that took place at the end of the 19<sup>th</sup> and beginning of the 20<sup>th</sup> centuries in a fictional style. One should not overlook that, in the book, the British occupation was not just a military movement but an attempt to reform all aspects of life, from clothing, the education system, and daily life to the shaping of laws and governance, even including the mandatory teaching of English. The influence of the British and its consequences are heavily present in the work, making it an important historical document of the period.

Hafez chose the genre of *maqamah*, in which the writer identifies a problem in society and reflects his views on the subject but cannot be said to have conformed to all the known characteristics of the classic *maqamah* genre. During this transitional period when a shift had occurred toward modern narrative forms and the novel, Hafez can be seen to have been influenced by translations and to have leaned toward the novel genre, and this contributed to the creation of a novel-like expression in the style of *Layali Satih*. In this sense, the work has a mixed style that is rich in structure. The character Ravi narrates the story, in which the main and supporting characters are intertwined, and an attempt is made to create awareness about many vital issues in Egyptian society. In this context, the author expresses his opinions and thoughts based on real events and supports these with some narratives that had taken place in the past, making his views even more prominent. The fact that the criticisms made toward Egyptian society in the work still retain their relevance today gives the work a different dimension, while also emphasizing the need for society to re-examine itself. Despite its small size, *Layali Satih* points to the sociopolitical and cultural disruptions of today with its qualitative and distinct structure.

Usefulness is had in noting that some of the topics Hafez Ibrahim mentioned have been translated in the analysis of the work, while others are reflected in this study in the form of meaning transfer rather than as a translation. The similar topics Hafez mentioned on different pages have been gathered together to eliminate any possible confusion and to ensure fluency in style. This study is not just a translation work, but rather an analytical and interpretative work, with all the translations

made in transfers being entirely original. This work is unique because previous studies related to Hafez Ibrahim only mentioned *Layali Satih* by name, with no other research or study having been done on the work. Studies on this work in the Arabic literature should be noted to be limited, and this is believed to be due to Hafez being primarily known as a poet, with more studies being done on his poetry.

The aim of this study is to present the scientific community with the thoughts and criticisms toward Egyptian society and literature of Hafez Ibrahim, who is mostly known as a poet, as reflected in his work *Layali Satih*, which he wrote as a work of prose, by analyzing the problems of Arab society in the process of modernization and social degradation in the context of the conflict between tradition and modernity. Additionally, another goal of this study is to acknowledge and convey how the poet had also produced a remarkable work in the prose genre, how he had been a strong writer in prose as well as poetry, and how he had made contributions to the mindset of the era with his thoughts. Lastly, the study aims to draw attention to the fact that the social upheavals the poet referred to still exist in Eastern societies today and are still being discussed. This study also raises many questions about the persistence of similar social problems and is completely original in that it furthers these discussions.

## Giriş

Modern Arap edebiyatının ilk örnekleri, matbaanın gelişmesiyle başta Fransız edebiyatından olmak üzere Batı'dan yapılan tercümelerin etkisi ve eğitim kurumlarının yaygınlaştırılması neticesinde 19. yüzyılın sonlarına doğru verilmişse de bu durum esnekliğe tabi olup “*Modern Arap edebiyatının başlangıcıyla Modern Mısır'ın şekillenmeye başladığı tarih olarak, Napolyon'un Mısır'a yönelik 1798'deki askeri hamlesi gösterilir.*”<sup>1</sup> Bu tarih Arap edebiyatında tartışmalar eşliğinde, “*الانحطاط عصر*” *İnhitât Dönemi*<sup>2</sup> diye adlandırılan uzun soluklu durağanlığın sona erip siyasi-kültürel bağlamda Modern Arap düşüncesinin oluşum sürecini kapsayan ve “*Arap Rönesansı*” olarak bilinen, *en-Nahdatu'l-'Arabiye* “*النهضة العربية*” hareketinin dönüm noktası kabul edilir.<sup>3</sup> Mısırlıların kültürel yaşamında önemli değişimlere kapı aralayan bu gelişmeler; bir anlamda toplumsal, kültürel ve siyasi dönüşümler, sosyal yapının değişime uğraması, Mısır'ın işgali ve toplumun bu işgale karşı tepkisiyle gerçekleşen “*Batu/Mısır-Arap*” uygarlığı çatışmasının veya tanışmasının meyvesi olur. Ancak modern anlatı türlerinden roman ve öyküde anlatı tekniğinin geliştirilip toplumu tüm yönleriyle ele alan eserlerin neşredilmesiyle bu türlerin sağlam bir zemine oturması 20. yüzyılın ilk çeyreğine denk gelir.

- 1 Ahmed Heykel, *Tatavvuru'l-'edebe'l-'hadis fi Misr*, Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1993, 13-14.; Detaylı bilgi için bk. Albert Hourani, *el-Fikru'l-'Arabî fi'l-'asru'n-Nahda'1798-1939*, (haz.), Kerim 'Azkûl, Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1968, 51-89.; Napolyon'un Mısır'ı işgali ve Etkileri için bk. Corci Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-'lugati'l-'Arabiyye*, Kâhire: Hindâvi, 2013, 1169 ve sonrası.; Şevki Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-'mu'âsır fi Misra*, Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1961, *Ehâdis Kubra*, 11-30.; Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-'edebe'l-'Arabî*, “*el-'edebe'l-'hadîs*”, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986, 11-20.; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-'edebe'l-'Arabî*, Kâhire: Dâr Nehdat Mısır lî't-Tibâ'â ve'n-Neşr, 2013, 421-428.; Abdurrahman el-Cebertî, *'Acâ'ibü'l-'âsar fi'l-'terâcim ve'l-'ehbâr*, *el-cüz'u's-senî*, Beyrut: Dâru'c-Cil, 1978, 233-235.; Andre Rîmûn, *el-Misriyyûn ve'l-Fransiyyûn fi'l-Kâhira 1798-1801*, haz. Beşîr es-Sibâ'î, Kâhira: 'Ayn lî'd-Dirâsât ve'l-Buhûs el-İnsâniye ve'l-İctimâ'îye, 2001, 101.; Juan Cole, *el-İsti'mâr ve's-sevra fi'l-'Şarku'l-'Avsat*, haz. 'Annân 'Alî eş-Şehâvî, el-Kâhira: el-Meclis li's-Sekâfât el-A'le, 2001, 41.; 'Abdullah İbrâhim, *Mevsu'at es-serd el-'Arabî IV*, Dubâi: Kandil lî't-Tibâ' ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 2016, 15.; Velîd Kassâb, *el-Hadâsetu fi'si'r el-'Arabî el-'mu'âsiri*, Dubai: Dâru'l-Kalem, 1996.
- 2 İnhitât Döneminde yazılan eserler için bk. Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-'edebe'l-'Arabî*, “*el-'edebe'l-'kadîm*”, Beyrut: Dâru'c-Cil, 1986, 1023-1050.; Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-'lugati'l-'Arabiyye*, 1077-1159.; Dönemin “çöküş dönemi” olup olmadığıyla ilgili tartışmalar için bk. Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-'lugati'l-'Arabiyye*, Kâhire: Hindâvi, 2013, 905.; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-'mu'âsır fi Misra*, 11-12.; ez-Zeyyât, *Târîhu'l-'edebe'l-'Arabî*, 400-414.; Cevdet er-Rukâbî, *el-Edebu'l-'Arabî mine'l-'inhidâr ile'l-'izdihâr*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1982, 120.; Ahmed Heykel, *Tatavvuru'l-'edebe'l-'hadîs fi Misr*, 13-14, 17-17.; 'Ömer Mûsa Bâşâ, *Târîhu'l-'edebe'l-'Arabî* “*el-'Asru'l-'Osmânî*”, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1989, 13-22.; 'Abdullâtîf İbrâhîm, *l-'âdet en-nazar fi'avâmî'l-'inhitât el-'edebe'l-'Arabî fi'l-'asru'l-'Türkî*, Şebâtîmâ: Netâis, 2018, 103.; Mus'ad bin 'İd el-'Âtavî, *el-Edebu'l-'Arabî el-'hadîs*, Tebük: Mektebetü'l-Melik, 2009, 7-9,37.; Bekrî Şeyh Emîn, *Mutâl'ât fi'si'ru'l-Memlûki ve'l-'Osmanî*, Beyrut: Dâru'l-Afâk, 1979, 38.; Ahmed el-Hâşîmî, *Cevâhiru'l-'edebe'l-'edebe ve inşâ luğetu'l-'Arab*, Kâhire: Mektebetü'l-Ticâriyetü'l-Kübra, 1969, 203.; Ahmed el-İskenderî ve ğayrih, *el-Mefâsil, fi târihu'l-'edebe'l-'Arabî li'l-medâris es-senâviye*, Kâhire: Vizâret el-Ma'ârif el-'Umûmiye, (ts.), 164.
- 3 Detaylı bilgi için bk. ez-Zeyyât, *Târîhu'l-'edebe'l-'Arabî*, 433-438.; Eugene Rogan, Araçlar: *Bir Halkın Tarihi*, (haz.), Cem Demirkan, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017. 166.; Abdullah Laroui, *Tarihselçilik ve Gelenek* (haz.), H. Bacanlı, İstanbul: Vadi Yayınları, 1993, s.29.; İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yılı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, 13.; Bassam Tibi, *Arap Milliyetçiliği*, (haz.), Taşkın Temiz, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998. 136.; Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, (haz.), Yavuz Alogan, İstanbul: Cep Kitapları, 1993, 72.

Batılı anlamda roman türünün Arap dili ve edebiyatında edebî bir tür olarak gelişmesinde önemli katkıları olan tercüme faaliyetlerinin ciddi bir ivme kazanmasıyla romana yönelimin adeta açılımı yapılır. Kahire, Şam ve Lübnan'da yapılan tercüme faaliyetleriyle birlikte<sup>4</sup> 19. yüzyılın son çeyreğiyle 20. yüzyılın ilk çeyreğinde bir grup yazar eski anlatı türlerinden makâmeyi canlandırma girişimlerinde bulunarak hicri 4./5. yüzyıllarda Bedî'üz-zamân el-Hemedânî (ö. 398/1008) ve el-Harîrî (ö. 516/1122) tarafından icat edilip geliştirilen makâme türünü örnek alır. Bu türle modern romanı birleştirmeye çalışan Nâsîf el-Yazîcî'nin (ö. 1871)<sup>5</sup> *Mecma'u'l-Bahreyn*, Fâris eş-Şidyâk'ın (ö. 1887) *es-Sâk 'ale's-sâk fimâ hüve'l-faryâk*, Ahmed Şevkî'nin (ö. 1932) *Varakatü'l-Esi, Esvâku'z-Zeheb*, Muhammed el-Müveylihî'nin (ö. 1930) *Hadîs İsâ bin Hişâm*, gibi eserleri sayabiliriz ki, bu eserler Mısır'da yaşanan kültürel değişimlerin boyutlarını göstermesi açısından önemlidir. Tâhâ Hüsey'nin (ö. 1973) *el-Eyyâm*, 'Abbâs Mahmûd 'Akkâd'ın (ö. 1964) *Sarâ*, İbrâhîm Abdülkâdir el-Mâzîni'nin (ö. 1949) *İbrâhîm el-Kâtib* gibi eserler ile bu çalışmanın konusu olan Hâfîz İbrâhîm'in (ö. 1932) *Leyâlî Satih* (1906)<sup>6</sup> adlı eseri de klasik edebî bir tür olan makâmeyi canlandırma girişimi olup<sup>7</sup> romana giden yolun önünü açmıştır. Arap romancıları ilk başlarda eserlerinde toplumu bilinçlendirmeye yönelik roman metodunun eksik olduğu didaktik bir üslup içerisinde toplumun yozlaşmış yönlerini ele alma gayretinde bulunmuşlardır. Sömürgeciliğin tüm Arap memleketlerine yayılmasıyla da yazarlar, vatanî şuurun güdülenmesine yönelik konuları işleyerek toplumu bu konuda harekete geçirirler. Bu anlamda yazarın romanla makâme arasında konumlandırılan nesir türündeki *Leyâlî Satih* isimli eseri, dönemin gelişmelerine genel hatlarıyla ışık tutması noktasında özel bir yere sahiptir.

*Leyâlî Satih*'in hem üslup hem de muhteva bağlamında tüm ayrıntılarıyla ele alınıp değerlendirildiği bu çalışmada, eserin tarihî bağlamı ve daha çok *Satih*'in kişiliği üzerinde duran Abdurrahman Sıdkî'nin *Leyâlî Satih dirâsatun tarihîyetun, tahliliyetun li'l-'asri ve'l-kâtibi ve'l-kitabi*, yazarın eserde kadınla ilgili görüşlerini tahlil eden Mahmûd es-Sa'id'in *Hâfîz İbrâhîm dirâsat tahliliyye lisiyatihi ve şî'rihi*, eseri özellikle dilin kullanılması noktasında bir çözümlenmeye tabi tutan Ömer Desûkî'nin *Neş'etü'n-nesri'l-Arabi'l-hadis ve tatavvurihi*,

4 Detaylı bilgi için bk. Sabrî Hâfîz, "el-Kıssatu'l-kasîra" *el-Edebu'l-'Arabî el-hadis*, (haz.), 'Abdü'l-'azîz es-Sebil, Cidde: en-Nâdî el-Edebu's-Sakâfî, 2002, 391,405,407,428; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsır fî Misra*, 227-233, 270-307; ez-Zeyyât, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, 460-464.; Hasan Muhammed en-Nu'aymî, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-hadis 'neş'etehu ve tatvirih*, Cidde: Dâr Havârizm el-'Alemiye, 2019, 63-67.; Kazım Ürün, *Necip Mahfuz 'Toplumsal Gerçekçi Romanları'*, 35.; Mehmet Yalar, *Modern Arap Edebiyatına Giriş*, 180-184.; Heykel, *Tatavvuru'l-'edebi'l-hadis fî Misr*, 201-218.; el-Fâhûrî, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, "el-'edebu'l-hadis", 24-30, 191-196, 218-242, 392-409.; Mahmûd Şevket, *el-Fennu'l-kıssâ fî'l-'edebu'l-Misri el-hadis*, Kâhire: Dâru'l-Fikr 'ul-'Arabî, 1956, 145...; Şükran Fazlıoğlu, *Arap Romanında Türkler*, İstanbul: Küre Yay, 2006, 113-118.; Hürânî, *el-fikru'l-'Arabî fî'l-'asru'n-nahda 1798-1939*, 386.; Anton Gütâs Karam, *er-Remziyât ve'l-'edebu'l-'Arabî el-hadis*, Lübnan: Dâru'l-Keşşâf, 1949, 130-136.; Taha Bedr, *Tatavvuru'r-riveyetu'l-'Arabiyetu'l-hadis fî Misr '1870-1938'*, 193.; Taha Vâdî, *er-Rivâyetu's-siyâsiyyetu*, Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Cema'âtu'l-Misriye, 2002, 256-257.; Şefî' es-Seyyîd, *İtticehâtu'r-rivâyetu'l-Misriye*, el-Kahira: Mektebetü's-Şebâb, 1988, 190.

5 el-Yazîcî için bk. ez-Zeyyât, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, 468-473.; el-Fâhûrî, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, 24-30.

6 Rahmi Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, Ankara: Vadi Yayınları, 2012, 12.; el-Fâhûrî, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî* 24-30.

7 el-'Âtavî, *el-Edebu'l-'Arabî el-hadis*, 139-141.

eseri Hâfız'ın edebî kişiliğinin yansımaları çerçevesinde değerlendiren Abdülhamîd Sind el-Cündî'nin *Hâfız İbrâhîm şa'iru'n-Nil* ile Yusuf Nevfel'in *Hâfız İbrâhîm şa'iru'ş-şa'bi ve şa'iru'n-Nil* gibi *Leyâlî Satîh*'in sadece bazı unsurlarının işlendiği eserlerden özellikle istifade edilmiştir. *Leyâlî Satîh*'in bir bütün olarak tahlil edildiği bu çalışmada söz konusu eserlerden yararlanılmış olmakla birlikte; çalışmamız bahsi geçen çalışmaların kapsamından çok daha geniş olup eseri ele alınabilecek tüm unsurlarıyla değerlendirmektedir. Bu çerçevede eserin yazıldığı tarihten günümüze, bir asrı geçen zamana rağmen eserde değinilen siyasi-sosyal, kültürel ve toplumsal genel problemlerin aynı coğrafyada halen var olup bir türlü değişmeyen yöntem ve bakış açılarıyla tartışılıyor olması bir kısır döngünün varlığını yansıtırken alternatif çözüm yollarının da denenmesi gerektiği hususunda ilgilileri uyarmaktadır.

### 1. Hâfız İbrâhîm'in Hayatı ve Edebî Kişiliği<sup>8</sup>

Hâfız İbrâhîm Mısır'ın Asyut şehrine bağlı Deyrût beldesinin Nil nehri kıyısında demirlemiş olan bir gemide resmi belgeler olmamakla birlikte 4 Şubat 1872'de dünyaya gelmiştir.<sup>9</sup> Zira Nil nehri kıyısında dünyaya gelmiş olması onun daha sonra Nil şairi (*Şâ'iru'n-Nil*) lakabıyla anılmasına vesile olmuştur.<sup>10</sup> Künyesiyle birlikte ismi “Muhammed Hâfız b. İbrâhîm Fehmî” dir. Ancak şair, “Hâfız” olarak bilinip babası Mısırlı “İbrâhîm Fehmî Efendi” (ö.1876)'dir.<sup>11</sup> Annesi ise Kahire'nin Muğurbilin mahallesine yerleşmiş “Sarvan” ismiyle tanınan Türk asıllı bir aileden olup “Hanım bint Ahmet Bursalı” (ö.1908)'dir.<sup>12</sup> Eğitimine Kahire'de Medresetü'l-Hayriyye'de başlayan ardından Medresetü'l-Kırâbiyye ve Medresetü'l-Hıdîviyye'ye devam eden Hâfız,<sup>13</sup> lise eğitimini yarıda bırakarak Ahmedî Medresesinde dil, edebiyat ve hukuk

- 
- 8 Hâfız İbrâhîm hakkında gerek ülkemizde gerek yurt dışında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmada yazarın hayatı ve edebî kişiliğiyle ilgili özet bilgiler verilmiş olup detaylı bilgi için dipnotlardaki kaynakçaya bk.
- 9 Muhammed İsmail Kânî, *Divânü Hâfız İbrâhîm*, 2. Baskı için yazılan mukaddime, 3. b., thk. Ahmed Emin vd., Kahire: el-He'yetü'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-kuttâb, 1987, 18.; el-Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, “el-'EDEBU'L-hadis”, 136.; Hâfız İbrâhîm'in doğum tarihleriyle ilgili muhtelif ve detaylı görüşler için bk. Abdurrahman Sıdkî, *Leyâlî Satîh dirâsatu tarihîyetun, tahlîliyetun li'l-'asri ve'l-kâtibi ve'l-kitabi*, Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyyetu li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri, 1964, 16-18.; Bilgi için bk. Muhammed Hârun el-Hulû, *Hâfız İbrâhîm şa'iru'l-kavmiyyeti ve'l-'Arabîyeti*, Mısır: ed-Dâru'l-Kavmiyyetu li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri, (ts.); Ahmet Yıldız, *Nil Şairi Hâfız İbrâhîm ve Siyasi Şiirleri*. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- 10 Abdülhamîd Sind el-Cündî, *Hâfız İbrâhîm şa'iru'n-Nil*, Kahire: 4.b., Dâru'l-Me'arif, 1992, 15-16.; Ahmet Savran, *19. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., 1991, 1
- 11 Mahmûd Abdullah es-Sa'id, *Hâfız İbrâhîm dirâsat tahlîliyye lisiyatihi ve şî'rihi*, Mektebetü'l-İskenderiyye: Tibâ'a Merkez Delta, 2000, 3.
- 12 Abdurrahman Râfi'î, *Şu'arâ'ü'l-vataniyye fi Mısır*, Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1966, 95.; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsir fi Misra*, 100-101.; Kânî, *Divânü Hâfız İbrâhîm*, 18-19.; Mahmûd es-Sa'danî, *ez-Zurâfâ'u*, Beyrut: Dâru'l-'Avdetu, (ts.), 21.; Yusuf Nevfel, *Hâfız İbrâhîm şa'iru'ş-şa'bi ve şa'iru'n-Nil*, Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyetu'l-Lübniyyetu, 1997, 17.; Detaylı bilgi için bk. 'Abdulmun'im İbrâhîm el-Cemîa', *Şa'iru'n-Nil Hâfız İbrâhîm*, haz. Ahmed Seyyid Ahmed vd., Kahire: Matabiu'el-Hey'etu'l-'Amme li'l-İsti'lânet, 2016, 1-10.
- 13 Ahmed 'Ubeyd, *Zikra'ş-şai'reyn Hâfız İbrâhîm şa'iru'n-Nil ve Ahmed Şevki emîru'ş-şu'ara'*, Beyrut: 'Alemü'l-Kütub, 1985, 85.; Nevfel, *Hâfız İbrâhîm şa'iru'ş-şa'bi ve şa'iru'n-Nil*, 18-19.; el-Cündî, *Hâfız İbrâhîm şa'iru'n-Nil*, 17-18.

derslerini alır.<sup>14</sup> Şeyh Abdulvehhab en-Neccâr (ö.1941) ile tanıştıktan sonra edebiyat müzakereleri yapmaya başlar.<sup>15</sup> Maddi sıkıntılardan ötürü avukatlık mesleğine yönelen şair<sup>16</sup> kısa bir süre sonra askerlik mesleğine geçer.<sup>17</sup> Askerlik mesleğinden sonra Sudan'dan Kahire'ye dönen yazar,<sup>18</sup> vefat etmeden 4-5 ay öncesine kadar sürdüreceği Mısır Kütüphanesi Edebiyat Kısmı Başkanlığı'na atanır.<sup>19</sup> Bu görevinden emekli olduktan sonra 21 Temmuz 1932'de Kahire'nin kenar mahallelerinden biri olan "ez-Zeytûn"daki küçük bir evde vefat eder.<sup>20</sup>

Arap şiirinin eski üsluptan modern şiire geçiş dönemi olarak kabul edilen bir dönemde yetişen Hâfız, Abbas Mahmûd el-Akkâd'ın (ö.1964) ifadesiyle hem meclis hem matbaa şairi arasında bir yerdedir. Toplumu temel unsur olarak gördüğü ahlakla silahlanmaya davet eden<sup>21</sup> şairin edebî şahsiyetinin şekillenmesinde annesinin Türk, babasının ise Mısırlı olması, halk kültüründen etkilenmesi ve düzenli olmamakla birlikte almış olduğu eğitim-öğretimin kendisinde Araplılık ruhunu pekiştirmesi gibi farklı etkenlerin rol oynadığı belirtilmektedir.<sup>22</sup> Hâfız, şiirle tanıştığı zaman, geniş bir kültür yelpazesine sahip olan muasırî Mahmud Sami el-Bârûdî Paşa'nın (ö. 1904) edebiyat anlayışından etkilenmiş ve onun metodunu kendi şiirlerine aktararak ibarelerin seçiminde onu izlemiştir.<sup>23</sup> Toplumsal ilişkilerindeki mizahi üslubuna rağmen ciddiyet içeren şiirler kaleme alan Hâfız, şiirlerinde halkın acılarına değinerek içinde büyüdüğü toplumun sesi olmaya çalışmıştır.<sup>24</sup> Şiiri eski kalıplarda halkın anlayabileceği bir dille yazan ve bu anlamda toplum nezdinde yer edinen şair, dönemindeki yazar ve hatiplerin

14 Kânî, *Divânu Hâfız İbrâhîm*, 20-21.

15 Abdulvehhâb en-Neccâr, "*Safahât mechûle min hayâtî Hâfız*", Kahire: Apollo, Sayı: 11, Temmuz, 1933, 1322.; Ahmed Emin, *Divânu Hâfız İbrâhîm*, Kahire: 3.Baskı, el-Hey'etu'l- 'Âmme li'l-Kuttâb, 1987, 57.; es-Sa'id Mahmûd, *Hâfız İbrâhîm dirâsat tahliliyye lisiyratihi ve şî'rihi*, 4

16 el-Fâhûrî, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, "*el-'edebu'l-hadîs*", 137.; Emin, *Divânu Hâfız*, 59-60.; Sıdkî, *Leyâlî Satih dirâsatun tarihiyetun tahliliyye*, 59.

17 Râfî'î, *Şu'arâ'ü'l-vataniyye fi Mısır*, 95-96.; Emin, *Divânu Hâfız*, 60.; ez-Zeyyât, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, 504.; el-Fâhûrî, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, "*el-'edebu'l-hadîs*", 137.; es-Sa'dani, *ez-Zurafâ'u*, 22-23.; Nevfel, *Hâfız İbrâhîm şa'iru'ş-şâ'bi ve şa'iru'n-Nil*, 20.; es-Sa'id Mahmûd, *Hâfız İbrâhîm dirâsat tahliliyye lisiyratihi ve şî'rihi*, 5-6.

18 Emin, *Divânu Hâfız*, 60-62.; Sıdkî, *Leyâlî Satih dirâsatun tarihiyetun tahliliyye*, 62-67.; Desûkî, *Neş'etü'n-nesri'l-'Arabî'l-hadîs ve tatavvurihi*, 143.; el-Fâhûrî, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, "*el-'edebu'l-hadîs*", 137-138.; ez-Zeyyât, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, 504.; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsır fi Misra*, 101-102.; es-Sa'id Mahmûd, *Hâfız İbrâhîm dirâsat tahliliyye lisiyratihi ve şî'rihi*, 6-7.; el-Cündî, *Hâfız İbrâhîm şa'iru'n-Nil*, 19-20.

19 Abdurrahman Râfî'î, *Şu'arâ'ü'l-vataniyye fi Mısır*, 96.

20 Emin, *Divânu Hâfız*, 66.; ez-Zeyyât, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, 504-505.; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsır fi Misra*, 102-103.; es-Sa'id Mahmûd, *Hâfız İbrâhîm dirâsat tahliliyye lisiyratihi ve şî'rihi*, 8-9.; el-Fâhûrî, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, "*el-'edebu'l-hadîs*", 138.; el-Cündî, *Hâfız İbrâhîm şa'iru'n-Nil*, 17-18.

21 Râfî'î, *Şu'arâ'ü'l-vataniyye fi Mısır*, 97.

22 Kânî, *Divânu Hâfız İbrâhîm*, 19.; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsır fi Misra*, 104.; Savran, *19. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, 103.

23 Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsır fi Misra*, 104-105.; Savran, *19. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, 103.; el-Akkâd, *Şu'arâu Mısır ve bi'etuhüm fi'l-cilî'l-mâdî*, 12.; Nevzat Hâfız Yanık, *Mahmud Sami Paşa el-Bârûdî Hayatı, Edebi kişiliği ve Eserleri*, (Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, 1991, 90-91.

24 Emin, *Divânu Hâfız*, 66.; Hâfız'ın edebi kişiliği için bk. el-Cündî, *Hâfız İbrâhîm şa'iru'n-Nil*, 70-95.; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsır fi Misra*, 105-106.; Râfî'î, *Şu'arâ'ü'l-vataniyye fi Mısır*, 95.; Nevfel, *Hâfız İbrâhîm şa'iru'ş-şâ'bi ve şa'iru'n-Nil*, 37,38.; ez-Zeyyât, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, 506.



düşüncelerini iç âleminde sentezleyip şiire dönüştürmüştür. Hâfız'ın edebiyattaki düsturu genel olayları ifade etmek üzere kurulu olup fikirlerini bu olaylar üzerinden şiirleri vasıtasıyla yansıtmak şeklindedir.<sup>25</sup>

Şairi muasırlarından ayıran en önemli özelliği, şiire getirdiği farklılığın üslup, kelime ve anlamda değil amaç ve muhtevada olmasıdır.<sup>26</sup> Kullandığı yeni mana, fikir ve üslubuyla şiirinin daha müzikal olup sevilmesini sağlamıştır.<sup>27</sup> Hâfız'ın dili sade, açık ve anlaşılır olup halkın anlayabileceği üsluptadır, zira halka yakın olmasında bunun etkisi büyük olmuştur.<sup>28</sup> Hâfız şiirlerinde ne aşırı abartıya ne de ihmale gelmemiş, özellikle övgüde vasat bir yolu takip etmiştir.<sup>29</sup> Şairin mersiye türünde ise her anlamda samimi ve içten olduğunu, dostları için yazdığı mersiyelerinde görürüz.<sup>30</sup> Toplumsal şiirlerinde geniş tahlillere yer vermeyen Hâfız, vatan ve siyaset konusunda da yazmıştır. Bir yönüyle yenilikçi bir şair kabul edilen Hâfız'ın, yaşadığı dönemdeki problemlere değinmesi divanında önemli bir yer kaplamaktadır.<sup>31</sup> Bu anlamda divanında bulunan ictimâiyât ve siyâsiyyât<sup>32</sup> bölümleri kendisini diğer şairlerden ayıran iki önemli unsurdur.<sup>33</sup> Sadece toplumsal konularda değil hamriyat ve gazel konusunda da şiirler yazan şair<sup>34</sup> işlediği temalar noktasında modern Mısır kültürünün kurucularından olup<sup>35</sup> Arap edebiyatının önde gelen şairleri arasında yer almıştır.

## 2. *Leyâlî Satîh* İsimli Eserin Tanıtımı

Arap edebiyatının özgün kültürel, klasik nesir türlerinden biri olan makâme ilk başlarda bazı zahitlerin, İslâm devletinin güçlenip genişlediği, buna paralel olarak servet ve refahın arttığı, israfın ve adaletsiz uygulamaların başladığı Emevîler döneminde, yöneticilere sözlerini Kur'an'dan, hadisten, Arap şiiri ve darbimesellerinden naklettikleri örneklerle sağlam ve etkili bir Arapça ile öğüt verme çerçevesinde başlamıştır. Ancak zamanla edebî bir tür haline gelen makâme, miladi 9. yüzyıldan itibaren vaaz ve hitabe özelliğini kaybederken bunun yerine eğitici, öğretici ve eğlendirici yönü ağır basan bir hüviyete bürünür. Bir olay etrafında şekillenme, hayalî bir râvisi, her konudaki bilgisi ve etkileyici dili olan hayalî bir kahramanı bulunma,

25 es-Said Mahmûd, *Hâfız İbrâhîm dirasat tahliliyye lisiyratihi ve şi'rihi*, 117,119,120-125.; Kâmil eş-Şenâvî, *Zu'âmau ve fennânüne ve udebâu*, el-Memleketü'l-Müttehide: Müessesetü'l-Hindâvî, 2017, s.65.

26 el-Cündî, *Hâfız İbrâhîm şa'iru'n-Nil*, 100.

27 Râfî'î, *şu'arâ'ü'l-vatanîyye fî Mısır*, 97.

28 Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsir fî Misra*, 106-107.

29 Abbâs Mahmud el-Akkâd, *Şu'arâ'u Mısır ve bi'etuhüm fi'l-cilî'l-mâdî*, Kahire: Matba'atü'l-Hicâzî, 1937, 15-16.

30 Taha Hüseyin, *Hâfız ve Şevkî*, Kahire: Mektebetü'l-hancî, (ts.), 101-113, 140-142.

31 Hannâ el-Fâhûrî, *el-Mücez fî'l-edebî'l-'Arabîyyi ve târihihi*, Beyrut: 3.b., Dâru'c-Cil, 2003, IV, 521.

32 Siyasi şiirleri için bk. el-Cemîa', *Şa'iru'n-Nil Hâfız İbrâhîm*, 10-33.; Mesîha, *Hâfız İbrâhîm şa'iru's-siyasi*.; Vatanî-milliyetçi şiirleri için; es-Sa'id Mahmûd, *Hâfız İbrâhîm dirasat tahliliyye lisiyratihi ve şi'rihi*, 99-103,136-139.

33 Kânî, *Divânu Hâfız İbrâhîm*, 13

34 Savran, *19. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, 104-105.

35 Kânî, *Divânu Hâfız İbrâhîm*, 50-51; Hâfız ve Şevkî ilişkisi için detaylı bilgi bk. Zekî Mübârek, *Hâfız İbrâhîm*, Kahire: Dâru'l-Cil li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1991.; Hâfız İbrâhîm'in şiiri için bk. (tüm ayrıntılarıyla), el-Cündî, *Hâfız İbrâhîm şa'iru'n-Nil*, 97-185.



dildeki garip kelimeleri öğretmeyi hedefleme, nahiv bilmeceleriyle edebî inceliklerden ve Arap atasözlerinden örnekler vermek suretiyle okuyucuların hoşça vakit geçirmelerini amaçlama bu türün ana özelliklerindedir. Makâmeye farklı dönemlerde tasvir, diyalog gibi bazı yeni özellikler katılmış olmakla birlikte, karakteristiğini oluşturan secili nesir ve garip kelimelere yer verme kuralı devam etmiştir.<sup>36</sup> Ancak makâmenin ilk haliyle *Leyâlî Satih*'in yazıldığı dönemdeki özellikleri arasında hatırı sayılır bir farkın olduğunu ifade etmek yapılacak olan değerlendirmenin daha sağlıklı olmasını sağlayacaktır.

Hâfız İbrâhîm'in *Leyâlî Satih*<sup>37</sup> isimli eseri Arap edebiyatında daha çok şiirleriyle tanınan şairin, İngiliz işgali altında bulunan Mısır toplumundaki ve bizzat kendisinin de içinde bulunduğu bazı gelişmelere dikkatleri çekerek topluma yönelik eleştiri ve görüşlerini yansıttığı nesir türünde bilinen tek eserdir. *Leyâlî Satih* makâme tarzını sürdüren eserler arasında olup;<sup>38</sup> Arap romanının kök salmaya başladığı bir dönemde, ilk modern roman kabul edilen<sup>39</sup> Muhammed Hüseyin Heykel'in 1912'de yayımlanan *Zeyneb* adlı eserinden<sup>40</sup> önce neşredilmiştir. Eser makâmede bulunması gereken olay örgüsü, anlatıcı, hayali karakterler, türe has üslubu, sorun olarak kabul edilen bir toplumsal meselenin ele alınması, eserin girişi gibi unsurların çoğunu ihtiva etmektedir. Bu anlamda *Leyâlî Satih* üslubuyla daha çok makâme türünü anımsatır.<sup>41</sup> Öte yandan anlatıcı, ana karakter, zaman ve mekânın belirgin olması, sosyal bir temanın işlenmesi gibi unsurları barındırmasıyla da modern anlatı türlerinden romana yakın durmaktadır. Taha Bedr'in ifadesiyle “*Bu kitaplardan bazılarının makâmenin taşıdıkları sanatsal özelliklerini yanı sıra modern kurgu sanatının açık ve belirgin özelliklerini de beraberlerinde taşımaları dikkat çekicidir.*”<sup>42</sup> Dolayısıyla genel profile bakıldığında bu eseri makâme türü ile modern sanatsal hikâye arasında bir yerde görmekteyiz.<sup>43</sup> Eserin klasik bir tür olan makâme türüne mi yoksa modern anlatı türlerinden romana mı daha yakın olduğu tartışması,<sup>44</sup> *Leyâlî Satih*'in her iki türden de bazı unsurları barındırdığı ve eski bir üslupla yazılıp modern romana da yakın olduğu, yapılan tahlil neticesinde anlaşılmıştır.

*Leyâlî Satih*, Hâfız İbrâhîm tarafından, kendisinden birkaç yıl önce yazılmış olan

36 Erol Ayyıldız, “Makâme”, *DİA*, Ankara: TDV, 2003, c. XXVII, 417-419.; Makâmenin romanla sentezi bk. Heykel, *Tatavvuru'l-edebe'l-hadis fi Mısır*, 183-190.; en-Nu'aymî, *el-Edebu'l-'Arabî el-hadis*, 61.; ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebe'l-'Arabî*, s. 453-457.; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsir fi Misra*, 234-241.; Şeyho, *Târîhu'l-edebe'l-'Arabîyye*, 291-296.

37 Sıdkî, *Leyâlî Satih dirâsatun tarihiyetun, tahliliyetun li'l-'asri ve'l-kâtibi ve'l-kitabi*, 134.

38 el-Fâhûrî, *Târîhu'l-edebe'l-'Arabî*, 26.; el-'Âtavî, *el-Edebu'l-'Arabî el-hadis*, 146.; Ebu el-Yezîd eş-Şerkâvî, vd., *el-Edebu'l-'Arabî el-hadis*, 89-90.

39 Heykel, *Tatavvuru'l-edebe'l-hadis fi Mısır*, s.201-204.; Kazım Ürün, *Necip Mahfuz 'Toplumsal Gerçekçi Romanları'*, 35.; Detaylı bilgi için bk. Yalar, *Modern Arap Edebiyatına Giriş*, 180-184.

40 Bilgi için; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsir fi Misra*, 270-276.; en-Nu'aymî, *el-Edebu'l-'Arabî el-hadis*, 63-65.

41 Desûkî, *Neş'etü'n-nesri'l-'Arabî'l-hadis ve tatavvurihi*, 152.

42 Taha Bedr, *Tatavvuru'r-riveyetu'l-'Arabiyetu'l-hadise fi Mısır '1870-1938'*, 82-88.

43 'İsâm Hüseyin Ebû Şendi, “Hadîsu İsâ bin Hişâm ve *Leyâlî Satih* beyne'l-makâmati ve'l-kıssati'l-hadiseti”, *Mecelletü'l-'Ulumi'l-'Arabiyeti*, 31, 1435/2020, 127.

44 Sıdkî, *Leyâlî Satih dirâsatun tarihiyetun, tahliliyetun li'l-'asri ve'l-kâtibi ve'l-kitabi*, 170.

Müveylîhî'nin (ö.1930) *Hadîs İsâ bin Hişâm'ı (1900-1901)* tarzındadır. Şair, 1906-1907 yılları arasında yazdığı eserinde Mısır edebiyatı, toplumu ve siyasî durumu ile ilgili eleştiri, görüş ve endişelerini, Arap kültür mirasından alıntılıdığı Satîh adlı bir kâhinin ağzıyla aktarır.<sup>45</sup> Toplumun yozlaşan ahlak ve âdetlerinin de işlendiği, toplam 128 sayfadan oluşan eserde olaylar hayali olup Cahiliyye döneminde kâhin olarak bilinen Satîh ile beraber karşılıklı konuşmalar şeklinde geçmektedir.<sup>46</sup> Eserde öne geçen konular Mısır'da yabancılara tanınan imtiyazlarla edebî problemlerdir.<sup>47</sup> Bu anlamda Hâfız, İngilizler'in işgaliyle başlayan ve 20. yüzyıl başlarına kadar devam eden yoğun dönemde Mısır'da cereyan eden sosyal, siyasi ve askeri olayları aktarır. *Leyâlî Satîh*'in ince bir üslupla nesir alanında yazılmış olması, Hâfız'ın bu türde de yetkin olduğunun göstergesidir. Eserin 2012'de Kahire'de "*Muessesetu'l-Hindâvî li'ta'lim ve's-sekâfe*" adlı yayınevi tarafından 72 sayfalık yapılan baskısı da mevcuttur. Bu çalışmada kullanılan nüshası ise Kahire Amerikan Üniversitesi Kütüphanesinde bulunan nüshası olup baskı tarihî belli olmamakla birlikte, neşrin yapıldığı yayınevleri üzerinden yapılan karşılaştırmalar neticesinde en eski baskılardan olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan eserin yakın dönemde yapılan baskılarında da sayfa sayısı hariç, içeriğinde hiçbir değişikliğin yapılmadığını belirtmekte fayda vardır.

Batılı birçok edip tarafından edebî kişiliği takdir edilen Hâfız İbrâhîm<sup>48</sup> daha çok şairliğiyle bilinmekle beraber, reformcu görüşlerinde Muhammed Abduh'tan (ö. 1905) etkilendiği ve yaşadığı dönemdeki toplumsal problemlerle diğer bazı aksaklıkları aktardığı *Leyâlî Satîh*, aynı zamanda Hâfız'ın hayali kişiler yoluyla fikirlerini yansıttığı eserdir.<sup>49</sup> Hacmi küçük olmakla birlikte faydası takdir edilen eser, yapısıyla etkileyici bir eser olup gençlere dirilme ruhunu aşıl原因 zengin unsurlarıyla tam bir sanat eseridir.<sup>50</sup> Dönemin bazı aydınları tarafından övülürken bazıları tarafından da eleştirilmiştir. Eserdeki hikmetli sözler, nasihat ve misaller; şairin ince ve insicamlı üslubunun sağlamlığı gibi unsurlar eseri değerli kılmıştır.<sup>51</sup> Öte yandan Hâfız yaşadığı dönemde, Cemâleddin Efgânî (ö. 1897) ile başlayıp onun okulu ile devam eden ve sosyal reformcuların yüksek sesle dile getirdiği yaygın tüm sosyal problemlere biraz hızlı bir şekilde değiniyor. Üzerinde en çok durduğu konulardan biri olan İngilizlerin yönetimdeki eksiklikleri ve sömürgeciliklerinin boyutunu Sudan'da görmüş olmasının da etkisiyle gerçekçi bir üslupla aktarır.<sup>52</sup>

Hâfız'ın efsanevi bir kişilik olan Satîh şahsiyeti ile ilgili hayal gücü noktasında fazla

45 'İsâm Hüseyin, "Hadîsu İsâ bin Hişâm ve *Leyâlî Satîh* beyne'l-makâmati ve'l-kıssati'l-hadîseti", 132.; Desûkî, *Neş'etü'n-nesri'l-Arabi'l-hadis*, s.144.; Hüseyin Yazıcı, "Hâfız İbrâhîm", *DİA*, İstanbul: TDV, 1997, c. XV, 91-92.

46 Muhammed Reşid Rıza, "*Mecelletü'l-Menar*", 1908, c. II, 528.

47 el-Cündî, *Hâfız İbrâhîm şa'iru'n-Nil*, s.220.; el-Fâhürî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabi*, 141.; Dayf, *el-Edebu'l-Arabiyyu'l-mu'âsir fi Misra*, 103.; Desûkî, *Neş'etü'n-nesri'l-Arabi'l-hadis ve tatavvurihi*, 142-144.

48 Nevfel, *Hâfız İbrâhîm şa'iru's-şabi ve şa'iru'n-Nil*, 63.

49 Desûkî, *Neş'etü'n-nesri'l-Arabi'l-hadis ve tatavvurihi*, 144.

50 Sıdkî, *Leyâlî Satîh dirâsatun tarihiyetun, tahliliyetun li'l-'asri ve'l-kâtibi ve'l-kitabi*, 170.

51 Reşid Rıza, "*Mecelletü'l-Menar*", 528.

52 Desûkî, *Neş'etü'n-nesri'l-Arabi'l-hadis ve tatavvurihi*, 152.

açılmamış olmasının sebebi, üzerinde durduğu konuların Mısır toplumunun temel sorunları olup onları realist bir dille aktarmaya çalışmasıdır. Bu durumda gecelerde gaip gelen haber ve kulaklara yansıyan gerçek olmayı tercih etmiştir.<sup>53</sup> Yedi geceden oluşan eserde Hâfız, her bir geceye has seçtiği ana konuların yanında farklı konularla sohbetini çeşitlendirmeyi amaçlamıştır. İlk gecede Nil nehrine seslenen şair, Mısırlıların ona karşı nankörlüklerinden dem yakar. İkinci gecenin sohbetinde merkezi konu kadın ile onun kapalı-açık olması ve eğitilmesi durumudur. Üçüncüsünde ise Mısır ve Mısır'daki Suriyelilerin durumu ele alınıyor. Dördüncü gecede yabancılara tanınan imtiyazlar ve İngilizlerin tutumuyla siyaset, beşincisinde basın ve gazetecilik, altıncısında özel olarak şair Ahmed Şevkî, genel olarak da edebiyat konusu ayrıntılarıyla tartışılır. Son olarak yedinci gecede ise Sudan'daki ayaklanma ve “zahire” olarak bilinen olay sohbetin konusu olur.<sup>54</sup> Yazar bahsi geçen ana konularla birlikte özgürlük, eğitim, ahlak, din, saadet, cimrilik gibi bireysel-toplumsal konulara da ciddi bir pay ayırır. Bu anlamda eser, makâmelerde bulunması gereken okuyucuya dil ve edebiyat dersinin verilmesi özelliğinin ötesinde daha çok toplumsal konuları ihtiva etmektedir.

### 3. Olay Örgüsü

Anlatma esasına dayanan roman, öykü ve hikâyede temel unsurlardan biri olan olay örgüsü, sebep-sonuç ilişkisi içinde oluşturulan vakanın vücut bulma şekli olup aynı zamanda mesajın iletildiği alandır.<sup>55</sup> “*Eserde nakledilen hâdiseler veya hâdiseler zinciri*”<sup>56</sup> şeklinde de kısaca tanımlanan olay örgüsü bir metnin bel kemiği konumundadır. Hâfız İbrâhîm'in *Leyâlî Satih* adlı eserinin hem klasik bir nesir türü olan makâmenin hem de modern anlatı türlerinden olan romanın bazı unsurlarını barındırması<sup>57</sup> noktasında geçiş dönemi özellikleriyle birlikte makâmeye daha yakın bir eser olduğunu görürüz. Fusha Arapçasının temel alınarak kısmen yoğun bir üslubun kullanıldığı eserde kişiler hayali olmakla birlikte; Kaplan'ın “*edebî eser; hiç şüphesiz onu vücuda getiren yazarın hayatı ile tarihî ve sosyal çevresiyle de yakından ilgilidir,*”<sup>58</sup> ifadesinde olduğu gibi olay örgüsünde geçen olayların tamamı Mısır'ın yakın tarihiyle ilgili olup toplumsal gerçekleri yansıtır.

Bir geçiş dönemi eseri olması ve makâmeye romanın bazı özelliklerini sergilemesi sebebiyle *Leyâlî Satih*'in özellikle üslubu ve şekli hakkında, kesin bir tanımın oluşturulamayacağını ifade ederek eserde; Satih'in farklı vak'alar içinde farklı karakterler arasında bulunmasıyla “çok zincirli olay örgüsü” ve anlatılan olay içinde ibretlik denilebilecek bir halk anlatısının yerleştirilmesiyle de kısmen hikâye içinde hikâyeyi andıran “helezonik olay örgüsünün”<sup>59</sup> birlikte kullanıldığının yansımaları vardır. Mısır toplumunu yakından ilgilendiren farklı olaylarla ilgili

53 Sıdkî, *Leyâlî Satih dirâsatun tarihiyetun, tahliliyetun li'l-'asri ve'l-kâtibi ve'l-kıtabi*, 167.

54 Sıdkî, *Leyâlî Satih dirâsatun tarihiyetun, tahliliyetun li'l-'asri ve'l-kâtibi ve'l-kıtabi*, 167-168.

55 İsmail Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş 2, “Hikâye, Roman, Tiyatro”*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2016, 83.

56 Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Ankara: Birlik Yayınları, 1984, 12.

57 'İsâm Hüseyin, “Hadîsu İsâ bin Hişâm ve *Leyâlî Satih* beyne'l-makâmatî ve'l-kıssatî'l-hadîsetî”, 131, 171-172.

58 Mehmet Kaplan, *Hikâye Tahlilleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, 11.

59 Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş 2*, 86.

hikâyeler silsilesinden oluşmuş olan eserde, anlatıcı ile eserin başkarakteri Satih'in eşliğinde, kendisine sadece o konuyla ilgili bir hikâyeyi anlatma rolü biçilmiş olan yan tipler aracılığıyla her buluşmada, Mısır toplumunun içinde bulunduğu sosyal, siyasi ve ahlâkî yozlaşmaların anlatıldığı farklı bir konu üzerinde durularak o konuyla ilgili yakın veya uzak geçmişten bir hikâye alıntılanıp sohbetler desteklenmiştir.

Makâme türünün bir edebî tür olmasını sağlayan dil ve edebiyat eğitimi,<sup>60</sup> *Leyâlî Satih* 'te yön değiştirip sosyal kaygıların güdüldüğü bir muhtevaya dönüşmesi bu eseri diğer makâme örneklerinden ayırmaktadır. Yazar okuyucuları ilgilendiren dönemin sosyolojik, siyasi ve kültürel konulardan her biri hakkında kendi bakış açısını farklı karakterler üzerinden aktarıırken eserdeki sohbetlerde ele alınan konuların, birebir toplumun yaşadığı gerçek olaylardan seçildiğini ve günümüzde de güncelliğini koruduğunu ifade etmekte yarar vardır. Okuyucunun yazarın şahsi tecrübeleri olan o yaşanmışlıkların zorluğunu hissettiği,<sup>61</sup> dönemi meşgul eden siyasi konular başta olmak üzere, İngiliz siyaseti, sosyal ve edebî konular, gazetecilik, kadın hakları, eğitim, yozlaşan ahlak, inanç, saadet, kıskançlık gibi toplumsal, bireysel konularla diğer bazı faktörlerin, Mısır toplumuna farklı yönlerden etkisiyle bunun eleştirisinin yapıldığı eserin kısaca özeti şu şekildedir:

Kahire'de Nil vadisinin çocuklarından biri olan ravi, göğsünü daraltan can sıkıntısını gidermek için geç saatlerde, güneşin Nil sularındaki son yansımasının da görüldüğü bir vakitte, Nil kıyısında piramitlere yakın bir yerde yürüyüş yapmaktadır. Mekân sakindir, gece çöker ve ravi yozlaşan dünyayla insanların durumunu düşünmeye başlar. Aklına bir şairin "*Kurtlar ulusa onlarda ünsiyet bulurum, insan sesi işitsem hemen kaçırım*"<sup>62</sup> beyti gelir. Ardından Allah insanoğlu kadar az şükreden ve onun kadar yalan söyleyip iftira atan bir canlı yaratmış mı, şeklinde söylenmeye başlar.

Bu vaziyet üzere vakit ilerlerken kısa bir süre sonra hiç de hoş olmayan bir koku alır. Göğsü daralır nefes alamaz hale gelir. Kokunun ağırlığından dolayı bilincini kaybeder, kendine geldiğinde suyun üstünde bir leşin olduğunu görür. Gördüğüne kızarak Nil'e sitemli bir şekilde seslenir. Bu tembel milletin cehaletine daha ne kadar susacağını, onlara tüm nimetlerini sunduğu halde kendisine kötülükle mukabele ettiklerini, oysa eskiden kendisinden çekindiklerini ve ona kurbanlar adadıklarını, öyle ki zezem suyunun tuzlu olduğu halde Kâbe civarında büyük bir saygı gördüğünü ancak Nil'in tatlılığına ve Mısır halkına sağladığı zenginliğe rağmen ona bu şekilde davranılmasından yakınır.<sup>63</sup>

Dertlerinden kurtulup rahat bir nefes almak istediği bu mekândan daha da yüklenmiş bir halde evine doğru ilerlerken karanlığın sessizliğinde "*Mahlûkatın yok olmasına hükmeden Allah'ı tesbih ederim, ölümsüzlükte tek olan Allah'ı tesbih ederim,*"<sup>64</sup> şeklinde bir ses işitir. Sesin kaynağına doğru ilerlemeye başlayan ravi, bu kişinin bilgece sözlerinden tarihî-efsanevi

60 'İsâm Hüseyin, "Hadîsu İsâ bin Hişâm ve *Leyâlî Satih* beyne'l-makâmâti ve'l-kıssati'l-hadîseti", 170.

61 Sıdkî, *Leyâlî Satih dirâsatun tarihiyetun, tahliliyetun li'l-'asri ve'l-kâtibi ve'l-kitabi*, 134.

62 Hâfiz İbrâhîm, *Leyâlî Satih*, Mısır: Matba'atü Muhammed Muhammed Matar, (ts.), 2.

63 *Leyâlî Satih*, 3-4.

64 *Leyâlî Satih*, 5.

bir kişilik olan Satih olduğunu anlar.<sup>65</sup> Biraz sohbet ettikten sonra Satih, raviye evine gitmesini, sırlarını iyice saklamasını, ertesi gün dostuyla birlikte Süheyl yıldızının doğuşunu takip edip gelmesini ister.

Ravi büyük bir sabırsızlıkla yarınki görüşmeyi beklerken kendisini rahatlatan Ebu'l-'Alâ el-Ma'arri'nin *el-Luzûmiyât*'ından şiirler okuyarak teselli bulmaya çalışır.<sup>66</sup> Kararlaştırılan buluşma anı yaklaştığında ravi evinden çıkıp malum mekâna doğru yol alırken daha önce tanıdığı, ülkesinin sorunlarını düşündüğünü tahmin ettiği büyük bir adamın, vakarlı, düşünceli bir halde oturduğunu görür. Satih'e, birlikte gideceği dostun bu olduğunu düşünür ve yanına yaklaşarak ona yakın bir yerde oturur. Biraz sonra Nil'in üzerinden kadınlı erkekli, şehvete gark olmuş bir grubun geçtiğini görür. Bunun üzerine ad belirtmeden Kâsım Emîn'i (ö. 1908) kadınlarla ilgili görüşlerinden ötürü şiddetle eleştirenlere bir göndermede bulunarak "*hani o doğru yolda olanları eleştirenler, neredeler gelip görmezler mi, edebîn bile utandığı peçe altında yaptıkları rezaletle fuhuşu görmezler mi*"<sup>67</sup> der. Sözlerini bitirip oradaki adama Satih'le olan hikâyesini anlatır ve ona doğru yol alırlar.

Ertesi gün malum yere giderken yine yolda nehrin kıyısında, daha önce kendisiyle sohbet ettiği, Mısırlıları sahip oldukları Nil'e şikâyet eden Suriyeli bir yazarla karşılaşır. Suriyeli edibin Suriyelilerin Mısır'daki sorunları ve toplumun onları kabullenmeyip suçlamalarından dolayı üzgün olduğunu belirtmesi üzerine, ravi onu Satih'e götürür. Suriyelilerin bazı kusurlarına rağmen iyi, yararlı işler yaptıkları ve işlerinin hakkını verdikleri belirtilir. Onların dil, edebiyat ve gazetecilik alanlarında ciddi bir performans sergiledikleri, bunun takdir edildiğini ancak Suriyelilerin Mısırlı gençlerin gelebilecekleri bazı mevkilere gözlerini dikerek iyi yapmadıkları, bunun da kendilerine karşı bir tepkinin oluşmasına sebep olduğu anlatılır.<sup>68</sup>

Sohbet bittikten sonra ravi her zaman olduğu gibi sabırsızlıkla yarını beklemeye başlar. Ertesi gün buluşma anı yaklaştığında, "mevtûr" denilen bir kişiyle karşılaşır. Ravi, hiçkırâ hiçkırâ ağlayan gönlü yaralı ve kader oklarının kendisini yaraladığını belirten bu kişiyle yabancılara tanınan imtiyazlar ve İngilizlerin tutumu gibi konuları konuşur.<sup>69</sup> Sohbet bitip eve döneceği esnada saadetten bahseden iki yaşlıyı işitir. Yaşlılardan biri filozofların saadetin tanımını yaptıklarını ancak saadetin seccadenin şeyhliğinde olduğunu bilemediklerini, en mutlu insanların, kişilerin inançlarını suüstimal edenlerle kabrinin üzerine bir kubbe yapıp insanların o çürümüş bedeninden hayır duası dilemeye başladığı bir ölü olduğunu ifade eder. Diğeri de kadınlardan mutlu olanının ise çeşitli tütsülerle insanları kendilerinden geçirerek güya bedenlerini kötü ruhlardan arındırıp parmaklarını altınla bezeyen ve evlerini malla dolduran kadınlar olduğunu söyler.

Ertesi gün malum yere gitmek üzereyken çektiği sıkıntıları yüzüne yansıyan, gözlerinde

65 *Leyâlî Satih*, 5.

66 *Leyâlî Satih*, 7.

67 *Leyâlî Satih*, 8.

68 *Leyâlî Satih*, 16-17.

69 *Leyâlî Satih*, 20.

yaş izinin ve bedbahtlık tozunun bulunduğu karamsar ve üzgün birisiyle karşılaşır. Bu kişi, babası vefat ettikten sonra ailesinin geçimini temin etmek için günlük bir gazete çıkarıp yazarlar dediği yüksek zümreye girmeye karar verdiğini söyler. Gazetede faziletle, edeple, güzel ahlakla ilgili makaleler yayınlamaya başlar ancak gazetenin satış yapmadığını görür. Bunun üzerine sebebin ne olduğunu araştırmaya başlar. Araştırma sonucunda “*ahlakın yozlaşmış olduğundan*”<sup>70</sup> gazetesinin satış yapmadığını anlar. Bunun üzerine Şeytanın oyununa geldiğini ve toplumun istediği gibi bir gazete çıkardığını, bunun da sonucunun feci olduğunu ekler, en son tövbe ettiğini belirten bu kişiye; Satîh, insanların kendilerine ait olmayan bir elbise giydiklerini, başkalarının ahlakıyla hareket edip Batı’yı taklit ettiklerini anlatır.

Sorulan sorulara cevap vererek sözlerine özgürlük, gazetecilik ve basınla devam eden Satîh, bir kısım gazetenin yararlı bir kısmın da zararlı olduğunu, ancak zararlı olanların daha fazla olduğunu detaylarıyla anlatır. Bu meseleyi mizana taşıyıp irfan gözüyle baktığını, bu anlamda özgürlükle ilgili iyi şeyler yazan gazetelerin okunmasını ister. Bazı gazetelerin magazin nitelikli olduğunu, meşhur kişilerin yaptıklarını abartarak sunmalarını, edebiyat ve dille ilgili olanlardan ise aşırı övgülere yer verenleri yerer. En çok rahatsız olduğu şey ise bir kısım gazete ve gazetecinin para karşılığında toplumun ahlakını bozan fesat yuvası haline gelmiş olmasıdır. Son olarak da bazı gazetelerin işe yaramayan-ahlaktan yoksun kişileri yazarlar zümresine dâhil etmeye çalıştığını üzümler söyler.

Ravi yine buluşma yerine gideceği bir vakitte bir dostun vezinli ve kafiyeli bir sözü terennüm ettiğini işitir. Bundan etkilenmesi üzerine onun yanına gider. Şiirin çok hoş olduğunu gazetelere göndermesi veya divan olarak basması halinde meşhur birçok şairden daha çok okunacağını söyler. Şiirin sahibi olan arkadaşı ise övgüyle işinin olmadığını bundan dolayı şiirlerinin kabul görmeyeceğini belirtmesi üzerine konu ad verilmeksizin şair Ahmed Şevkî’ye gelir. Ravi, Şevkî’nin şiirinde takdir edilecek pek bir şeyin olmadığını ifade ederek şiirin mucize olmadığını, sahibinin kavuşmuş olduğu şöhretten dolayı okunduğunu belirterek şiirini yerer.<sup>71</sup> Ravinin yanındaki kişi ise bu ifadelere karşı çıkar. Söz sırası Satîh’e geldiğinde ikisinin de dediklerinde abartıya kaçtıklarını ifade ederek Şevkî’nin şiiriyle ilgili orta bir yol izler.

Şiirle ilgili kelam bittikten sonra Satîh yine ad belirtmeksizin, Muhammed Abduh ve onun hocası olan Efgânî’nin faziletlerinden akıcı bir üslupla bahseder. Onların fikirleriyle ilham verip ruhları hareket ettirdiklerini belirtir. Satîh bu konunun hemen ardından dilin insanın zihin ve his dünyasındaki yeri ile toplumun gelişmesindeki önemine, Arapça’nın ammice ve fusha meselesine geçer. Ona göre toplumların görkemi dillerinin görkemine, dillerin de yaşamı ediplerin ürettiklerine bağlıdır. Öyle ki İslamiyet’in dahi hızlı bir şekilde yayılmasında dilin etkin olduğuna dikkati çeker. Batı ülkelerindeki ihtişamın dil kaynaklı olduğunu, yükselişlerinin sırrında yazarlarının öz olanı halkın ruhuna yerleştirebilmelerindeki başarılarında olduğunun altını çizer.

70 *Leyâlî Satîh*, 28.

71 *Leyâlî Satîh*, 45.



Satîh ile olan sohbet bittikten sonra ravi ve dostu evlerine dönerken şöhret ve haset üzerinde konuşmaya başlarlar. Ravi, kişinin selameti, kıskançların hasedinden uzak kalması, nefsin arzularından arındırılması ve murakabe altına alınması, sakin yaşam ve ruhun zindandan kurtulması için şöhretten kaçınılması gerektiğini söyler. Göğüslerini harap eden hasetten dolayı kıskanç olanlara acıdığını, hasetle şöhretin zararlarından; hasedin kişileri yiyip bitirdiğini, şöhretin de acı gerçek yüzünden ve onun insanı nasıl etkisi altına aldığından geniş bir şekilde bahseder. Ravi kişinin meşhur olmamasının onu kin ve haset ehlerinden koruduğunu, gerçekte meşhur olanların çok hoş olmayan durumlara katlandıklarını hatta birçoğunun o şöhreti bırakıp sakin hayatı tercih ettiğini belirtir.

Ravi, dostuyla olan yolculuğu bitirip evine döndükten sonra ertesi gün Satîh'in oğluyla buluşur. Onunla bir yolculuğa çıkan ravi, konuşmanın adabından, edepten, saygıdan, Mısırlıların değişen zevklerinden, modern eğlence mekânlarıyla ahlaksızlıktan, dünyanın gelip-geçiciliğinden, nimetlerin, zorluk ve acıların kalıcı olmadığından bahsederek dünyanın musibetlerine karşı mücadeleyi, bir kimseyi övmenin veya yermenin bilinçli bir şekilde yapılması gerektiğinden bahseder. Ardından İngiliz siyaseti ile İngiliz komutan Kitchener'in Sudan'daki faaliyetleri, askeri okullar, silahların toplatılması ve ordudaki isyan, Denşuvây olayı, İngiliz temsilci Lord Cromer'in tutumu gibi daha çok İngilizlerin faaliyetleri çerçevesinde şekillenen olaylarla ilgili bilgi aktarır.

Ravi ile Satîh'in oğlu dolaşırken Özbekiye/Ezbekiye meydanındaki ahlaktan yoksun modern bir diskotekte, İngiliz siyasetinin perişan ettiği bir adamla karşılaşır. Bu adamın kendilerine anlatacakları çok şey vardır. İngiliz komutan Kitchener'in Sudan'daki faaliyetlerini tasvir ederek sözlerine başlar. Sudan'da, Mehdi'nin izlerini sildiğini, var olan hazineleri alıp götürdüğünü, feraset tılsımıyla toplumu geliştirmek kamufleji altında halkın kanını emdiğini, yeni bir ordu oluşturduğunu ve siyasi otoriteleri bile dinlemediğini anlatır. Güney Afrika'daki Boer savaşlarındaki ağır yenilgilerden sonra Sudan'da da böyle bir direnişin olabileceği düşüncesiyle ordunun silahlarının toplatıldığını, bunun üzerine orduda bir takım subayla askerlerin isyan ettiğini anlatır.

Olayları bizzat yaşayan perişan adam (yazarın kendisi), İngilizlerin ordudaki isyanı tetikleyen subayları bulmak için bin bir türlü hileye başvurduklarını, özellikle Sudanlı askerlere çok iyi davrandıklarını, bunun ötesinde Mısırlılarla Sudanlıların arasını fitnelerle açıp kardeşleri birbirine düşman etmeye çalıştıklarından bahseder. Bunda da muvaffak olduklarını belirten perişan adam, İngilizlerin bazı askerleri parayla satın alıp ajan olarak kullandıklarını da ekler. Orduda, Mısır piramitlerini inşa edenlerin bile katlanamadığı eziyetlere katlandıklarını belirten adam, İngilizlerin güvenlikleri için orduda bulunan ve savaş tecrübesi olan askerleri ihraç ettiklerini söyler.

Söze ravi devam eder; konu Denşuvây olayına gelir.<sup>72</sup> Yazar bu elim hadiseyi, zamanında

72 Denşuvây olayı için bk. es-Sa'id Mahmûd, *Hâfız İbrâhîm dirasat tahlîliyye lisiyatihi ve şî rihi*, 118-120.; *Mecelletu'l-Mecelleti'l-Arabîyeti*, 'adadun hassun 'an hadisetu Denşuvây, Komisyon, 2016.; *Denşuvây fi a'mali'l-udebâ 'i'l-Misriyyine hatta muntasafi'l-karni'l- 'işrîn*, Abdurrahman eş-Şerkâvî, 2015.; *Hadisetu Denşuvây*



neşredilmiş bir gazetede yazı üzerinden özetler. Bu anlamda Mısır'daki İngiliz temsilci Lord Cromer ve diğer birçok yetkilinin suçlu olduğunu belirten ravi, Mısır yönetimindeki çoğu problemin işinde yeterli olmayan bu kişilerin makamları işgal etmesinden kaynaklandığını aktarır. Dürüst İngilizlerin var olduğunu ancak bunların da bastırıldığını belirten ravi, kendi hatalarını örtbas etmek isteyen bazı yetkililer tarafından Mısralıların basın yoluyla Avrupalılara karşı dinî bir taassup içinde olduklarının yayılmaya çalışıldığını belirterek, onları eleştirir.

Sözlerine, yozlaşan ahlak ve insanları körelten gece hayatıyla devam eden ravi, nefsi arzuların öncelendiğini vurgular. Bundan dolayı da birçok evin kabir gibi olduğunu insanların yalnızlaştığını ve sevginin zayıfladığını belirtir. Bu durumun toplumsal ilişkileri zedelediğini, edebî irfanın, ortadan kalktığını ekler. Mısrılı kadınların gayya kuyularında gezdiğini ve bedeni üzerinden ticaret yapıldığını şiddetle vurgulayan ravi, bu ticareten de yabancıların yararlandığının özellikle altını çizer. Ardından ravi ile Satîh'in oğlu Mısrılıların toplumsal çarpıklıklarına dikkatleri çekmek için bir çarşıdan geçerler. İkili, insanların ilişkilerinde samimi olmadıklarını, müşterileri ikna etmek için gerçeklerden uzak övgülerde bulduklarını, mallarında olmayan nitelikleri varmış gibi gösterdiklerini söyleyerek müşterileri aldattıklarını; bu anlamda ahlakî değerlerin zayıfladığından yakınır.

En son ravi, sözü dostuna bırakır. Leyâlî Satîh'in adeta manifestosu niteliğinde olup Hâfîz'in düşünce dünyasının özetlendiği dinî yaşamla toplumsal ilişkilerin nasıl olması gerektiği şeklinde gelişen karşılıklı ve tahkiyeli açıklayıcı yansıtım, kısa ama öz olması bağlamında takdire şayandır. Hâfîz eserini, din ve kitaptan uzaklaşan, akidesi sarsılmış, karakteri vehme yenilmiş, eğlence düşkünü, örf ve adetlerinden uzaklaşıp günahın içine batmış bir toplumun ıslahı için ilmin yeterli olup olmadığıyla ilgili verdiği cevapla bitirir. Sorulan sorunun önemli olduğunu belirten Hâfîz'a göre, etkili tıbbın ve faydalı bir ilacın uzun çalışmalar ve uğraşlar gerektirmediğini iştirsen büyük olanı küçültür, küçük olanı da büyütürsün diyerek, başarının ciddi çabalar ile gelebileceğini belirtir. Olumsuz gelişmeler karşısında eğer kulüp kapılarıyla meyhanelerin ışıkları gece yarısından önce kapatılırsa Mısrılıları ahlaken yozlaştıran selin kiri bu toplumdan uzaklaşacaktır, zira toplumsal kalkınmanın ve ilerlemenin buna bağlı olduğunu hatırlatıp<sup>73</sup> eserini bir çözüm önerisi sunarak bitirir.

*“İnsanlığın özüne dönün, neden sünneti yerine getirmiyorsunuz, böylece din ile dünya işlerini aynı anda yürütmüş olur ve kitaba da karşı gelmemiş olursunuz. Yazıklar size ki bir ömrün gecelerini günahlarla gündüzlerini de hayallerle geçirirsiniz. Karanlık çöktüğünde evlerinizde olun ve sabah kendini gösterdiğinde kalkın, bunda bedenleriniz için sağlık, inancınız için esenlik vardır... Eski zamanlarda Mısrılıların kadınları evlerde buluşup sohbet ederlerdi, tacirler, bilginler ve edipler saraylarda, hanlarda buluşup tartışır ve aralarındaki muhabbeti arttırırlardı. Acı ve musibetlerde insanlar birbirini yalnız bırakmayıp birbirinin acılarını paylaşırlardı. Düşenin elinden topluca tutulur, yeniden ayağa kalkması sağlanırdı.*

*mavdü'an şî'riyen beyne Ahmed Şevkî ve Hâfîz İbrâhîm, 'Amir Salâl Râhî el-Hasnâvî, Mecelletu'l-Kadisîyetu fi'l-Edâb ve'l-'Ulum ve'l-Terbevîyetu, C. 8, 3, 2009.; Hadîsetu Denşuvây ve sadâhâ fi'l-edebî'l-Arabî'l-hadis ve ş-sehafatu'l-Arabîyetu, Muhammed H. Şerîf, 2006.*

73 *Leyâlî Satîh, 125-126.*

*Komşu incitilmez, gerektiğinde onun için acı çekilirdi, karşılıklı ziyaretler muhabbet bağını kuvvetli kılardı. Onlar bir evin fertleri gibiydiler. Allah için bu davranışları alışkanlık haline getirmeyen bir toplum doğru bir şekilde ilerleyebilir mi, Mısırlılar bir araya gelip bunları hayata geçirmese nasıl birbirlerini anlayıp geliştirecekler! İktisatta da öyle yabancılar bir çuval gibi olup onu doldurmak için gece gündüz altın arayışındayken bizler de yabancıların mallarımızı alması ve cahilliğimizle alay etmesi için çalışırız.”<sup>74</sup>*

#### 4. Anlatıcı ve Bakış Açısı

Hâfız İbrâhîm'in ana karakterini Arap kültür mirasından alıntılıyıp hikmetlerinden istifade ettiği ve ravinin rehberliğinde, yan karakterlerin sunmuş olduğu birçok problemin aydınlatıldığı makâme türünde değerlendirilen *Leyâlî Satih*'te, karakterler ve olay örgüsü hayali olmakla birlikte konular yazarın bakış açısı çerçevesinde tamamen gerçek hayattan alınmıştır. Eserde Mısır toplumunun gerçeklerini yansıtan, okuyucunun genel anlamda esere onun bakış açısından baktığı, “*itibari dünyada yaşanmış, yaşanan ve yaşanacak olan her şeyi bilen, gören ve duyan*”<sup>75</sup> yazar-anlatıcı olarak da bilinen hâkim bakış açısı, öte yandan “*eserin olay örgüsünde yer alan kahramanlardan*”<sup>76</sup> birisinin olay örgüsünün bir kısmını oluşturduğu kahraman bakış açısı ve hatta özellikle, İngilizlerle ilgili bölümlerde “*olup bitenleri okuyucuya aktaran bir yansıtıcı konumunda*”<sup>77</sup> olan gözlemci bakış açısının kullanıldığını ifade etmek mümkündür. Bu çerçevede *Leyâlî Satih*'te çoğulcu bakış açısının kısmen bazı yansımaları söz konusudur.

*Leyâlî Satih*'te iç anlatıcı, yazarın kendisini hüviyetlerine bürüdüğü “*حدّث أحد أبناء النيل قال، “قال الأصغر، “قال الأديب، “فقال له صاحبي السوري، “قال الراوي، “قال صاحبه*” şeklindeki; dış anlatıcı belirgin olarak Hâfız'ın kendisidir. Eserde kullanılan yöntem, diğer nesir türlerin çoğunda somut olarak görülen “*anlatıcı, anlatılan ve kendisine anlatılan*”<sup>78</sup> temelindeki tekniktir. Eserde özde anlatıcı ve kahraman (Satih) var olmakla birlikte; “*dostum, dostum mevtûr, iki arkadaşı, iki şeyh, birisi, küçüğü, Suriyeli bir dost, üç genç, zavallı şair, perişan adam*”<sup>79</sup> şeklinde olayı destekleyici yan karakterler de bulunur. Makâmede genelde sabit olan karakterler *Leyâlî Satih*'te değişir. Eserin başında ravi ile Satih kilit iki karakter iken üçüncü fasılla birlikte yerini ravi ile Satih'in oğluna bırakır. Satih ile olan kısımda, ravinin belirlenen yerde Satih'i ziyaret etmesiyle sohbet başlar, anlatıcı her seferinde dile getirilmek istenen problemi Satih'in huzurunda farklı bir kişi aracılığıyla yansıtır. Satih de belirtilen problemi tahlil ve teşhis edip çözüm süzgecinden geçirerek hikmetli sözlerle meseleyi sonlandırır. Satih'in oğluyla başlayan kısımda ise Mısır toplumuyla ilgili problemlere bir yolculuk yapılarak onların hayatlarından kareler sunulur ve tedavi yöntemleri tartışılır.<sup>80</sup>

74 *Leyâlî Satih*, 126-128.

75 Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş* 2, 106.

76 Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş* 2, 108.

77 Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş* 2, 109.

78 'İsâm Hüseyin, “Hadîsu İsâ bin Hişâm ve *Leyâlî Satih* beyne'l-makâmati ve'l-kıssati'l-hadîseti”, 134.

79 *Leyâlî Satih*, 8, 11, 13, 20, 24, 26, 44, 64.

80 'İsâm Hüseyin, “Hadîsu İsâ bin Hişâm ve *Leyâlî Satih* beyne'l-makâmati ve'l-kıssati'l-hadîseti”, 140-141.

Eserde Satîh'in ve daha sonra oğlunun raviye gözükmesi, aynı kıssanın devamıyla ilgili olup yoğunluğu ve kapsamlılığı ifade eder.

Leyâlî Satîh'in ilk sayfalarını kadınlarla ilgili görüşlerine ayıran Hâfız, Mısır toplumundaki kadınlarla ilgili ahlak dışı alışkanlıkları, Mısırlıların kadının saygınlığını önemsememelerini, yaptığı tüm değerli işlere rağmen onu küçümsemelerini üçüncü tekil şahıs (o) ağzıyla anlatır. Kadın haklarını şiddetle savunan Kâsım Emîn'i önünde canlandırırcaasına kadının adeta bir zevk metaı olarak kullanıldığına, o kadının peçesini açmasının toplum içinde ahlaksızlığı yaygınlaştıracağını iddia eden karşıtlarına cevap verip onları eleştirir. Şair gerçekte tesettürlü olan kadının ahlak dışı yollara girişinin, kısıtlanmayan ve peçesiz olan kadından daha kolay olabileceğinin delillerini sunuyor.<sup>81</sup> Başlarda tarafsız bir duruş sergileyen yazar, Kâsım Emîn'in peçenin kaldırılmasını talep ettiği, kadınların hak ve özgürlükleriyle ilgili "*Tahrîrû'l-Mer'a*" adlı eserine yapılan eleştirilere karşı soğukkanlılığını korurken daha sonra Kâsım Emîn'in bazı görüşlerini muhafazakâr çevreleri rahatsız etmeyecek bir muhteva ve üslupla desteklemeye başlar.<sup>82</sup>

Hâfız İbrâhîm kadınla ilgili şiirde düşük bir sesle ifade ettiklerini, *Leyâlî Satîh*'te çok daha yüksek bir perdeden dillendirir. Ancak âdeti üzere dolaylı bir yolu takip eder. Düşüncelerini bir defasında Satîh'in bir defasında da Kâsım Emîn'in dili üzerinden yansıttığını görürüz. Ancak yazar kendisine yönelik gelebilecek eleştirilerin hedefinde olmamak için eserde bu ikisinden işittiklerinin sadece anlatıcısı konumundadır.<sup>83</sup> Eserinde zamanının birçok siyasi ve sosyal problemini gözden geçiren Hâfız,<sup>84</sup> Kâsım Emîn'in kadının özgürleştirilmesi yönündeki çağrısından ötürü karşılaştığı zorluk ve baskılardan onu iç anlatıcı ve ana karakter olan Satîh aracılığıyla avutarak desteğini belirtir.

*"Yeni bir görüş ve uygun bir düşünce sahibi, toplumu kadınların peçesinin kaldırılması için davet edip onlardan bunun sebeplerini araştırmalarını talep etti. Onlar ona karşı hayâ perdesini atıp kendisinin kuyusunu iğrençlikle kazmaya başladılar. Ey kişi senin kitabının üzerinden elli yıl geçse ve gözü olanlara (anlayanlara) delille izhar olsa, zamanın geleceğine kanıt ve delil göstererek kefil olur. Umulur ki zayıfları ve hadımları utanç ve rezaletten kurtaran (o kitap, görüş), tutsak olan o Şarklı ve esir Mısır kadınının da tutsaklık zincirlerini kırmaya çalışan ve onun durumunu iyileştirmeye çalışanlara yararlı olur."*<sup>85</sup>

Kadının eğitilmesi ve aydınlatılmasının önemine vurgu yapan Hâfız, toplum içinde kadının kendine has özel alanlarda güçlendirilebileceğini savunur. Bu alanlar çocuk bakıcılığı, yetim çocukların korunması, yetiştirilmesi ve hemşirelik gibi mesleklerdir. Öyle ki kadının bu mesleklerde erkeklere bile örnek olabileceğini belirtir. Bunun yanında erkeğin ruhuna yaptığı tesir ve ona verdiği güçle onun ileriye dönük adımlar atmasını sağladığını ifade eder. Erkeğin

81 *Leyâlî Satîh*, 8.

82 es-Saîd Mahmûd, *Hâfız İbrâhîm dirasat tahliliyye lisiyratihi ve şi'rihi*, 91-92.

83 es-Saîd Mahmûd *Hâfız İbrâhîm dirasat tahliliyye lisiyratihi ve şi'rihi*, 95.

84 Desûkî, *Neşet en-nesri'l-Arabi'l-hadis ve tatavvurihi*, 147.

85 *Leyâlî Satîh*, 10. ; "*Ey kişi*" ile kastedilen şahıs Kâsım Emîn'dir.

tabiatını ve ahlakını da güzelleştirdiğini gayet gerçekçi bir üslupla aktaran yazar<sup>86</sup> kadının cesaretinden ve bu anlamda vatanını savunmada kendisini feda edebileceğinden de bahseder. Bu duruma örnek olarak Sa'd Zağlûl'un (ö. 1927) eşi Safiye Zağlûl'un (ö. 1946) kadınlardan oluşan büyük bir toplulukla işgal askerlerine karşı direnişini anlatır. Dolayısıyla erkeğin kadının hürriyetini ve faaliyetlerini sınırlama hakkı yoktur. Bu, toplumu onun gayretinin meyvesinden ve hizmetlerinden mahrum etmek demektir.<sup>87</sup>

Mısırlı bir kadından örnek veren Hâfız, Kâsım Emîn'e destek olmaya devam eder:

*"O erdemli Mısırlı kadının yaptıklarından haberin var mı? Ölülerin defnedilmelerinde engebeli yolda çeşitli sıkıntılar çeken kavminden insanlar için mallarından bir kısmını bağışladı. O yolun tesviye edilmesini Allah'a karşı saygısıyla insanlara olan sevgisinden ötürü yaptı. Bu güzel iş için o yola verdikleri ad, toplumunun (kendisine karşı) saygısızlığının ne derecede olduğunu gösteriyor. (Dolayısıyla insanların hakkında) söylediklerine sabret ve onlardan güzel bir şekilde uzaklaş."*<sup>88</sup>

Bu parafta Hâfız'ın yine hâkim bakış açısına rağmen (sen) tekiline seslendiği görülür. Öte yandan Mısır toplumunun cehaletine, nankörlüğüne ve kadına karşı sergiledikleri olumsuz tavra da dikkatleri çekmeye çalışmıştır. *Leyâlî Satih*'te konu bağlamında düşüncelerinin yansıtımında dinî referansları da kullanan Hâfız, bazı ayet ve hadislerden örnekleri kullanır. Şair aynı meseleye herşeyi bilen, gören kişinin ağzıyla değinmeye devam eder.

*"Peygamberimiz iki zayıf olanla ilgili bizi tembih etti: Köle ve kadın. Buyruğuna karşı gelip sünnetine tabi olmadık... İlkine kalkıştık ondan anılar topladık, ikincisine kalkıştık onu sarayların hücrelerine hapsedtik. Allah ilkinin azat edilmesi çağrısını düşmanlarımıza nasip etti. Ve Allah'a yemin ederim ki, bir gün gelecek Batılı kadınlar Doğulu kız kardeşlerinin üzerindeki peçelerin kaldırılmasını talep edecekler. Ve orada(kiler) yazılarının (kitaplarının) değerini biliyor ve hatalarının seviyesini senin doğruların üzerinden ölçebiliyorlar. Bu durum uzun sürse de bekle. Toplumun sana yaptıklarına hayıflanıp kendini üzme."*<sup>89</sup>

Kâsım Emîn'in görüşlerini ad vermeden destekleyen Hâfız, onun görüşlerinin eninde sonunda gerçekleşeceğini ve toplumun dediklerine aldırılmaması gerektiğini, kendisinin doğru yolda olduğunu belirterek onu teselli eder. Kadının kapalı veya açık oluşunun, toplumun ahlak değerleriyle bir alakasının olmadığını, hatta kapalı olanın istediğinde gizlice, açık olandan daha fazla günah işleyebileceğinin altını çizirken asıl meselenin Mısır kadınının tutsaklık zincirlerinin kırılması ve kadının eğitilmesi olduğunu belirterek konuya dikkati çeker. Bu anlamda Hâfız, kadın hakları savunucularından çağdaşları olan Mısırlı yargıç ve yazar Kâsım Emîn (ö. 1908) ile Iraklı şairlerden düşünür Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî (ö. 1936) ve edip Ma'rûf er-Rusâfî (ö. 1945) kadar olmasa da dönemin toplumsal algısına dikkat ederek kadın haklarını savunuların başında gelir.

86 es-Saîd Mahmûd Hâfız İbrâhîm dirasat tahliliyye lisiyratihi ve şî'rihi, 93.

87 es-Saîd Mahmûd Hâfız İbrâhîm dirasat tahliliyye lisiyratihi ve şî'rihi, 93-94.

88 *Leyâlî Satih*, 11.

89 *Leyâlî Satih*, 10-11.

*Leyâlî Satîh*'in büyük bir kısmında geçen ve Mısır'ın içinde bulunduğu kötü durumun müsebbibi olarak görülen İngilizlerin çevirdikleri entrikalar ile Mısır'ı sömürmeleri, Sudan'daki Mehdî hareketini acımasızca bastırmaları, askerler arasında ikilik çıkarmaları ve silahlarının toplatılması, Mısırlı askerlerin perişan halini, kışlalardaki sefalet, rüşvet, ihanet gibi durumları bizzat yaşamış biri olarak anlatırken; İngilizleri, makamlarda kendilerini kayırmaları, kışladaki casusluk faaliyetleri, onur kırıcı davranışları, harp okullarıyla eğitim kurumlarını pasifize etmeleri gibi birçok konuda ciddi anlamda eleştirir. Şair bununla birlikte Mısırlı yetki sahipleriyle toplumu, harekete geçmemeleri üzerinden de yermekten kaçınmaz. Tahkiye üslubuna örneklem oluşturması noktasında da önemli olan ve kısmi gözlemci bakış açısının yansımalarının görüldüğü aşağıdaki pasajlar, konuyla ilgili, eserin farklı bölümlerinden alıntılanmıştır.

*“Mısırlı İngiliz’e sanki bir büyüteçle bakıyormuş gibi bakar ve onu huşu ve hürmetle büyütür, vizyonu karşısında alçalır. İngiliz ise o büyütecin tam tersinden ona küçümseyerek bakar... Öyle ki bir emir verilse, o emrin yerine getirilmesi için gölgesinden dahi daha hızlı bir şekilde hareket eder...”<sup>90</sup> Onlardan biri Mısır’a gelir gelmez, havasını soluduğu gibi orduda bir görevle getirildiğinin emrini alır. Memur görevinden komutan görevine terfi edilir... Açgözlülüğün eli onu kömür madeninden altın hazinelerine savurur... Kim bu dünyanın saadetini görmemiş ve lüks hayatı tatmadıysa, orduya gelsin ve İngiliz’in yaşam rahatlığına, zihninin sakinliğine, zamanın ona gülümsemesine ve görkemine baksın. Bağırsa binler onun için hareketlenir, yürürse saflar onun şerefine hizaya geçer...”<sup>91</sup>*

Hâfız, arkadaşım dediği kişi aracılığıyla işgalcilerin sömürgecilik politikalarından bahsederken hem hâkim hem de gözlemci bakış açısını bir arada kullanır. *“Onlar toprağa girdiler, otlayan sığırlara bulaşıp onları çaldılar. Koyun sürülerini ganimet olarak alıp götürdüler. Hisseden ruhlara ve idrak eden beyinlere denk gelseydiler. Bu elde ettikleri, gördüğün miktara ulaşamazdı,”*<sup>92</sup> ifadesiyle de kısmi gözlemci bakış açısıyla yorumlayıcı bir üslubu kullanan şair, kendilerini siyaset kahramanı olarak görüp en kurnaz olduklarını sanan Mısırlı siyasetçileri, putlara benzeterek bu duruma sebep olmalarından dolayı onlarla alay eder.

## 5. Şahıs Kadrosu

Anlatma esasına bağlı türlerde kişiler olay örgüsünün gerçekleştirilmesinde vazgeçilmez bir unsur olarak karşımıza çıkar. Nitekim vaka ancak kişi veya kişilerin varlığıyla gerçekleşebilir. Forster, roman kişilerini düz kahraman olarak bilinen *“yalınkat”* ve yuvarlak kahraman olarak bilinen *“çok yönlü”* kahraman olmak üzere iki ana kısma ayırır.<sup>93</sup> Düz kahramanların da değişebileceğini belirten Forster, kişilerin uygun bir biçimde harman edilmesi gerektiği üzerinde durur.<sup>94</sup> *Leyâlî Satîh* adlı eserde karakterlerin daha çok *“düz kahraman”* özelliklerini taşıdığını görürüz. Eserde ilk başlarda Satîh ve daha sonrasında Satîh’in oğlu ana kahraman iken

90 *Leyâlî Satîh*, 82-83.

91 *Leyâlî Satîh*, 84-85.

92 *Leyâlî Satîh*, 101.

93 Forster, *Roman Sanatı*, 25/107.

94 Forster, *Roman Sanatı*, 107.

ravi ise yazarın kendisini temsil eder. Diğer tipler de her biri kendisine has bir görevi yerine getirdikten sonra genellikle ortadan kaybolan ve aynı zamanda eserde akıcılığı sağlamak için kullanılan yan karakterlerdir. Her biri sıkıntılarını Satih'e anlatır ve ondan nasihat dinleyerek mekândan ayrılır. Bununla birlikte bu karakterler, kendileriyle ilgili sohbetlerde, o sohbetin kahramanı olarak işlev görürler. Bu kişiler eserde “bir dost, dostum mevtür, iki arkadaş, iki şeyh, birisi, küçüğü, bir Suriyeli edip, üç genç, zavallı şair, perişan adam”<sup>95</sup> lakaplarıyla geçip genellikle fiziki özellikleri hakkında bilgi verilmez.

*Leyâlî Satih*'teki karakterlerin modern anlatı türlerindeki karakterlere yakın olduklarını görürüz. Zira bu eserdeki kahraman diğer makâmatlardaki kahramanların üstlendiği rol gereği farklıdır. Satih karakteri figüran bir karakter olup sadece sesiyle vardır. Üçüncü ve dördüncü fasıllarda Satih'in oğlu aynı görevi devam ettirir. Satih nasihatleri, hikmetleri yansıtırken oğlu Mısır'ın sosyal yaşamının farklı yönlerine bir yolculuk yapar ve gördüklerine dair olumlu olumsuz görüşlerini yansıtır.<sup>96</sup> Yazarın şahsiyet olarak büründüğü ravi ise ilk ve ikinci fasıllarda, Satih'e gelen yan karakterlerin ziyaretleri, üçüncü dördüncü fasıllarda ise Satih'in oğlu ile Mısır'ın sosyal hayatına yapılan yolculuklarda somutlaşır. Ancak yazarın sadece ravi tipinde değil, kendisini somutlaştırdığı “zavallı bir yazar ve musibetlerle yenik düşen umutsuz bir şair, kafiyeli söz söyleyen biri, İngiliz siyasetinin perişan ettiği adam, İngiliz komutanların davranışlarını anlatan zavallı adam”<sup>97</sup> rollerinde diğer yan kişiler aracılığıyla da toplumun belirli sorunlarına değindiğini görürüz.

*Leyâlî Satih*'in ana kahramanı kabul edilen Satih, eserde farklı yerlerde hiçbir fiziki özelliği verilmeden sadece kişiliği hakkında bilgi aktarılmıştır. Zira o sadece sesi üzerinden bilgeliği, nasihatleri ve talimatlarıyla ön plandadır. Eserde, okuyucuya bedenen sır olan Satih hakkındaki bilgiler okurun onun kişiliği hakkında bir izlenim edinmesini sağlayacak düzeydedir.

*“Yerimden kalkmaya çalışırken mahlûkatın yok olmasına hükmeden Allah'ı tesbih ederim, sonsuzlukta (ölümsüzlük) tek olan Allah'ı tesbih ederim şeklinde Allah'ı zikreden bir ses işittim; ... dua isteyeceğim Allah'ın salih kullarından birisiyle karşılaşma umuduyla sesin geldiği tarafa yöneldim”<sup>98</sup> ve sıkıntını Satih'e götür (anlat). Satih kim dedi, dedim ki, onunla oturduğunda, ruhu tövbenin rahat verici huzurundan da daha çok rahatlatan, baldan da tatlı sözler işiteceksin.”<sup>99</sup>*

Eserden alıntılıdığımız bu iki pasajda yazar, Satih'in iyi, salih bir kişilik olup etkileyici bir dile sahip olduğunu ve insana huzur verdiğini belirtirken ravinin diliyle aşağıdaki satırlarda bize onun kimliği hakkında bilgi sunmaktadır.

*“Ben Satih'in öldüğünü ve Rabbine kavuştuğunu biliyordum. Onun döndüğünü söyleyenler haklı mı? Yoksa Allah her dönem için bir Satih mi yarattı. Buna rağmen onunla yarın*

95 *Leyâlî Satih*, 8, 11, 13, 20, 24, 26, 44, 64.

96 'İsâm Hüseyin, “Hadîsu İsâ bin Hişâm ve *Leyâlî Satih* beyne'l-makâmati ve'l-kıssati'l-hadîseti”, 156.

97 *Leyâlî Satih*, 5, 44, 65, 83.

98 *Leyâlî Satih*, 5.

99 *Leyâlî Satih*, 14.

*karşılaşacağım... Göğsümdede sakladığım, neredeyse benimle mezara girecek bazı şeyleri soracağım.*"<sup>100</sup>

Satîh'in kişiliği eser genelinde yaptığı nasihatler bağlamında değerlendirildiğinde Arap cahiliyesinin bilgisi olduğu; eserde berrak aklı temsil eden, istek ve arzularla şehvetlerden arınmış olan, ona soru soranların menfaatlerini dikkate alan ana kahraman olarak yansır. Öte yandan "Satîh tarihî bir şahsiyet mi yoksa efsanevi mi? Burada "*leyâlî*" kelimesine tamlanan "*Satîh*" lafzıyla kastedilen şey nedir? Bazı zihinlerde şekillenen bir hastalıktan zayıf düşüp sırtüstü uzanan anlamında mı, yoksa yaşlılığın aciz bırakıp yorduğu bir kişilik mi veya özel isimlerden bir isim mi, ... dahası o tarihî bir kişilik mi yoksa efsanevi/hayali mi?"<sup>101</sup> soruları Satîh'in varlığıyla ilgili şüpheleri gidermek için sorulmuş olup cevaplarını İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) "*es-Sîretü'n-nebeviyye*"sinde görmekteyiz.

İbn Hişâm'ın "*es-Sîretü'n-nebeviyye*" adlı eserinde İbn İshâk'tan (ö. 151/768) rivayet edildiğine göre Yemen emirlerinden Rabî'a b. Nasır (ö. ?) kendisini tedirgin eden bir rüya görür, tevilini sormadığı ne büyücü ne kâhin ne de münecim bırakır ancak istediğini alamayınca emirin etrafındakilerden birisinin bu rüyanın tevilini ancak Satîh adında bir kâhinin yapabileceğini söylemesi üzerine, Satîh emirin huzuruna çağırılır ve emir rüyasını anlatmadan, emirin gördüğü rüyayı kendisi anlatır ve akabinde yorumunu yapar. Satîh bu toprakların Habeşistanlılar tarafından istila edileceğini ancak en son burayı yüce bir yerden vahiy alan zeki bir peygamberin kurtaracağını belirterek efendimizi ima ettiği dile getirilir. İşte bahsi geçen Satîh, Zu'eyb kabilesinden Rabî' b. Rabî'a b. Mes'ûd (ö. ?) adındaki şahıstır.<sup>102</sup> Abdurrahman Sıdkî, Satîh'in gerçekliğiyle ilgili; Ya'kûbî (ö. 292/905), Mes'ûdî (ö. 345/956), Meydânî (ö. 518/1124) gibi tarihçilerin de farklı görüşlerini aktarır.<sup>103</sup> Satîh'in yaşadığı dönem ve efendimizle ilgili rivayeti noktasında, farklı görüşlere rağmen onun varlığı konusunda tarihçilerin hemfikir oldukları görülür. Yine Satîh adlı kâhinin ölümüne yakın efendimizin geleceğine telmihte bulunduğu ve ölümüyle birlikte peygamberimizin doğduğu rivayeti temel kabul edildiğinde, *Leyâlî Satîh* 'te de Satîh'in ölmek üzereyken nasihatlerde bulunması, bazı olaylardan haber vermesi, ardından yeni bir dönemin başlamasıyla cahiliye öncesindeki Satîh ile 20. yüzyıldaki Satîh'in aynı görevi üstlendiğini ifade etmek yerinde olacaktır.

Hâfiz, *Leyâlî Satîh* 'in ikinci ana karakteri olan Satîh'in oğlu için genç, vakarlı ve yakışıklı olduğunu ifade ederek kısmen fiziki bir tasvirin oluşmasına katkıda bulunmuş. Ancak bu tasvir belirgin bir fiziki tasvir değildir. Bununla birlikte yazar, bu genç hakkında verdiği diğer malumatlarla okurunu İslam'ın ilk dönemine götürerek, Satîh'in alıntılındığı cahiliye dönemi ile bir bağ kurar.

100 *Leyâlî Satîh*, 6.

101 Sıdkî, *Leyâlî Satîh dirâsatun tarihiyetun, tahliliye*, 142.

102 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, en-nâşir, İbrâhîm Muhammed eş-Şenâvî, Tantâ: el-mücellledü'l-evvelü, et-tabî'tu'l-u'le, Dâru's-Sahâbati li't-Turâsi, 1416/1995, 50-52.; Sıdkî, *Leyâlî Satîh dirâsatun tarihiyetun, tahliliyetun li'l-'asri ve'l-kâtibi ve'l-kitabi*, 142-145.; Desûkî, *Neş'etü'n-nesri'l-Arabî'l-hadis ve tatavvurihi*, 144.

103 Sıdkî, *Leyâlî Satîh dirâsatun tarihiyetun, tahliliyetun li'l-'asri ve'l-kâtibi ve'l-kitabi*, 145.



*“Buluşma yerine vardığımdan emin değildim, ta ki biri bana görününceye kadar. Yerden mi çıktı, gökten mi indi bilemedim. Onu buldum, genç bir delikanlı... Allah'ın ona verdiği vakarlıktan dolayı ona saygıyla yaklaştım. Güzelliği karşısında gözlerim kamaştı... Yüzünü çevirip beni gördü. Benimle bedevilerin dildeki o şivelerinden arınıp yabancıların aksanından kurtulmuş bir Arapçayla konuşmaya başladı... Kendimi İslam'ın ilk zamanlarında, diliyle vahye güç veren, mantığıyla belagati fushada harmanlanmış bir Arab'ın karşısında gördüm.”<sup>104</sup>*

Satih'in oğlu karakteri de kişilik olarak babası Satih vasıflı olup ravi ile yapmış olduğu yolculukta Mısırlıların özellikle yozlaşan eğlence mekânlarına ve İngilizlerin tavırlarına dikkati çekmeye çalışmıştır. Bu anlamda Satih'in oğlu ile Satih arasında temelde varmak istedikleri gaye de bir değişikliğin olmadığını bu karakter değişiminin esere hem canlılık kattığı hem de hayatta iyi bir evlat yetiştirerek sağlıklı bir toplumun oluşması ve hayatın devamlılığı noktasında okura bir mesaj ilettiği görülmektedir. Zira Satih'in oğlu, babası olan Satih'i marifet, ilim, gözlem fesahat noktalarında geride bırakacak meziyetlere sahip görünmektedir. Öte yandan bu karakterin diliyle vahye güç vermesi, fusha Arapçasını iyi kullanması, Allah'ın ona vakarlık vermiş olması, İslam'ın ilk dönemini anımsatması gibi nitelikleri esas aldığımızda bu kişiliğin bila teşbih Hz. Peygamberin bazı vasıflarına haiz olduğunu görürüz ki zihinde misyon benzerliğini çağrıştırdığı görülür.

*Leyâli Satih*'te olay silsilesinin aktarıcısı olan ravi ile ilgili ise Hâfız, *“Kahire'de Nil vadisinin çocuklarından olup ruhuna yüklemiş olduğu sıkıntıları hafifletmek için geç saatlerde Nil kıyısında piramitlere yakın bir yerde yürüyüş yapmaktadır. Yorulduktan sonra adımlarının onu sürüklediği bir yere oturur”<sup>105</sup>* şeklindeki malumattan başka bilgi vermez. Ancak eserin içeriğinde, Satih'in muhatap aldığı anlatıcı Hâfız İbrâhîm'in bizzat kendisidir. *“Zavallı bir yazar, karamsar bir şair ile ey filan insanlara bir kitapla çıktın sana farklı kapılardan savaş açtılar”<sup>106</sup>* cümlesi de muhatabın Hâfız İbrâhîm olduğunu göstermektedir. Metinde geçen kitabın sahibi Hâfız İbrâhîm olup onu ve kitabını koruyan ise Muhammed Abduh'tur.<sup>107</sup>

Hâfız'ın ravi dışında kendi düşüncelerini üzerlerinden aktardığı diğer yan karakterler ise yabancılar tarafından imtiyazlarla İngilizlerin tutumu gibi konuları tartıştığı ve Mevtûr şeklinde adlandırılan kişiyi *“Yaralı bir gönülden hıçkıran... gözyaşları parlayan, nefesi ahlarıyla yankılanan ve kader oklarının kendisine isabet ettiğini belirtip ağlamakta kendisini öncelikli gören”<sup>108</sup>* sözleriyle aktarır. Mısırlıların ahlakını ve genel hatlarıyla basınla gazeteciliği konuştuğu birisini de *“Yolda, çektiği sıkıntıları yüzüne yansıyan, gözlerinde yaş izinin ve bedbahtlık tozunun bulunduğu karamsar ve üzgün birisiyle karşılaşır”<sup>109</sup>* ifadesiyle modern eğlence mekânlarını ve yozlaşan ahlakı tartıştığı diğer bir karakteri de *“Yürürken tökezleyen, her adımında bedeni aşırı bitkinlikten dolayı çökecek gibi duran birisine ve kötü durumuna*

104 *Leyâli Satih*, 62.

105 *Leyâli Satih*, 2.

106 *Leyâli Satih*, 5.

107 Sıdkı, *Leyâli Satih dirâsatun tarihiyetun, tahliliyetun li'l-'asri ve'l-kâtibi ve'l-kitabi*, 162-163.

108 *Leyâli Satih*, 20.

109 *Leyâli Satih*, 26.

*bakmaya başladı. Üstünde yazla kışın yıpratmış, zamanın eskittiği kıyafetleri var, görüntüsü içindeki sıkıntudan etkilenen birisi. Yüzünde can sıkıntısının izleri ve acının belirtilerini okudum*"<sup>110</sup> cümlesiyle okuyucusuna tanıtır. Görüldüğü gibi kişilerin fiziki özelliklerinden ziyade, karakterlerin etkilendikleri sorunları bir ayna gibi aksettiren ve bunu kişilerin hal ve hareketleri üzerinden irdeleyen yazar, kahramanlarını aktarmada psikolojik tahlile yakın bir tarz kullanmıştır.

Genel itibarıyla Hâfız kendisinden aynı vakitte "*şairimizin dediği gibi-dostumuzun dediği gibi*" şeklinde birden fazla karakter üretebilmiştir. İfadelerinde devrin ve memleketinin insanı olarak gerçeğe çok yakın davranmıştır. Düşüncelerindeki tutuculuktan ve duygularına olan meyilden kendisini arındırmayan şair, kendisinin ve toplumun çıkarını gözetlemiştir.<sup>111</sup> Bu tavrının oluşmasının temelinde gördüğü ahlakî kırılmanın, İngilizlerin siyaseti ve Mısırlılara yansımaları, askerlik hayatı gibi faktörlerin yanında toplumunu ve onun geleceğini düşünen hassas bir dünyaya sahip oluşu yatmaktadır. Ana kahramanlar, ravi ve yan karakterler şeklindeki üçleme üzerinden, Hâfız'ın dönemin toplumsal, siyasi, askeri ve ahlakî gibi günümüz toplumlarını da yakinen ilgilendiren konulara samimi bir üslupla değindiği görülür.

## 6. Zaman

Anlatma esasına bağlı diğer türlerde olduğu gibi romanda da zaman esas unsurlardan olup olmazsa olmazlardandır. Olay örgüsünün gerçekliğine güç katan zaman, genel anlamda vak'a zamanı ve anlatma zamanı şeklinde karşımıza çıkar. "*Romanı zamanın buyruğundan tam olarak kurtardınız mı, artık hiçbir şey dile getiremez olur,*"<sup>112</sup> sözüyle Forster, zamanın bir eser içindeki ehemmiyetini dile getirir. Yine bu çerçevede Çetişli'nin, olayların belli bir zaman koridoru çerçevesinde geliştiğini, zamanın olmaması halinde diğer unsurların da gerçeklik intibamı büyük ölçüde kaybedebileceğini belirttiği<sup>113</sup> ifadeleri de zaman kavramının romandaki gerekliliğine bir atıftır.

*Leyâlî Satîh*'te genel olarak anlatma zamanı yansıtma damgasını vururken vaka gerçekleşmiş ancak kendine biçilen role göre her bir karakter şahit olduğu olayı sonradan anlatmaktadır. Eserde net ifadeler olmamakla birlikte anlatılan olaylardan eserdeki zaman dilimini bulmak mümkün görünmektedir. Aynı zamanda okuyucu vakanın gerçekleşme zamanını da bu şekilde tespit etme şansına sahiptir. Ravinin, dostu ve Satîh ile bulunduğu zaman dilimi genellikle gece olup, buluşmaların rahat edip sakinleşeceği, tefekkür edebileceği bir zaman dilimidir.<sup>114</sup> "حتى سال ذهب الأصيل" ifadesi ravinin biraz rahatlamak için dışarı çıktığı zaman dilimi hakkında bize bilgi vermektedir. "*Asil altının akışı*" anlamında olan ibarede güneşin Nil'in sularını altın rengine bürüdüğü ve adeta altının sıvılaşmış akışını görsele dönüştüren bir vakittir ki, o da güneşin batmak üzere olduğuna işaret eder.

110 *Leyâlî Satîh*, 64.

111 Sıdkî, *Leyâlî Satîh dirâsatun tarihiyetun, tahliliyetun li'l-'asri ve'l-kâtibi ve'l-kitabi*, 166.

112 E. M. Forster, *Roman Sanatı*, haz. Ünal Aytür, İstanbul: Adam Yayınları, 1985, 81.

113 Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş* 2, 96.

114 *Leyâlî Satîh*, 2.

Ravinin Satih'le sohbeti esnasında “*Ey filan, ilim denizi o ki Cezayir'den çıkan misafir, asasını (ilim-irfan) orada bırakan*”<sup>115</sup> şeklinde kendisinden bahsedilen kişi Abduh olup Hâfız, onun için 1903'de Cezayir'den Kahire'ye dönüşü vesilesiyle bir tebrik şiiri yazar.<sup>116</sup> Dolayısıyla bu ibare üzerinden belirli bir zaman dilimine ulaşırız. Sözlerine devam eden Satih, raviye ertesi gün dostuyla birlikte gelip “*Süheyl yıldızının doğuşunu takip etmesini*”<sup>117</sup> ve kendisinin Allah'ı tesbih ettiğini işittiğinde, dostuyla birlikte yanına varmalarını ister. Süheyl yıldızının doğuşu vaktin gece olduğunu yansıtan net bir ifadedir. Hâfız'ın bu şekildeki zamanla ilgili yansıtımı, kullandığı ibareler noktasında, dilin yoğunluğunu göstermesi açısından da önemlidir.

*Leyâlî Satih*'te zaman yıl, ay, gün, gece şeklinde belirgin olmamakla birlikte; bazı parafalarda zamanın biraz daha belirgin bir çerçeveye yansıtıldığını görürüz. Aynı zamanda günlük yaşamı da bu akış içinde görmeye başlarız. Bu anlamda aşağıdaki satırlarda zaman kavramı genel hatlarıyla belirgin bir şekilde aktarılarak eserin muhteva anlamında realist özelliğine güç katılmıştır.

*“Mevtûr'un şikâyetiyle ruhum yaralanmış bir şekilde eve girdim ve göğsüm sıkışana, sabrım tükenene kadar Doğuluların acılarıyla Mısırluların sıkıntılarını düşündüm. Ruhların baharı canların neşesi yani el-Lüzûmiyyât'ı kastediyorum... (el-Ma'arrî'nin) satırlarıyla acının izini sildim. İki ipi birbirinden ayırt edebileceğim anla geceyle gündüz arasındaki farkı seçebileceğim ana kadar okudum. Bir yanım yatağı arzular, gözüm de uykuya meylett. İstedğim kadar uyudum, uyandığımda gün tamamlanmıştı. İşlerimi düzeltip yavaşça evden çıktım. Buluşma bir saat sonra. Her zamanki yere ulaşana kadar (bir manzarayı) seyredip yürüyen bir kişi gibi (yavaş) yürüdüm.”*<sup>118</sup>

Ravi'nin, dostu Mevtûr ile olan sohbeti bittikten sonraki vakit güneşin doğacağı ana yakın bir vakit olup sohbetin de gece içinde gerçekleştiğinin göstergesidir. Öte yandan parafta saat kavramının geçiyor olması bizi eserin kendisinde kesin bir zaman kavramına götürmektedir. Yine Hâfız, Şevki ve şiiriyle ilgili tartışmada okuyucusunu belirli bir zaman aralığına götürür. Bu zaman aralığı Osmanlı sultanı Abdülhamid'in halen tahtta olduğunun bir yansıtımı şeklinde karşımıza çıkar. “*Görmedin mi (gazeteyi) Şevkiyatları övdüğünde neler söylüyordu. İstanbul gazetelerinin saygıdeğer yüce sultanı övgüde ifade etmekten aciz kaldığı bazı övgüleri onun için yapar...*”<sup>119</sup> Şairin ifadelerine güç katan bu örneklem dünya tarihî açısından dönüm noktalarının yaşandığı zaman dilimlerdendir. Zira bahsi geçen “*yüce sultan*” Abdülhamid halen tahttadır. Bu anlamda yazar, okuyucusunu gazetelerin Şevki'nin şiirine yaptıkları övgü üzerinden o tarihî zamanlara götürür.

Eserde “*Omdurman fatihi ile Sudan hâkimi, Asvân bölgesinin*<sup>120</sup> *İrem şehrini inşa eden,*

115 *Leyâlî Satih*, 5.; “أي فلان، إذا ألقى عصاه ذلك المسافر، وغادر بحر العلم أرض الجزائر”

116 Sıdkî, *Leyâlî Satih dirâsatun tarihiyetun, tahliliye*, 163.

117 *Leyâlî Satih*, 6.

118 *Leyâlî Satih*, 26.

119 *Leyâlî Satih*, 44-45.

120 Omdurman: Sudan'ın en büyük kentlerinden biri olup, Mehdî hareketinin merkezidir.; Asvân: Kahire'nin güneyinde bulunan turistik bir şehir.

*piramitlerin sahibi firavuna denk olan, ... sarayı ele geçirip kabri açan, kubbeyi yıkan ve cübbeyi çalan, Mehdî'nin (ö. 1885) kalıntılarını yok eden, kubbesini atlar için ahır, mescidini eşekler için oyun alanı yapan ve definelerle hazineleri alıp götürən*"<sup>121</sup> şekilde vasıflandırılan kişi Kitchener adlı İngiliz komutandır. Vakayı zaman mefhumu bağlamında değerlendirdiğimizde 1898'de İngilizlerle Mehdî'nin halifesi olan Abdullah b. Muhammed (ö. 1899) arasında gerçekleştirilen Omdurman savaşını Kitchener'in kazanarak Sudan'ı işgal ettiği zaman dilimi şeklinde bir gerçeklikle karşılaşıyoruz. Bu anlamda Hâfız doğrudan, belirgin bir vaka zamanını vermez, ancak okuyucunun vaka üzerinden rahat bir şekilde zaman dilimini öğrenmesini sağlar. Yine bir İngiliz komutanının kışladaki kibirli, şatafatlı hal ve hareketleri üzerinden Boerlilerin, İngilizleri ağır yenilgilere uğrattıkları 1901 öncesindeki savaşları hatırlatarak<sup>122</sup> olay zamanı hakkında bilgi verir.

Mısır halkının gönlünde bir yara izi bırakıp günümüzde de halen tartışılan ve Mısırlılar nezdinde sembolleşen Denşuvây hadisesi bir gazetede yazının aktarılmasıyla hatırlatılır ve okuyucu o zaman dilimine götürülür. Mısır gazetelerinde yazılanların çarpıtıldığını, bunun İngilizlerle Mısırlıların arasını açtığını belirten Hâfız, yaşanan kötü olayların kaynağını ve sebebini araştırmaya çalışan bazı dürüst İngilizlerin diğer İngilizler tarafından yanıltıldığı ekleyerek tarafsız davranır. Öte yandan Denşuvây olayında işgalcilerin yaptıkları iğrençliği azaltmak için basın aracılığıyla İngiliz toplumuna bu olayın Mısırlıların dinî taassubundan kaynaklandığı ileri sürülürken hadisenin adil bir şekilde yürütülmesinin engellendiğini, bu noktada İngiliz hükümet merkezinin anayasaya ve medeni milletlerin kanunlarına aykırı olarak, ihtiyaç duyduğunda çekinmeden hukuk dışı bir fiil içerisinde olabileceğini belirtir.<sup>123</sup> Mısırlıların kendi gölgelerinde aşağılayıcı bir yaşam sürmelerini istediklerini ifade eden Hâfız, İngilizlerin politikasını gözün sonucunu görebildiği elektrik gibi tarif edip aklın bu politikanın özünü algılayamadığının altını çizerken bir memlekete girdiklerinde halkının şereflilerini küçük düşürdüklerini ve onların zenginliğini sömürerek onlara kışı yaşattıklarını aktarır.<sup>124</sup>

*"Arkadaşım dedi ki: İnsanlar hakkında söylediklerin sana yeter, çünkü unutulması muhtemel olan bir meseleden bahsetmeyi önemseydiğini görüyorum. Hâlâ insanları talihsizliğinden dolayı suçluyorsan. İşte bu Denşuvây insanların başına gelen eziyet, kendilerinden önce gelen tüm toplumlar tarafından eziyete uğratanların musibetini sildi..."*<sup>125</sup>

Hâfız, o gün gazetede yayınlanan el-Mu'eyyed gazetesi sahibi eş-Şeyh Ali Yusuf'un (ö. 1913) yazmış olduğu Denşuvây olayı ile ilgili "*Şiddete Dayanan Zayıf Siyaset*" başlıklı yazısının içindeki ateşi soğuttuğunu belirterek gazete yazısını aktarır.<sup>126</sup> Yazıda şiddetin özellikle ulusların siyasetinde ve yönetiminde büyük bir zayıflığın tezahürü olduğunun ve bazı faziletlerin

121 *Leyâlî Satîh*, 65-66.

122 *Leyâlî Satîh*, 87-88.

123 *Leyâlî Satîh*, 98-101.

124 *Leyâlî Satîh*, 22-23.; Desûkî, *Neşet en-nesri'l-Arabi'l-hadis ve tatavvurihi*, s.148.

125 *Leyâlî Satîh*, 92.

126 *Leyâlî Satîh*, 92-101.

kaybedildiği durumlarda gurur ve kibrin ortaya çıktığı bunun da zorbalığa sebebiyet verdiği belirtilmiştir. Hâfız bu durumun yönetimlere yansıdığını belirterek, milletlerin yönetiminde şiddet ve kaba kuvvetin iyi siyasetin yerini alıp adaletten uzaklaşılmasına sebep verdiğini ifade eder. Bu anlamda Mısır'daki İngiliz temsilci Lord Cromer'in adil davranmadığı ve toplumun rahatsız olduğu olaylardan rahatsız olup tepki vermediği için bu görevinden azledildiğini ekler.<sup>127</sup> Şair bu olayın ayrıntılarında okuyucusunu 1906 yılında Mısır'ın Denşuvây köyünde ava çıkan İngiliz ordusu subayları ile yerli halk arasında çıkan bir anlaşmazlıkta yaşanan arbedede bazı köylülerle birkaç subayın öldüğü zamana götürerek, olayı hafızada zinde tutmaya çalışmıştır.

Halk anlatılarından istifade eden Hâfız, anlatımını daha da anlaşılır ve etkin kılmak için vermek istediği mesajın ya öncesinde veya sonrasında, anlattığını destekleyen bir hikâyeye başvurur. İran krallarından birisinin hikâyesini anlatarak, kendisi ve bir İngiliz arasında Türklerle ilgili bir meseleye atıfta bulunup izah etmeye çalışır.

*“Pers krallarından biri bir gece sarhoş oldu ve şarap komasına girmişken oturan arkadaşlarına sorar: Hangimiz daha iyi, ben mi babam mı? İçlerinde oturanlardan ve kralın kendisine karşı en cömert olup kendisi de en başarılı olan Karun adındaki kişi dışında, hepsi onu babasına tercih ederek ona yaltaklandılar. Bu kişi dedi ki: Baban senden daha iyi. Kral öfkeleni, öyle ki arkadaşı kendi canı için endişelenmeye başladı. Kişi sevecenlikle dedi ki Babanı tercih ettim, çünkü sen onun yanındaydın ve bugün senin yanında senin gibisi yok.”<sup>128</sup>*

Hâfız aynı meselenin, yüksek rütbeli bir İngiliz'in veda partisinde kendisiyle oturduğu bir İngiliz komutanla sohbetlerinde başına geldiğini belirtir. Normal şartlarda kendileriyle konuşmaya bile tenezzül etmeyen İngilizler'in böyle partilerde konuştuklarını belirterek sağına yüksek rütbeli bir subayın oturduğunu ve sohbetin bir şekilde Türklere ve onların icraatlarına geldiğini anlatır.

*“Bana neşeyle parlayarak dedi: Biz mi daha iyiyiz yoksa onlar mı? Ben de ona Türkleri tercih ederek cevap verdim ve Allah'a yemin ederim ki... yüzü asıldı ve öfkeden derisi çatlayacak kadar kızardı, bir fenalığı hissettim, bunun için bir hileye başvurdum. Neşeyle dedim ki: Türklerin fazileti, onlar olmasaydı sizleri göremezdik. Onlar; içinde bulunduğumuz bu güzel yaşayla neşeli durumun nedenidirler! Yüzü aydınlandı ve üzerindeki öfkesi kayboldu.”<sup>129</sup>*

Böylece Hâfız, birisi yakın, ötekisi uzak bir zaman diliminde gerçekleşen bu ibretlik anlatı ile okuyucusunu tarihin kadim zamanlarında dolaştırır. Hâfız aynı durumu Sudan hâkiminin (Kitchener) Mısırlı ve Sudanlı askerlere yönelik yaklaşık bir ay süren saadetten sonra sefaleti getirdiğine dair Hire hükümdarı el-Münzir'in (ö. 602'den sonra) iki gün hikâyesi<sup>130</sup> ve toplumsal adalet anlayışıyla sosyal ahlaka atıfta bulunduğu, yozlaşma içinde olan toplumların er ya da geç yok olacağına vurgulandığı iki şehri almak isteyen kralın hikâyesinde<sup>131</sup> tekrar ederek

127 *Leyâlî Satih*, 92-95.

128 *Leyâlî Satih*, 118.

129 *Leyâlî Satih*, 118-119.

130 *Leyâlî Satih*, 72-73.

131 *Leyâlî Satih*, 110-113.

okuyucuyu bazen tarihî gerçeklere bazen de bilinmedik zamanlara götürür. Bu anlamda *Leyâlî Satîh*'teki zamanı, vaka anı ve vakanın gerçekleşme anı şeklinde iki ana unsurla, daha geniş olan zaman şeklinde yansıtan örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte verilen söz konusu misaller durumun izahı noktasında yeterli görünmektedir.

## 7. Mekân

*Leyâlî Satîh*'te mekân da zaman gibi belirgin olup eserdeki amaca hizmet eder. Zira ravi, Satîh ve diğer yan karakterlerle anlaştığı üzere bilinen bir yer olan piramitlere yakın ve Nil nehri kıyısında olan Gize'de buluşur.<sup>132</sup> Her gece buluşulan bu mekân, rahat, sakin, tarihî simgeleri ve piramitleriyle onu bir toplumun tarihî derinliklerinden ve mirasından getirilen bilge şahsiyetle uygun buluşma yeri kılar.<sup>133</sup> Öte yandan Satîh ile buluşulan mekân dışında da Özbekiye meydanı, askeri kışla, harp okulu, Mısır, Kahire, Beyrut, Sudan, Hortum ve Boer gibi bir kısmı işlevsel bir kısmı da sadece figür olarak geçen mekânlar belirli amaçlar için kullanılmıştır. Eserde mekân, daha çok açık olup bazı yerlerde sembol olarak da kullanılmış ve duruma bağlı mesajın üzerinden iletildiği ana unsur olabilmıştır.

Ravinin rahat bir nefes almak için çıktığı mekân Nil nehrinin kıyısı olup, kişinin dinlenirken tefekkür edebileceği bir özelliğindedir. Ancak dinlenmek için geldiği bu mekânın, çöplükten ve kötü kokulardan dolayı oturulmayacak olduğunu gören ravi, Nil nehri üzerinden Mısırlıları eleştirir.

*“Ravi içindeki sıkıntılardan kurtulmak için ...iyi dilekleriyle birlikte gölgelik bir yerde oturur. Tam o sırada meltemin karşısında yenildiği, havanın göğsünün daraldığı, nehir yüzünün suratını astığı, başını ağrıtırıp gözlerini yanalttığı ve kendisini nefes alamaz hale getiren tiksiniç, hoş olmayan bir koku alır. Bu baygınlık durumundan sonra kendine geldiğinde suyun üstünde bir leşin olduğunu görür. Gördüğüne kızıp Nil'e seslenir. Yazıklar olsun sana bu tembel milletin cehaletine ne kadar susacaksın, daha ne kadar onlardan sana kötülük gelecek; senden de onlara vefa ve iyilik... Eskiden senin hayrını umar şerrinden de sakınırlardı. Sakin olduğunda senin için eğlenceler düzenler ve seninle düşman olmaktan sakınırlardı... Ama şimdi sustuğun için leş mezarlığı, bela ve salgın için bir yer (bir çöplük) haline geldin.”*<sup>134</sup>

Hâfız İbrâhîm, ravi aracılığıyla Mısır'a hayat veren Nil'in içinde bulunduğu vaziyeti yansıtarak, Mısır toplumunu kadirbilmezlik ile suçlar. Nil'e kızarken temelde kızdığı Mısır insanı olup kadim tarihlere giderek eskiden Nil'in ne kadar takdir edildiğini ve kendisinden çekinildiğini yansıtır. Öte yandan farklı bir değerlendirmeye yorumlayabileceğimiz bu pasajı, Nil ile medeniyet beşiği olan Mısır'da, bilim çevrelerinin ve onların donuklaşmış hallerinin kastedildiği şeklinde bir sonuca da varmak mümkündür. Gerçekte Mısır'a bolluk ve zenginlik getiren Nil bir sembol şeklinde kullanılarak Mısır ilim çevrelerinin içinde bulunduğu pasif vaziyete göndermede bulunulmuştur. Dolayısıyla Hâfız'ın onlara ilimlerini değerlendirmeyip

132 Gize/Giza; Nil nehri kıyısında Mısır'ın turistik kentlerinden olup günümüzde Kahire anakentine dâhildir.

133 'İsâm Hüseyin, “Hadîsu İsâ bin Hişâm ve *Leyâlî Satîh* beyne'l-makâmâti ve'l-kıssati'l-hadîseti”, 167-168.

134 *Leyâlî Satîh*, 3-4.

köşelerine çekildikleri için kızdığına yormak çıkarılabilecek neticelerden biridir.

Hâfız bu eleştirel üslubu devam ettirerek yine mekân üzerinden toplumu, nankörlüğü ve güzellikleri inkâr etmeleri sebebiyle şiddetli bir şekilde azarlar.

*“Ne büyüksün Allah'ım! Bu zezem suyu tuzluluğuyla senin evinin (Kâbe) civarında büyük bir saygı gördü. Bu suya niyetlenenler birbirine hediye edip onu en uzak memleketlerine kadar taşıdılar. Oranın sahipleri bu pınara bir insanın gözüne baktığı gibi baktılar/korudular. İşte bu Nil, tatlılığına rağmen ona ihanet eden bir kavmin yanında zayıf düştü. Eğer başkasının yanında olsaydı, ona ibadet ederlerdi. Allaha yemin olsun ki, Mısır dışında aksaydı üzerine insanlardan setler inşa edip vicdandan bekçiler dikeceklerdi. Bu millet değil mi kendisine can verenin değerini bilmeyen ve bilmez ki bu servet/rızık onun varlığı sayesinde. Kırmızımsı suyundan yapraklar yeşillenir.”<sup>135</sup>*

Yukarıdaki pasajın devamı olan bu satırlarda da Mısır halkına karşı sitemini ağır sözlerle dile getiren Hâfız, Mısralıların yapmaları gerekeni yapmadıklarını, onlara hayat veren Nil'e sahip çıkmadıklarını gerçek bir mekân üzerinden dile getirir. Ancak sadece Nil'e değil, Mısrılıların gerçekte tüm varlıklarını, değerlerini, hatta kendisi ve kendisi gibi şairleri hiçe sayıp onları görmezden geldiğini, genel bir çerçeveye mekân unsuru üzerinden belirtir.

Hâfız'ın üzerinde durduğu önemli mekânlardan birisi de kışla ve harp okullarıdır. Orduda birkaç yıl kaldığını belirten Hâfız, Mısır piramitleriyle bazı tapınakları inşa edenlerin katlanamadıklarına katlandıklarını, Mısrılı askerlerin İngiliz komutanlarına, insanlarla cinlerin Süleyman'a itaatlerinden daha fazla itaat ettiklerini, bu askerlerin ne İskender ne de Napolyon ordularının karşılaşmadıklarıyla karşı karşıya kaldıklarını belirtir. Bu noktada yazar mekânın kendisinde oluşturduğu şiddetli baskılama üzerinden okuyucusuna bazı dinî ve tarihî şahsiyetleri de hatırlatmış oluyor. Hâfız İngilizlerin gelmesiyle birlikte politikalarını rahat uygulayabilmek için, orduda bulunan ve savaş tecrübesi olan, ilim-irfan sahibi, kendi alanlarında uzman, yetenekli mühendis, kimyager ve savaş sanatını iyi bilen askerlerin tasfiye edildiğini, hemen ardından harp okullarının da içinin boşaltıldığını nakleder.<sup>136</sup>

*“Orası daha çok tavuk fabrikalarına benzerdi. Öğrenci oraya girer ve altı ay içinde bacağının üzerinde ağır bir kılıçla mezun olur. Onun oradan çıktığı gün, girdiği gün gibidir. Her iki durumda da bilgisi, annesinin rahminden ayrıldığı günü geçmez. Güneş fotoğrafçılığının gücü, öğrencileri orduya girmeye hazırlamada o okuldan fotoğraf almaktan daha hızlı değişti.”<sup>137</sup>*

Hâfız İbrâhîm, İngilizlerle ordu-kışla meselesine bu kadar geniş bir şekilde değinmesi onun Sudan'daki acı tecrübesinin etkisinde kalmış olduğunun göstergesi olabilir. Hâfız önceki satırlarda da belirtildiği üzere; İngiliz komutanların kışladaki keyfi yaşamlarından, etraflarındaki hizmetçilerden, ava çıkmalarından, yüzlerce askeri onların çektikleri eziyet ve sıkıntılara aldırış etmeden güya eğitim için bekletmelerinden, talimatları verdikleri divana geçtiklerinde Süleyman'ın ve Kisra'nın bile onların aşağısında kaldıklarına ve hatta küvetlerde banyo yapır

135 *Leyâlî Satih*, 4.

136 *Leyâlî Satih*, 79-80.

137 *Leyâlî Satih*, 80.



yemek sofrasının oraya taşındığına değinir. Yine bir zenci tarafından şikâyet edilen ve daha sebebini bilmeyen Mısırlı bir askerın en şiddetli cezalara maruz bırakıldığını, ancak sarışın (İngiliz) askerlerin hayatlarının çok farklı olduğuna her şeyın adeta onların emrine amade olduğunu aktarır.<sup>138</sup> Görüleceği üzere mekân olarak askeri alanlar, bir asker olarak görev yapmış olan Hâfız'ın zihninde ciddi kertede, Mısıralıların aşağılandığı, rencide edilip cezalandırıldığı, önemsizleştirildiği ve sahipsiz bırakıldığı mekân olarak şekillenmiştir.

*Leyâlî Satîh*'in yine aynı konu bağlamında birçok yerinde üzerinde tam bir ciddiyetle durduğu, Mısır halkının yıpranan değerlerine değinen Hâfız, yaygınlaşan modern eğlence mekânlarından, başta dinî hassasiyet olmak üzere, ahlakı fesada uğrattığı toplumu yararsız olana alıştırması, ailevi ilişkileri zedelemesi, sağlıklı yaşamı engellemesi gibi sebeplerden ötürü son derece rahatsız gözükmektedir.

*“Dedi ki: Ben sabrın takdir edildiğini ve iyiliğin inkâr edilmediğini görüyorum. Ey yazar, Allah'ın velisi seni güvenin en güzelıyla şerefliendirdi ve beni de senin sohbetinle yüceltti. Beni o Şeytan'ın sahasında durduğu yere götür. Ziyaretçi, ateşin kuru odunda gizlendiği gibi felaketi gizleyen bir gülümsemeye karşılır. Ondan uzak olan bir bakışla etkilenir. Eğer bir ok olsaydı, kayanın en derinine isabet ederdi. Dedim ki: Özbekiye'yi kastediyorsun galiba. Dedi ki: Evet, beni ona götür. Dedim ki: Hangi kulüplerle başlamak istersin? Dedi ki: Pazarında en çok paranın harcandığı ve en çok ahlaksızlığın olduğu yer. Dedim ki: Bunlar Mısır diskotekleri ve modern eğlence yerleri.”<sup>139</sup>*

Ravi ile Satîh'in oğlu arasında yapılan bu diyalogda bu tarz mekânların ne denli istenmediği açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Zira Hâfız, bu konularda, siyasi konulardaki sakin tavrını korumaktan öte bir yeredir. Bu noktada, Hâfız genel hatlarıyla mekânı faal olarak kullanmış ve bunun üzerinden toplumsal eleştirisini en üst seviyede tutmuştur. Mekânların insanları yıpratıcı yönlerini değerlendirip yerinde, uygun bir üslupla kullanan Hâfız, bu anlamda içi boşaltılan mekânların güzel ahlak ve iyi-bilinçli zihinlerle doldurulması gerektiğini vurgular. Şairin, toplumsal değerlerin yıpranışı noktasında mekânı etkin bir şekilde kullandığı esere ciddi bir şekilde yansımaktadır.

Hâfız yine mekân çerçevesinde dinî duyguların suiistimal edilmesiyle halkın kıldığı din dışı bazı faktörlere değinir. Bu anlamda mekân olarak odak noktasına türbeleri alan yazar, onlara duyulan saygıdan, kendileri için kesilen kurbanlardan ve gösterilen aşırı ilgiden dolayı neredeyse yaşayanların ölüleri kışkırttığını aktarır.

*“Filozoflar mutluluğun tanımını detaylandırıp lezzetleri tasvir etmede ustalaştılar... ancak bütün mutluluğun seccadenin şeyhliğinde olduğunu bilemediler; şimdi en mutlu insanların ve zihnen en rahatlarının (seccadenin) üzerinde oturduğumu, onun rızkı altından akar, çünkü orası altından adak ırmaklarının aktığı ve hazineleri ebediyen tükenmeyen bir yerdir. Ve bu mahallenin en mutlusunu bir ölüdür. Allah, kabrinin üzerine yüksek bir kubbe yapacak birini bahşeder. Sonra da insanları o çürümüş kemiklerden hayır duası dilemeye davet eder. Böylece*

138 *Leyâlî Satîh*, 85-89.

139 *Leyâlî Satîh*, 63-64.

*ölümündeki saadeti, hayatındaki sefaleti nispetinde gelir ve kerametinin haberleri her yere yayılır ve yaşayanlar bu nimet için ona şükür eder.*"<sup>140</sup>

Mekân üzerinden yansıtılabilecek güzel örneklerden biri olan toplumsal inanç ve çarpıklıklar ile insanların türbelere atfettikleri değer, Hâfız'ın toplumsal bilincin oluşturulması gerektiği yönündeki düşüncelerini daha da anlamlı kılar. Şair durumu aşağıdaki beyitlerle özetler.

أحيأونا لا يُرزقون بديرهم وبألف ألف تُرزقُ الأمواتُ  
من لي بخيطة النايمين بخفرة قامت على أحجارها الصلوات<sup>141</sup>

*Bir dirhemle rızıklandırılmazken yaşayanlarımız, Binlercesiyle rızıklandırılır ölülerimiz.  
Benim için nerede şans kabirdekilerin şansı gibi, Taşlarının üzerinde salavatların yükseldiği.*

Şairin, bu tarz yerlerin almış olduğu yoğun teveccühten ötürü, canlı olanların ölülere imrendiğini dile getiren ve bizzat kendisinin olan beyitleri dönemin Mısırında var olan toplumsal inanç algısının bidatlerle hurafelere gebe kaldığını aktarmasının yanında *Leyâlî Satih*'te kendilerinden ad belirtilmeden genişçe bahsedilen Mısır'ın iki önemli reformcusu olan Efgânî ve öğrencisi Muhammed Abduh'a olan ihtiyacı bu bağlamda perçinleştirir.

Hâfız İbrâhîm'in toplumsal anlamda eleştirisini yapıp farklı konular bağlamında değindiği ve ilimle edebiyatın topluma aktarılması noktasında önem atfettiği bir diğer konu olan gazeteler de hem birer iletişim aracı hem de bir yayın mekânı olarak eserde önemli bir figürdür. Şair, gazetesinde ahlak, erdem ve fazilet gibi konulara değinen ancak toplum ahlakının yozlaşmış olduğundan gazetesinin satış yapmadığı bir kişiden bahseder. Bu gencin nefesine uyup toplumun istediği gibi gazetesini kabahatlerle neşrettiğini, hemen ardından başına birçok kötülüğün geldiğini ifade eder."<sup>142</sup> Bunun üzerine Satih, "*Zalim mazlum, azarlayan azarlanan başka bir elbise giydi. Kendisinin olmayan bir elbise giyindi. Kendisinin olmayan bir mahallede ikamet etti. Şarkın başına gelen onun da başına geldi. Batılıyı taklit etmeye meyletti,*"<sup>143</sup> der ve ardından Kümeýt el-Esedî'ye ait olduğu anlaşılan aşağıdaki beyti okur.

فيا مؤقداً ناراً لغيرك ضوؤها ويا حاطباً في غير حبلك تحطب<sup>144</sup>

*Ey aydınlığı başkasının olan ateşi tutuşturan, Ey başkasının ipiyle odun toplayan oduncu!*

Hâfız, gazetelerin basıldığı mekânları, gazetecilerin tavır ve fiilleri üzerinden dolaylı yollardan eleştirmeye devam eder. Basının kendisine has insanların olduğunu, siyasette gönüllere hitap eden, sınırlarını dillendiren, sözleriyle keskin bıçakların yapamadığını yapan kahramanların olduğunu belirtir.

*"Seni büyülemek isterlerse büyülenirsin, sinirlendirmek isterlerse sinirlenirsin, onlar fikir babalarıdır; kitaplardakini ruhlara işlerler. Onlar dostum Kelile'nin dediği gibi; Kahramanı alaşağı eder, hakkı da ortadan kaldırırlar... Zira onların kalemleri mevkileri istila etmiş,*

140 *Leyâlî Satih*, 24.

141 *Leyâlî Satih*, 25.

142 *Leyâlî Satih*, 26-30.

143 *Leyâlî Satih*, 30.

144 *Leyâlî Satih*, 31.

*yazdıklarıyla taşlaşmış kalpleri yumuşatırlar. Fakirlerin rızıkları kalemlerinin ucundan geçer... Aralarında doğru yolu gösteren onurlu yazar yok... ”<sup>145</sup>*

Hâfız gazetecileri eleştirirken özellikle Doğunun Batıyı taklit etmesinden yakınır. Burada üzerinde durulan asıl unsur, gazeterin yayımlandıkları mekânların bir yozlaşma alanına dönüştüğü meslesidir. Öte yandan gazetelerde yapılan yayınlar ve gazetelerin vasıflandırılmasıyla ilgili ifadelerini bir soru üzerine cevaplandıran şair, durumu Satîh’in dili üzerinden değerlendirir. Yararlı olan gazetelerin çok az olduğunun altını çizen Hâfız, bazı gazetelerin fakiri, bazılarının da zengini, bir kısmının da makam sahiplerini takip edip yaptıklarını büyüttüğünü belirtir. Edebiyatla ve dille ilgili gazetelerin de olduğunu ekleyen şair, bunların bir kısmında aşırı övgülerin olmasından yakınır. Bazı gazetelerin de sadece para kazanmak için tesis edildiğini, bir kısım gazetenin de toplumun ahlakını bozan fesat yuvası olduğunu ifade eder.<sup>146</sup> Görüleceği üzere Hâfız, mekânsal bir alan olarak esasta gazetelerin yayımlandıkları alanların, toplumsal değerlerin yıpranışı noktasındaki negatif işlevinden bahsedip rahatsızlığını da ekleyerek en güçlü eleştirilerinden birisini mekân üzerinden gerçekleştirir.

## 8. Edebî Sanatlar Dil ve Üslup

*Leyâlî Satîh*’te, makâme edebî türünün de gereği olarak dil kısmî bir yoğunluğa sahip olup belâgat ilminin birer şubesi olan beyân ve bedî sanatının bazı unsurlarından istifade edildiği görülür. Bu üslup asıl amacı okuyucusuna dil ve edebiyat dersi vermek olan makâme türü için gayet doğal bir durumdur.<sup>147</sup> Yoğun dil aracılığıyla arzulanan hedefe garip lafızlar ve bedî sanatı kullanılarak ulaşılan eserde, aynı zamanda yazarın geniş kültürü ve yoğun bir dilsel doku oluşturma yeteneğini de görürüz. Hâfız İbrâhîm, okuyucunun anlayamayacağını düşündüğü birçok garip lafız için dipnotlarında açıklama gereği hissetmiştir.<sup>148</sup> Eserinde bedî sanatından seci başta olmak üzere cinas, mukâbele, tibâk ile beyân sanatından teşbîh, istiâre ve kinâye gibi unsurları kullanan şair,<sup>149</sup> dini referans kabul edilen ayet, hadis ve edebî anlamda şiirlerle halk kültürünü yansıtan atasözleri, deyimler ve bazı mazmunları da kullanmayı ihmal etmemiştir.<sup>150</sup> Eserin genelinde, şairin secili yoğun dilin ardından tersil sanatını kullanarak daha anlaşılır bir üsluba yaptığı geçişler<sup>151</sup> anlatımdaki monotonluğu ortadan kaldırmıştır.

”فإذا شاءوا المدح عرضوا ألفاظ اللغة، ونبشوا بطون الكتب، وقلبوا أحشاء القواميس، ثم استخرجوا من الألفاظ أحلاها وأطلاها، ومن المعاني أسماها وأغلاها، وصاغوا من كليهما مدحة تهز الممدوح هزاً، وتبزُّ المال منه بزاً، وهم إذا خلوا إلى شياطينهم، وأرادوا القدح، فقل أعوذ برب الإنس والجان من شر ذلك اللسان“<sup>152</sup>

Satırlarında seci sanatıyla yoğun bir dille başlayan yazar, ardından tersil sanatına geçerek daha anlaşılır sade bir tarzla devam eder. Sonunda yine seci sanatına başvurarak tıpkı müzikteki

145 *Leyâlî Satîh*, 31-34.

146 *Leyâlî Satîh*, 36-39.

147 Ayyıldız, “Makâme”, s.417-419.

148 *Leyâlî Satîh*, 2, 6, 7, 15, 22, 23, 26, 28, 29, 32.

149 Desûkî, *Neş’etü’-n-nesri’-l-Arabi’-l-hadis ve tatavvurihi*, 152.

150 ‘İsâm Hüseyin, “Hadîsu İsâ bin Hişâm ve *Leyâlî Satîh* beyne’l-makâmati ve’l-kıssati’-l-hadiseti”, 152.

151 Desûkî, *Neş’etü’-n-nesri’-l-Arabi’-l-hadis ve tatavvurihi*, 152.

152 *Leyâlî Satîh*, 37-38.

notalar gibi hareketli bir üslup kullanır. *Leyâlî Satih*'in hemen hepsinde gerek edebî sanatların kullanımı gerekse de farklı anlatım tekniklerin kullanımı noktasında bir harmanlamaya gidildiği açık bir şekilde görülür.

Bu eserin, kısmen ağır olan secili dilinde bedî sanatlarının daha çok Satih ve ravinin (Hâfız) dili üzerinden yansıtıldığını görürüz. Eserin genelinde sorgulayıcı, eleştirel, dramatik ve tam da makâme tarzında nasihatvari bir üslup kullanan Hâfız'ın üslubuna yönelik, Ömer Desûkî; *Leyâlî Satih*'te yazarın daha çok sosyal-siyasi konulara odaklanıp bunların eleştirisini yapmış olmasının etkisiyle üslubunda genel olarak yüksek performanslı bir edebî zevkin hissedilmemesine<sup>153</sup> sebep olduğunu ifade eder. Buna rağmen şairin gerek anlatım teknikleri gerek edebî sanatları kullanması noktasında sergilemiş olduğu sentezleme başarısı takdire şayandır.

Hâfız İbrâhîm'in Mısır halkının eğitim için çocuklarını Beyrut'ta bulunan bir üniversiteye göndermelerini ve böyle bir eğitim alanını kendi ülkelerinde inşa edememelerini yerdüğünü görürüz. Bu çerçevede şair çoğu ayıbı İngilizlerde gören Mısırlı fikir adamlarıyla varlıklı kesimlere ciddi anlamda yüklenir. Sorgulayıcı ve eleştirel bir üslubun kullanıldığı aşağıdaki satırlarda şair, sadece düşüncelerini değil; aynı zamanda hüznünü de okuyucuya hissettirir.

*“Onlar (İngilizler) sizin düşmanlarınız ve sizden önce düşmanından kendisini islah etmesini isteyen kimseyi görmedim. Kendi hayatını (kendi gücüyle, ilmiyle) karanlıktan kurtarmadıkça bu milletin geleceği yoktur... Allah için bu varlıklı olanlardan bir zenginın sabahlayıp da malının bir kısmını ilmi desteklemek için harcadığını gördün mü...? Size ne oluyor; asıl belanın içindeyken ihtilal güçlerini suçluyorsunuz... Sizin varlıklı olanlarınızdan bir grup fakülte yapımına destek olsa veya bu zengin olanlar mallarından fen ilimlerinde başarılı olanlara bir ödül verip yazarlık türlerinde yetenekli olan her birine de bir ücret tahsis etseler (İngilizler) size ne yapabilirler ki!”<sup>154</sup>*

Bir önceki paragrafta da ifade edildiği gibi zengin kesimin ilgisizliğini eleştiren Hâfız, asıl meselenin ve çözümün toplumun bizzat kendisinde olduğunu açık bir dille yansıtır. Hâfız Mısırlılardan özellikle güçlü, varlıklı ve görüş sahibi olanlarına sitemde bulunurken modern anlamdaki yüksekokulların Beyrut'ta olmasından dolayı da çoğu Mısırlı çocuğun eğitimden mahrum kalmasına içten içe üzülür. Bir toplumun harekete geçmesi için yardımı düşmanından beklememesi, asıl gücü kendinde araması gerektiğine vurgu yapan şair, Mısırlılara o kadar kızgındır ki, olaylara tepkisiz kalışlarından ötürü *“hükümetin bu millete gafletlerinden dolayı zulmetmesinde haklı olduğunu”<sup>155</sup>* söyleyen birisinin sözüne de katıldığını ifade eder.

Hâfızın değindiği önemli konulardan olan özgürlük konusu ve bunun yanlış anlaşıldığının anlatıldığı sohbet de hem üslubu hem de muhtevası noktasında önemli bir parafıtır. Yazar kendi bakış açısını ana karakter olan Satih'in ağzıyla nida üslubunu açıklama üslubuyla harmanlar. *“Ey çocuk bil ki, (hürriyet) varlığın manası ve hayatın esasıdır. Onun yitirilmesi insanların (aklın) hapsedilmesi, zihinlerin bastırılması ve fikirlerin kısıtlanmasıdır. Hiçbir zorluk bir*

153 Ömer Desûkî, *Neş'etü 'n-nesri 'l-Arabi 'l-hadis ve tatavvurihi*, 153.

154 *Leyâlî Satih*, 116-117.

155 *Leyâlî Satih*, 117.

*millet için özgürlüğün kaybedilmesi ve şuurun çökmesi kadar öldürücü değildir...'*<sup>156</sup> Hâfız, Mısır'da var olan bu ortamın kıymetini bilmeyenler için Müslüman ülkeleri dolaştıkları halde oradaki insanların, İngilizlerin size getirdikleri ve geline benzetip mihrini (hakkını) vermedikleri özgürlüğün hasretiyle nasıl da yandıkları görececeklerini belirtir. Şair yine Satîh üzerinden, toplumu hapisteki bir kişinin açılan kapıdan istifade etmemesine benzetir. *"Bir gardiyan zindanın kapısını açıp oradan ayrılır; zindandaki zindandan her kurtulmaya çalıştığında ayaklarında korkudan prangaları, kapıya da her baktığında vesveseden muhâfızları görür,"*<sup>157</sup> diyerek okuyucusuna yönelik, bilgilendirici ve yorumlayıcı bir üslup kullanır.

Nil Nehri'ne hitap ederken anlatıcının diliyle, Mısırlılara bu nehrin kirli oluşuna ilgisiz kalmalarından dolayı sitemde bulunduğu ve bir şairin başından geçenlerle ilgili Satîh'in yoğun bir dil ile ifadeleri, aşağıdaki eleştirel üslubun hâkim olduğu diyalog tekniğinde yer almaktadır.

**Anlatıcı:** أَفَ لَيْتَكَ الْأُمَّةَ جَهَلَتْ قَدْرَ مُجِيبِهَا! وَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ مِنْ مَجْرَاهُ تَجْرِي عَلَيْهَا هَذِهِ الْأُرْزَاقُ، وَمِنْ خُمْرَةِ مَائِهِ تَخْصُرُ بِلِكَ الْأُورَاقُ. أَفَ لَيْهَا مَا أَقَلَّ شُكْرَانِهَا، وَأَكْثَرَ كُفْرَانِهَا!<sup>158</sup>

**Satîh:** سُبْحَانَ مَنْ عَلَى الْخَلْقِ بِالْفَنَاءِ، سُبْحَانَ مَنْ تَقَرَّدَ بِالْبَقَاءِ. أَدِيبٌ بَائِسٌ وَشَاعِرٌ بَائِسٌ دَهَمْتُهُ الْكَوَارِثُ وَدَهَمْتُهُ الْحَوَادِثُ فَلَمْ تَجِدْ لَهُ عَزْمًا وَلَمْ تَصِبْ مِنْهُ خَزْمًا!<sup>159</sup>

Görüldüğü üzere anlatıcı ile Satîh'in sözlerinden alıntılanan kullanımlarda genel anlamda seci unsuruna başvurulmuştur. Sitemle birlikte eleştirel bir üslubun kullanıldığı bu tarz örnekleri şüphesiz çoğaltmak mümkündür. Bu satırlarda, edebî sanatlarla örülü bir eserde ifadenin lafzen kusursuz, mâna bakımından da mantıklı olup ve bir âhenge sahip olması şeklinde değerlendirilen bedî sanatının farklı unsurları bir arada kullanılarak akıcı, müzikalitesi yüksek edebî bir dil oluşturulmuştur. (الأرزاق و)، (شكرانها وكفرانها)، (بائس و يائس)، (الكوارث و الحوادث)، (عزما و حزما) (الأوراق) ibareleriyle seci sanatı, yine aynı satırlarda (أقل شكرانها و أكثر كفرانها) kullanımında mukâbele ve (الفناء و البقاء) kelimeleri arasında da tibâk yapılmıştır.

*Leyâlî Satîh*'in farklı pasajlarından alınan aşağıdaki örneklerde de bedî sanatının bazı unsurlarının bariz kullanımını yoğun bir dilin yansıtılması noktasında önemlidir. (النعيم ولت و البؤس حلت) cümlesindeki "فإذا أيام النعيم ولت، وإذا أيام البؤس حلت"<sup>160</sup> kelimeleri ile (شرًا قائمًا و خيرًا جاثمًا) cümlesindeki "فألفيت فيها شرًا قائمًا، وخيرًا جاثمًا"<sup>161</sup> kelimeleri arasında mukâbele söz konusudur. (الأرض و السماء) ibaresindeki "لم تغربه الأرض ولم ترجمه السماء"<sup>162</sup> ile (خيرًا و شرًا) kelimeleri arasında da tibâk mevcuttur. (الحسد و الأسد) Sözünde "وَحَلَا غَائِبُكَ مِنَ الْأَسَدِ فَتَدَا عَبَّ عَلَيْكَ أَهْلُ الْحَسَدِ"<sup>164</sup> kelimeleri arasında<sup>165</sup>

156 *Leyâlî Satîh*, 34.

157 *Leyâlî Satîh*, 35.

158 *Leyâlî Satîh*, 4.

159 *Leyâlî Satîh*, 5.

160 *Leyâlî Satîh*, 73.

161 *Leyâlî Satîh*, 36.

162 *Leyâlî Satîh*, 91.

163 *Leyâlî Satîh*, 75.

164 *Leyâlî Satîh*, 5.

165 *Leyâlî Satîh*, 23.

”إرادة سخر لها البخار في البحار“<sup>166</sup>, ibaresinde (الرأس و الرأس) kelimeleri, ”ضعيفة في كأس شديدة في الرأس“ cümlesinde (الطين و العين) kelimeleri ve ”بعرائس الطين بعد عرائس الحور العين“<sup>167</sup> cümlesinde de (الطين و العين) kelimelerinde seciye başvurulmuştur. <sup>168</sup>”ترفل في الحرائر من هبات الحرائر“ Sözünde (الحرائر) kelimeleri ile <sup>169</sup>”رذني بارك الله فيك، وأسمعي تأويل ذلك من فيك“ cümlesinde (فيك) kelimelerinde tam cinas, ”التحام الأعراض والميل مع الأعراض“<sup>170</sup> ile (جديد و سديد) ibaresindeki (الأعراض و الأعراض) kelimelerinde de cinas-ı nakıs vardır. Bu anlamda bedî sanatlarıyla ilgili örnekleri çoğalmak mümkündür. Ancak şairin belâgat ilmîne vukufiyetinin yansıtılması noktasında bu örneklerle iktifa etmek yerinde olacaktır.

Mânâyı ifade edip onu pekiştirmek için duygu ve düşüncelerin değişik yollarla ifade edilmesi usulüne dayanan beyân sanatını da kullanan Hâfız İbrâhîm'in, bu anlamda belâgat ilmindeki gücünü de görmüş oluruz. Aşağıdaki örneklerde beyân sanatının teşbîh, istiâre ve kinâye gibi unsurlarından istifade edilmiştir. <sup>171</sup>”مصر دار الأمان، وسوريا روضة الجنان“ Cümlesinde Mısır, zulümden kaçan saygın kişilerin sığındığı bir eve, Suriye de cennetten bir bahçeye, <sup>172</sup>”فما زلت أسير والنيل حتى سال ذهب الأصيل“ cümlesinde ise gün batımının Nil nehrine yansıyan kızılığının altının sarı rengine benzetilmiştir. Yine Nil nehriyle ilgili bir cümlede <sup>173</sup>”فجعلتك مصرًا لفضلات البطون، ثم أمعنت في العقوق فصيرتك مقبرة للجيف“ içinde barındıran bir mezarlığa benzetilmiştir. <sup>174</sup>”كأنما دية القتيل المصري كرامة للقاتل الرومي“ Cümlesinde de şair, Mısırlı ölünün diyetini ahlakî değerlerden ”şeref“ kavramına benzetir. <sup>175</sup>”فصبرنا على ما لا يصبر على بعضه كل أولئك الذين سُجِّروا لبناء الأهرام، وإقامة البرابي، وما باتت الإنس والجن مطوية“ Şair bu satırında Mısırlı askerlerin, piramitlerle tapınakları inşa edenlerin sabredemediği zorluklara sabrettiklerini, insanlarla cinlerin Süleyman'a itaatlerinden daha fazlasını yapıp İngilizlere boyun eğdiklerini ifade ederek; durumu mübalağalı bir şekilde bir diğerine benzeterek okuyucunun ifade edileni daha iyi anlayıp onu zihninde canlandırmasını sağlayan teşbîh sanatını kullanmıştır.

*Leyâlî Satih*'te kullanılan diğer sanat türü de yine benzetme esasına dayanan ve eserde yoğun bir üslup oluşturan istiâredir. <sup>176</sup>”غادر بحر العلم أرض الجزائر“ Bu cümlede Muhammed Abduh, ilim denizi anlamında (بحر العلم) ibaresine benzetilmiştir. Ancak cümlede kendisi verilmezken sadece kendisine benzetilen unsur verilerek istiâre-i musarraha yapılmıştır. <sup>177</sup>”بل رسمتم للحرية تعريفاً أنكره الشرع“ Cümlesinde de hürriyeti tarif eden yazı resme benzetilir.

166 *Leyâlî Satih*, 23.

167 *Leyâlî Satih*, 4/35.

168 *Leyâlî Satih*, 25.

169 *Leyâlî Satih*, 36.

170 *Leyâlî Satih*, 29-30.

171 *Leyâlî Satih*, 14.

172 *Leyâlî Satih*, 2.

173 *Leyâlî Satih*, 4.

174 *Leyâlî Satih*, 21.

175 *Leyâlî Satih*, 79.

176 *Leyâlî Satih*, 5.

177 *Leyâlî Satih*, 35.

Ancak resim kelimesi verilirken benzeyen olan yazı kelimesi verilmeyerek istiâre-i musarraha yapılmıştır. <sup>178</sup>”فاضت أنهار الصحيفة بالنصائح“ Bu cümlede nasihatler, taşan suya benzetilmiş, su kelimesi verilmezken onu hatırlatan (فاضت) kelimesi verilerek istiâre-i mekniyye yapılmıştır. <sup>179</sup>”فأشن الغارة على تلك العادات والأخلاق“ Bu cümlede de adetlerle ahlak düşmana benzetilmiş. Benzeyen adet ve ahlak verilirken kendisine benzetilen düşman kelimesi verilmeyerek (فأشن الغارة) benzetme yönü ile istiâre-i mekniyye sağlanmıştır. <sup>180</sup>”فأشرق وجه صاحبي سروراً“ Şair bu cümlede de arkadaşının yüzünü (فأشرق) benzetme yönü üzerinden güneşe benzetir. Yüz kelimesi verilirken güneş kelimesi verilmeyerek istiâre-i mekniyye yapılmıştır.

Eserde kullanılan bir diğer edebi sanat da kinayedir. <sup>181</sup>”فشمريت إلى الموعد“ Cümlesinde (فشمريت) fiiliyle sıvamak değil hazırlanmak kastedilmiştir. <sup>182</sup>”عرفت في وجوههم نضرة النعيم“ Cümlesinde de (نضرة النعيم) kelimesiyle kastedilen mutluluk, sevinç ve saadettir. <sup>183</sup>”أنتم لا تجاوزون منازل القمر عدّاً“ İbaresinde kastedilen gücün eksikliği ve bilginin yetmezliğidir. Belâgat ilminin farklı şubelerinden farklı sanat örneklerini eserinin geneline serpiştiren şair, makâme türünün adeta gereğini yerine getirir. Eserde yazarın edebî zevkini yansıtan bu tarz misalleri çoğaltmak mümkündür.

Hâfız nesirdeki anlatım gücünü yansıtmak, içinde yetiştiği ve her fırsatta kahvehanelerde kendileriyle bir araya geldiği halkın diliyle anlatımını daha yoğun ve biraz da İngiliz makamlarından korunmak maksadıyla sanatlı bir dil kullanarak atasözleri, deyimler ve halk anlatılarına başvurmayı ihmal etmemiştir. Her birinin kendine has bir sanatının ve farklı dil özelliklerinin olduğu atasözleri, hikmetli sözler ve kalıplaşmış ibarelerin kullanıldığı sohbetlerde, okuyucu bir sanat mozaiğini hisseder. <sup>184</sup>”هلاک العامة فيما ألفت“ ”فكانوا كالسيوف فرجت للرماح ضيق المسالك“ <sup>186</sup>”بياض المشيب في سواد الشباب“ <sup>185</sup>”وخلا غابك من الأسد فتذاب عليك أهل الحسد“ <sup>188</sup>”وحرص أهلها على عينها حرص المرء على عينه“ <sup>187</sup>”فمشيت مشية المتفرج“ <sup>191</sup>”جعلت أطلع حتى تبينت الخيطين“ <sup>190</sup>”حتى صاح ديك الصباح“ <sup>189</sup>

178 *Leyâlî Satîh*, 28.

179 *Leyâlî Satîh*, 28.

180 *Leyâlî Satîh*, 108.

181 *Leyâlî Satîh*, 13.

182 *Leyâlî Satîh*, 41.

183 *Leyâlî Satîh*, 51.

184 *Leyâlî Satîh*, 28.

185 *Leyâlî Satîh*, 51.

186 *Leyâlî Satîh*, 52.

187 *Leyâlî Satîh*, 4.

188 *Leyâlî Satîh*, 5.

189 *Leyâlî Satîh*, 13.

190 *Leyâlî Satîh*, 26.

191 *Leyâlî Satîh*, 26.



”لا تسأل الربع ما في الربع من أحد، الجهل شخص ينادى فوق قامته“<sup>193</sup> ”العلم من علمك من أنت ممن معك“<sup>192</sup> gibi sözler ve kaili belli olmayan beyitlerle birlikte sadece küçüklüğünden beri yetiştiği Kahire ve Tanta şehirlerinin değil, <sup>195</sup> ”يسكنون في فرد إقليم“ gibi Şam halk kültürüne ait kalıplaşmış sözlerle emsalleri de kullanan şair, bu tarz veciz sözleri eserinin geneline serpiştirmiştir. Öte yandan şairin aşağıdaki satırlarda Tekvîr Suresini andıran üslubu dikkat çekicidir. <sup>198</sup> ”فإذا أيام النعيم ولت، الموائد رفعت، وإذا العهود نكثت، وإذا الصدور نفتت، علم المصري أنه غلب على أمره“<sup>196</sup> Hâfız İbrâhîm, bu yansıtımla ifade gücünü pekiştirirken Kur'an'ın sadece kendine has anlatım tarzı olan “Üslûbü'l-Kur'an'ı” da etkili bir şekilde kullanır.

### 9. Eserde Anlatım Teknikleri

Anlatma esasına bağlı, makâme edebî türünde olan *Leyâli Satih*'te genel anlamıyla “*Nil'in çocuklarından birisi dedi ki, biri anlatmaya başladı, bir adam gördüm, iki yaşlı gördüm, oradan geçen üzgün perişan birisiyle karşılaştım,*” şeklinde tahkiye üslubun kullanıldığını ancak yer yer tam olmamakla birlikte tasviri üslubun da kullanıldığını belirtmekte fayda vardır. Öte yandan anlatım tekniklerinden tahkiye ve tasvir dışında, modern anlatı türlerindeki farklılıklar arzetmekle birlikte özetleme, monolog ile yorumlama ve alıntılama (montaj) gibi anlatım tekniklerinin farklı seviyelerde kullanıldığı ancak eserde özellikle diyalog ve alıntılama tekniğinin anlatıma damgasını vurduğunu ifade etmek mümkündür. Bu çerçevede “dedi, dedim, dedi ki” şeklinde diyalog anlatım tarzı gerçekleştirilirken Arap kültür mirasından hikâye, atasözleri ve şiir anlamlarıyla da montaj tekniği eserde geniş bir şekilde kullanılmıştır.

Hâfız'ın eserinde dikkati çeken ve açıklayıcı olması, anlatıma hareket katması gibi unsurlar bağlamında en çok başvurulan anlatım tekniklerinden birisi diyaloglardır. Diyalog “*farklı anlatım tarzlarına imkân sağlaması bakımından önemlidir. Çünkü eserin üslubunu monotonluktan kurtarır ve üsluba çeşitlilik kazandırır... Üstelik konuşma bize, konuşan kişinin karakter, kültür ve sosyal mevkiiini tanıma imkânı verir.*”<sup>199</sup> *Leyâli Satih*'in belini oluşturan bu teknik daha çok herhangi bir konuyu bir açıdan farklı bir açıya taşımaktan ziyade, eserde ravinin üzerinde durduğu konuyla ilgili görüşlerin açıklanmasına yöneliktir. Eserde bu tekniğin genel anlamda dış diyalog ve kısmen monologların da kullanılmasıyla şekillendiğini görmekteyiz.

Hâfız, Şevkî'nin şiirini ve üslubunu değerlendirerek bir kısmını överken diğer bir kısmını da yermektedir. Gazeteleri Şevkî'nin şiirlerini beğenmelerinden dolayı eleştirir. Şair, “*Şevkî'nin şiirlerine yönelik hislerini gizlemeye çalışmasına rağmen bunu başaramaz... Ona balın içine*

192 *Leyâli Satih*, 63.

193 *Leyâli Satih*, 79.

194 *Leyâli Satih*, 101.

195 *Leyâli Satih*, 18.

196 *Leyâli Satih*, 38.

197 *Leyâli Satih*, 46.

198 *Leyâli Satih*, 73.

199 Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş* 2, 126.

zehri koymak için çaba gösterir. Bu zehir az miktarda olmasına rağmen eziyet verir fakat öldürmez.”<sup>200</sup> *Leyâlî Satîh*’te Hâfız, Şevkî’ye şiir türünün ve sanatın birçok kusurunu nispet ediyor. Şevkî’nin şiirini eleştiride, okur karşısında gerçekçi, insafli ve tarafsız görünmeye çalışsa da; meziyetlerinden bahsederken hemen ardından kusurlarıyla karşılık verir. Hâfız’a göre Şevkî’nin şiirinin güzel yanları eksik taraflarının bir çeyreği kadar bile etmez.<sup>201</sup> *Leyâlî Satîh*’te, işleri iyi gitmeyen şair, ravi ve Satîh arasındaki üçlü arasında yapılan yaklaşık altı sayfalık, gayet açıklayıcı bir diyalogla üstünde en çok durulan konulardan birisi Şevkî’nin şiiri ve üslubu olmuştur.<sup>202</sup>

“...Şair: Biz Allah’a şükür, öyle bir memleketteyiz ki, şairin o gazetelerin yanında şansız yoksula ürettiği satılmaz (şiirinin değeri bilinmez). Öyle ki, (bu gazeteler) şiirleri insanlarda görüldüğünde onları övgünün farklı yollarıyla över... Ravi: Allah için (Şevkî’nin şiirinde) içinde ayetlerden ne gördün? Sahibi onu mucizelerden getirmedi (mucize değil). Bir Arap şarkıcısının şarkısına girdiği gibi çıktığı o garip manalar dışında ne var. Şair: Yeter sana Şark’ın şairini hor, edebiyatını da (şiirini) kusurlu görme. Allaha yemin olsun ki; ölçüde incelikli, kafiyyede zariftir. Şiiri sanki giysisini yeniden elde ediyormuş gibi kolayca elde edebiliyor... Ravi: Sahibinizin (Ahmed Şevkî) içinde bulunduğu genişlik ve ferahlık sayesinde şiir yazmaya vakti oldu... İlginç! (şiiri) akıcı değil, bundan daha da ilginç kasidelerinin yıl içinde sayılı olmasına rağmen ve değer verilen kafiyeleleri sınırlı iken onun için üretken denilmesidir.... Satîh: İkiniz de girdiğiniz tartışmada (abartmada) aynı seviyesiniz... Sen yermeye o övgüde, abarttınız. Sen Nil’in şairiyle iyilik ufkundan ayrıldın, arkadaşın da onu mucizeler semasına (diyarına) yükseltti. Adil olsaydınız onu burcundan indirir ancak semerine bindirirdiniz. (Uygun neyse yapıp hakkını verirdiniz).”<sup>203</sup>

*Leyâlî Satîh*’te ağırlığı ciddi anlamda hissedilen ve Hâfız’ın üzerinde en çok durup toplumun ıslahı için temel unsur olarak gördüğü eğitim konusu da diyalog tekniğiyle gayet açıklayıcı bir üslupla yansıtılır. Eğitimin önemine değinen şair, Ömer Desûkî’nin “*Hâfız, bu kitabında döneminin birçok siyasi ve sosyal problemini incelemiş, ancak susuzluğu gidermeyip (meselelere çözüm üretmemek) asıl sorunu ortaya çıkarmadan hızlı bir şekilde hareket etmiş,*”<sup>204</sup> sözünün aksine eğitimin nasıl ve hangi kurumlar vasıtasıyla yapılması gerektiğine de atıfta bulunarak özellikle eğitimle ilgili çözüm odaklı bir yaklaşım sergiler. Yeterli ve gerekli ihtimamı göstermemelerinden dolayı Mısır toplumunu en çok eleştirdiği konulardan biri olan eğitim konusunda öncelikle Suriye’deki Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilmi uçurumdan dem vuran Hâfız, ardından Mısır toplumuna yönelik eleştirilerini ve hatta onlara olan kızgınlığını ifade eder.

“Dedim ki: Suriye Hıristiyan topluluğuna her baktığımda öyle kimseler gördüm ki kalemleri hareket ettirdiklerinde altın yağdırıyor ve eğer onunla yazarlarsa harikalar üretirler... Bunlar

200 es-Saîd Mahmûd, *Hâfız İbrâhîm dîrasat tahliliyye lisiyratihi ve şî’rihi*, 55.

201 *Leyâlî Satîh*, 44-51.; es-Saîd Mahmûd, *Hâfız İbrâhîm dîrasat tahliliyye lisiyratihi ve şî’rihi*, 36-37.

202 *Leyâlî Satîh*, 44-51.

203 *Leyâlî Satîh*, 44-48.

204 Desûkî, *Neşet en-nesri ’l-Arabi’l-hadis ve tatavvurihi*, 147.

*derlemelerin, ansiklopedilerin..., günlük gazetelerin ve diğer başka şeylerin sahipleridir. Ancak Suriye Müslüman topluluğuna her baktığımda aralarında sadece satıcı, simsar, at bacakısı ve kasap görüyorum. Bu insanlar aynı memlekette yaşamalarına rağmen aradaki bu büyük farkın sebebi nedir. Dedi ki: Bunun sebebi Müslümanların ruhunda kökleşmiş olan bir vesvesedir ki, o da çocuklarını Hıristiyan okullarına göndermemeleridir. Böylece bilgi edinmeyi kaçırdılar ve çoğunun ruhu o vehim ile öldü. Dedi ki: Daha varlıklı ve daha güçlü bir topluluk iken Mısır'da çocuklarınızı eğiteceğiniz bir yer (üniversite) bulamayışınız utanılacak bir şey değil mi? Beyrut toprak olarak Nil'in gelininden (Kahire) daha verimli değil ve Mısır'ın enine boyuna topraklarından daha geniş değil."*<sup>205</sup>

Parafta özellikle iki unsura dikkat çekilmek istendiği görülür. Birincisi farklı inanışlara sahip her iki topluluğun da aynı topraklar üzerinde yaşamalarına rağmen eğitim ve toplumsal seviye noktasında Hıristiyanların daha üst bir konumda oldukları, ikincisi Müslümanların bakış açılarındaki problem ve bunun onların üzerindeki etki ve neticesinin seviyesidir. Hâfız, Müslümanların çocuklarını Hıristiyan okullarına göndermemelerini bilinçsizlikle nitelerken bu durumun onların hem ruhlarını katlettiğini hem de geri kalmalarının bir sebebi olduğu üzerinde durur.

Hâfız'ın değindiği önemli konulardan birisi de Mısır'da yozlaşan ahlakî değerler olup durumu modern eğlence mekânlarıyla orada bulunanların tasviri üzerinden okuyucuya aktarır. Tasvir ve tahkiye anlatım tarzlarının bir arada kullanıldığı parafta, durumdan ötürü sitemi ve üzüntüsünü dile getiren şair, Nil vadisinde atalarının azıcık da olsa ruhunu taşıyanların, bu duygularını harekete geçirmeleriyle var olan kötü durumdan çıkılabileceğini belirtir.<sup>206</sup>

*"Sonra ona (dostumuza) veda ettik ve diskoteklere yöneldik. Ancak bize izin verildiğinde bakabildik. Bir de ne görelim, elbiseleri içinde yarı çıplak bir kadının bu çıplaklığıyla utangaçlık perdesini yırttığını gördük. Aşırı göbek hareketlerinden dolayı beli tutulur. O benekli yılan gibi kıvrılıyor ve balığın su üstündeki güçlü çırpınışları gibi çırpınıyor... (Arkadaşım dedi ki): Baktım ve göz açıp kapayıncaya kadar bu modern utanç mekânlarının o duvarlar arasındaki bütün sınırlarına vakıf oldum... O saflara baktım, gözüme Mısırlılardan ve doğu kıyafetlerinden başka bir şey çarpmadı. Sonra o kadını taşıyan ve köle gibi duran o kişiye baktım... Sonra gözlerimi tefe vuran, kavala üfleyen, udu kucaklayan, iş kıyafetli olan ve toplumun şamar oğlanı olana çevirdim... Hepsi Mısırlıydı. Bu durum beni üzdü. Hüznümü daha da arttıran şey ise bu cepleri sağanın (boşaltıp soyanın) ve bu kazancı alıp götürünen Mısırlı değil de bir yabancı olmasıdır."*<sup>207</sup>

Hâfız'ın günahı Mısırlıların işlediğini ancak neticesinde çıkan kardan Mısırlı olmayanların istifade etmesine şaşırdığı görülür. Ona göre bu kayıp olan maddi gücün Mısırlılar tarafından alınması gerekir. Hâfız, Mısır toplumunun boğuştuğu bu ahlakî yozlaşmayla ilgili soruna çözüm sunma meylinde olmakla birlikte, en azından bu vaziyet için var olan durumdan Mısır'ın nasıl yararlanacağı yönünde bir tavır takındığı görülmektedir. Ancak esasta Mısırlıların yozlaşan

205 *Leyâlî Satih*, 18-19.

206 *Leyâlî Satih*, 102-106.

207 *Leyâlî Satih*, 102-103.

ahlakının yansıtılmaya çalışıldığıнын altını çizmek değerlendirmenin daha sağlıklı olmasını sağlayacaktır.

*Leyâlî Satîh* 'in yorumlama, tahkiye, nida ve diyalog anlatım tekniklerinin birlikte kullanıldığı sohbetlerinden biri olan Abduh ve öğrencileriyle ilgili kısmı, şairin eğitim mevzusuna şumullü yaklaşımının en bariz göstergelerindedir. Bu anlamda Hâfız'ın, “*el-imam*” ve “*Şark'ın bilgini*” olarak vasıflandırdığı Abduh'un ilim-irfan ile ilgilenip siyasetten uzak durduğunu, Ezher'de tefsir derslerini verirken evinde de ahlakla bilgeliği aktardığını ifade eder. Ancak ilim yolunun sekteye uğratılabileceği endişesiyle siyaseti, ilmi tedbirler almak üzere, takip ettiğini bununla birlikte hem politikanı hem de onunla ilgilenenlerden uzak kaldığını ısrarla belirtir. Bu noktada öğrencilerinin, yerini tutamadıklarını, iyi niyetlerine rağmen yanlış bazı durumlara sebep olabildiklerini aktarır.<sup>208</sup> Hâfız, Abduh'un öğrencilerini gerçeği bilip susmalarından ve gereğini yapmamalarından ötürü yererken eğitimin salt bilgi aktarımı olmadığını, aynı zamanda ruhun da eğitilmesi gerektiği üzerinde durarak yorumlama-açıklama tekniğini başarılı bir şekilde kullanır.

*“İmamın öğrencileri yerilmede müstahaktırlar, çünkü hakikati bildikleri halde ona davette bulunmadılar. Onlar bu millet için üniversite (eğitimi) dışında bir hayat olmadığını biliyorlardı. Neden nasihatlerle zenginlerin burnunu dürtmüyorlar; neden üniversite kurulması için davetleriyle öncülük yapmıyorlar... Öyle ki, ne bir şairleri bir kasidesinde ne de bir âlimleri bir makalesinde üniversite için mürekkebinin akıtmadı. Eksik eğitimin cahilliği ortadan kaldıramadığından insanlar için zararlı olduğunu bilseydiler, böyle bir çaba içinde olmazlardı. ‘Kaplanın dışlarından kaçmaya çalışırken aslanın pençelerine yakalananlar’ bunlara benzer. Çünkü cehalet hastalığının sebebi olan medreseleri gurur hastalığıyla yaygınlaştırmaya çalışıyorlardı. Reform yapmanın yolu hem medreselerin hem de üniversitelerin birlikte inşa edilmesidir. Öyle ki, ilki yarım insan meydana getirirken ikincisi tam insan üretir. Eksik olanın da ıslahını tam olan üstlenir.”<sup>209</sup>*

Hâfız bir taraftan bu öğrencileri yererken diğer taraftan da sanki bu şekilde bir tavır içinde olmalarını medrese eğitiminin neticelerine dair eksik bilgileriyle yanlış analizlerine bağlayarak yorumlama tekniğini kullanır. Hâfız'ın aynı metin içinde geçen “*Kaplanın dışlarından kaçmaya çalışırken aslanın pençelerine yakalananlar*” atasözünü halk kültüründen alıntılanması montaj tekniğine örnek gösterilebilir. Pasaj tematik olarak değerlendirildiğinde; Hâfız medreselere karşı değil, ancak eğitim kurumları olarak modern dünyanın gerekliliklerini karşılayamayan bu kurumlarla yetinilmesine karşı bir duruş sergileyerek ideal fikirli bir ferdin tüm toplumu etkileyebilecek hamlelerde bulunabileceğinin altını çizip bunun da üniversite inşa etmekten geçtiğini belirtir.

Diyalog tekniğine verilebilecek diğer güzel bir örnek de Mısır'daki Suriyeliler konusudur. Eserin en uzun diyaloglarından olan bu sohbette Hâfız, Satîh aracılığıyla gayet açıklayıcı bir üslupla meseleyi değerlendiriyor. Şair, dönemin önemli meselelerinden biri kabul edilen

208 *Leyâlî Satîh*, 120-123.

209 *Leyâlî Satîh*, 124-125.

Suriyeliler sorunu geniş bir şekilde aktarırken onların Mısır'ın ilim-kültür ve edebiyat havzasına katkılarını yadsımaz. Ancak Mısır toplumunu rahatsız eden bazı davranışları üzerinden onları eleştirir. Öte yandan nüfuslarının artışına değinerek bir anlamda demografik bir duruma da vurgu yapar.

“Suriyeli birisi sorar, Mısırlı kardeşlerimiz bizde hangi kusurları görüyorlar. Satih: Onların işlerine gereğinden fazla karıştınız, ... Onlara gazetecilik alanını açtınız sefa getirdiniz. Onlarla birlikte ticarete katıldınız size kolaylık sağladılar. İşte bundan sonrasında haddinizi aşmasaydınız onlardan gerçek dostluğu ve samimiyeti görecektiniz. Ancak makam ve mevkiye göz dikerek hata yaptınız. Gençlerin önünü kapattınız, öğrencilerin istihdam alanını daralttınız. ... Suriyeli dost: Peki ya bizi kabul etmekle hükümet hata mı yaptı ve Mısırlı bizden nefret etmekte haklı mı? Satih: İşlerinizde yaptıklarınız doğrudur. Hükümet de sizi kabul etmekle doğru olanı yapmıştır. Mısırlı da size olan öfkesinde haksız değil, ancak siz rızkınızın peşindedesiniz ve rızkının peşinde olan sınırı aşamaz ... Daha birkaç yıl önce sayınız altı binden az iken şimdi otuz bini geçtiniz.”<sup>210</sup>

Hâfız İbrâhîm, şiir alıntılarında kendi şiiri ve el-Ma‘arrî'nin (ö. 449/1057) “*ruhların baharı canların neşesi*”<sup>211</sup> şeklinde tanımladığı *el-Lüzûmiyyât*'ından şiirler başta olmak üzere, cömertliğiyle tanınan Cahiliye şairlerinden Hâtim et-Tâî (ö. 578 [?]), Ebü'n-Necm el-‘İclî'nin (ö. 125/743) urcûzeleri, Kümeyt el-Esedî (ö. 126/744), bilge şair olarak ifade ettiği el-Mütenebbî (ö. 354/965), Şerif er-Radî (ö. 406/1015), et-Tehâmî (ö. 416/1025) ve eserinde kendisine önemli bir pay ayırdığı çağdaşı Ahmed Şevkî (ö.1932) gibi bilinen şairlerle diğer bazı şairlerin divanlarından sohbetlerin akışına göre alıntılar yapmıştır.<sup>212</sup> Şair, Mısırın modern eğlence mekânlarını dolaşırken, daha önce tanıdığını ifade ettiği, kaderin kendisini yıpratmış birisinin; toplumun bana yaptıkları olmasaydı beni bu sefil halde görmezdim demesi üzerine et-Tehâmî'ye ait aşağıdaki beyitleri montaj tekniğiyle alıntılar.

لا تَحْمَدُ الذَّهْرَ فِي بَأْسَاءِ يَكْتَشِفُهَا      قَلَّوْ طَلَبْتَ دَوَامَ الْبُؤْسِ لَمْ يَدُمْ  
والذَّهْرُ كَالطَّيْفِ نَعْمَاءُ وَأَبُؤْسُهُ      عَنِ غَيْرِ قَصْدٍ فَلَا تَمْدَحْ وَلَا تَلْمِ<sup>213</sup>  
Sefaleti ortaya çıkaran zamanı övme, Sıkıntılarının sürmesini istersen, sürmez.  
Zaman bir lütuf ve sefalet kuşağı gibidir, Sebepsiz yere ne öv ne de şikâyet et.

Şair, *Leyâlî Satih*'te gerek secili ibarelerin kullanımı olsun gerek önemli bir paya sahip olan şiir örneklerinden yaptığı alıntılar ile nazım-nesir karışımı bir dille okuyucusuna hitap eder. Her iki unsurun da eserde bir arada yer alması, akıcı bir üslubun oluşmasını sağlamıştır. Yine montaj tekniğinin kullanıldığı ve bazı İngiliz komutanlarla onlara yaranmaya çalışan Sudanlı askerlerin hal ve hareketlerinden ötürü, görünenin olduğundan farklı olabileceğinin ifade edildiği el-Mütenebbî'den olayı özetleyen şu anlamlı beyti alıntılar.

210 *Leyâlî Satih*, 16-18.

211 *Leyâlî Satih*, 26.; “ربيع الأرواح ومسرح النفوس” Hâfız'ın üzüntüsünü gideren, ruhun şifası dediği şiirler.

212 el-Ma‘arrî'den yaptığı alıntılar; *Leyâlî Satih*, 7, 13, 26.; Kendi şiirleriyle diğer bazı şiirler; *Leyâlî Satih*, 2, 5, 34, 40, 41, 49, 57, 59, 60, 65, 78, 79, 81, 82, 83, 87, 106, 120.

213 *Leyâlî Satih*, 65.

وَمَا كُلُّ وَجْهِ أَبْيَضٍ بِمُبَارَكٍ وَلَا كُلُّ جَفْنٍ ضَيِّقٍ بِجَبِيبٍ<sup>214</sup>

*Her beyaz yüz(lü) mübarek değildir, Ve her dar göz kapak(lı) asil değildir.*

Hâfız, anlattıklarını hem dinî referanslarla perçinleştirmek hem de anlatımında daha akıcı olmak ve aynı zamanda kendisinin vukufiyetini göstermek namına ayet ve hadislerden de istifade etmiştir. Üç genç arasında geçen tartışmada Allah'ın insanlara verdiği nimet karşılığında yapabilecekleri en iyi şeyin onu zikredip şükretmek olduğunun ifade edilmesi üzerine, <sup>215</sup>“فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ” ayeti alıntılanır. Mısırlı bazı askerlerin rezalet olarak belirtilen casusluk faaliyetlerini yaparken İngiliz amirlerine gizli bir haber getirmeleri <sup>216</sup>“أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَّأٍ بَنِيَّ يَقِينٍ” ayeti alıntılanarak ifade edilir. Mısırlı zenginlerin ve toplumdan bir kesimin tüm sorunların kökeninde İngilizler varmış gibi gösterip eğitim için hiçbir destekte bulunmamaları üzerine <sup>217</sup>“أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ” ayeti alıntılanarak mesaj iletilmek istenmiştir. Mısır toplumunun içinde bulunduğu yozlaşmışlık halî, ahlakın dejenere olması, içkinin aşırı tüketilmesi gibi sebeplerden dolayı peygamber efendimizin <sup>218</sup>“لَعَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَشَارِبَهَا وَسَاقِيَهَا وَبَائِعَهَا وَمُتَبَاعَهَا وَعَاصِرَهَا وَمُعْتَصِرَهَا وَحَامِلَهَا وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهَا، وَأَكَلَ ثَمْنَهَا” hadisi şerifi nakledilip verilmek istenen mesaja dayanak oluşturularak anlatım pekişmesi sağlanmış ve önceki örnekler de dâhil montaj tekniğinden istifade edilerek üslup daha da akıcı hale getirilmiştir.

Şair, aynı zamanda anlattıklarını daha etkin ve somut kılabilmek için halk anlatılarına da başvuruyor. Örneğin Sudan valisi, İngiliz komutan Kitchener'in yaptığı zulmü yansıtmak için, Hîre hükümdarı Nu'mân b. el-Münzir'in yılda biri iyi biri kötü olan iki gün adlı hikâyeyi aktarması,<sup>219</sup> öte yandan toplumun yozlaşan ahlakının felakete sebep olabileceğinin teyidi anlamında iki şehri almak isteyen kralın hikâyesi<sup>220</sup> ve bir İngiliz subayına Türklerle ilgili söylediği olumlu bir sözden dolayı İngiliz komutanın kızması üzerine onun öfkesinden nasıl kurtulduğunu yansıtan Pers krallarından birinin meclisinde geçen bir hikâyeyi<sup>221</sup> anlatması, montaj tekniğın çok özel örneklerindedir. Hâfız'ın Muhammed el-Müveylîhî'nin babası İbrâhim el-Müveylîhî'den alıntıladığı, sınırındaki iki şehri almak isteyen bir kralın hikâyesi, bu anlamda örnek olarak verilebilir.

*“Dostum dedi ki: Sınırında bulunan iki şehri almak isteyen bir krala veziri der ki: Malımızı ve askerlerimizi bu yolda heder etmeden önce gizlice şu iki şehre gidip erkeklerinin değerini ve ahlaklarının ölçüsünü öğrenelim ki, ona göre hareket edelim. Bunun üzerine önce küçük olan şehre girirler ve bir tacirin dükkânuna girerler, tacirden istedikleri mallar kendisinde*

214 *Leyâlî Satîh*, 87.

215 *Leyâlî Satîh*, 43.; *Kureyş Suresi* 106/3,4.

216 *Leyâlî Satîh*, 90.; *Neml Suresi* 27/93.

217 *Leyâlî Satîh*, 117.; *Bakara Suresi* 2/44.

218 *Leyâlî Satîh*, 104.

219 *Leyâlî Satîh*, 72-73.

220 *Leyâlî Satîh*, 110-113.

221 *Leyâlî Satîh*, 118.

*olmasına rağmen, bende yok diyerek onları köşede bulunan bir dükkâna yönlendirir. Gittikleri birkaç dükkânda daha aynı durum tekrar eder. Bunun sebebini yanına gittikleri ilk kişiye sorduklarında; o tacirin birkaç gündür iş yapmadığını ve gönüllerinin buna razı olmadığını, bunun için kendilerini ona yönlendirdikleri şeklinde bir cevap alırlar. Sonra büyük olan şehre giderler, şehrin çarşılarını gezerler, bir de ne görsünler tıpkı kendi (Mısır) toplumunda olduğu gibi ahlaki bir çöküntünün her yeri kapladığını görürler. Bunun üzerine burayı hemen fethederler; küçük şehri ise büyük zahmetler çekerek ancak vezirin bir hilesiyle alırlar.”<sup>222</sup>*

Hâfız'ın, iki şehrin örneğini vererek toplumsal adalet anlayışına ve sosyal ahlaka atıfta bulunduğu aşikârdır. Dikkatleri çekmeye çalıştığı durum, ahlaki yozlaşma içinde olan toplumların er ya da geç yok olmaya mahkûm olduğudur. Şairin Mısır toplumuna yönelik eleştirilerinin belirginleştiği bu hikâye, toplumu içinde olduğu yozlaşmadan ötürü, silkinmeye yöneltirken aynı zamanda okuyucuyu kadim tarihlere de götürür.

Hâfız'ın *Leyâlî Satih*'te şöhret ve hasetle ilgili sohbet, diyalog, nasihat, tahlil ve analiz gibi anlatı unsurlarının kullanıldığı üslubu eser içinde adeta kendine özel bir alan bulur. Yazar, kıskançların hasetlerinden, nefsin arzularından arındırılması için katlanılan zorluklara, şehvete meyletmemek için nefsin murakabe altına alındığına, sakin yaşama sığınılmasından, nefsin zindanından kurtuluşuna, şöhretin kaçılacak bir şey olduğuna, göğüslerini harap eden hasetten dolayı kıskanç olanlara acıdığını, hasetle şöhretin zararlarından; hasedin kişileri yiyip bitirdiğini, şöhretin de acı gerçek yüzünden ve onun insanı nasıl etkisi altına aldığından geniş bir şekilde bahseder.<sup>223</sup>

*“Meşhur olmaman seni kin ve haset ehlinden korur... Belki de senin bu sakin durumundan insanlara ulaşan (yarar), o zeki kişilerden daha fazladır. (İnsanın) yatağı kuruyup bedeni hasta olduktan sonra elde ettiği makamına gıpta etme. Bunun yanında lezzetin zirvesini hissettiğinde sabrın kaldıramayacağı acıların gülücüğü de var. Bunu şöhretten payını alan her nefis hisseder. Akıllı kişilerin muasırları tarafından katlandıkları haset ve kibirlilerin hilelerine vakıf olsaydın gider zahit olur ve şöhretten görünmeyecek bir yere kaçardın... Bil ki, şöhret nefsin zindanlarından birisidir. İnsandaki mükemmellik isteği onda düğüm atar. Onda iradesi güçlü olan dışında kimse kalamaz.”<sup>224</sup> O kadar zeki kişi var ki, nefesine yenilip bir köşeye çekilerek unutkanlığın içinde saklanmış. Ve gördü ki, zevklerin terazisi şöhretin kapısında salıncak gibidir. Ve şöhretten uzak bir kapıda tüm lezzetlerden ayrılır... Bir defasında şöhretten uzaklaşan o akıllı olanlardan biriyle karşılaştım. Bu konuda ona sordum, bana dedi ki: İlkinden istediğimi aldım ve şimdi de bu ikincisini yaşıyorum. Ona dedim ki: Bu iki durumdan ne elde ettin? Dedi ki: İlkinden acıların kuşattığı bir zevke ulaştım. İkincisinde de lezzetlerin çevrelediği bir acıya vardım.”<sup>225</sup>*

Hâfız'ın ahlak bağlamında değindiği önemli konulardan olan arsızlık, bencillik, açgözlülük ve aldatmacaya dair kısa ama anlamlı bir örnek teşkil eden; diyalog ve montaj tekniklerinin bir arada kullanıldığı aşağıdaki parafrafta İngilizlerin aldatmacı davranımlarına

222 *Leyâlî Satih*, 110-113.

223 *Leyâlî Satih*, 57-61.

224 *Leyâlî Satih*, 58.

225 *Leyâlî Satih*, 59.



değindir. Hâfız bu duruma dikkati çekmek için örneklem üslubunu kullanarak dolaylı ama daha etkili bir yöntemi takip eder.

*“Efendim, Omdurman harabeleri üzerinde iki bilimin başarısız olduğu Sudanlı şirket hakkında ne düşünüyor? Gülümseyerek bana döndü ve şöyle dedi: Doğulu ve Batılı iki ortak aynanın önünde durdu, Batılının elinde bir altın parçası vardı, Doğulu ortağı ona kibarca dedi ki: Bana elindekinden payıma düşeni vermeyecek misin? Batılı der ki: Paylaşmak isteğine gelince, bil ki elimdeki benimdir ve aynada gördüğün senin payın ve kısmetindir. (İşte bu) Sudan Şirketi’ndeki durum sizin topluyla olan durumunuz gibidir.”<sup>226</sup>*

Yazar Sudan’da bulunan Omdurman şehrinin İngilizler tarafından ele geçirilmesinden sonra orada kurulan şirketin akıbetini sorması üzerine; doğu toplumunun sömürdüğüünü anlatan bir örnekle bu duruma dikkati çeker. Bu anlamda örnekleri verilmeyen veya kısaca değinilen Suriyelilerin Mısır’daki durumu ile ilgili Suriyeli yazar, ravi ve Satih arasındaki diyalog, Hâfız ile Şevki ve şiir çerçevesinde gelişen uzun tartışma, sakin yaşamla ilgili sohbet, Satih’le ilgili raviyle Satih’in oğlunun diyalogu, yine ravi ile Satih’in oğlu arasında yapılan ahlaki yozlaştıran modern mekânlarla ilgili diyalog, Muhammed Abduh ve öğrencileriyle ilgili karşılıklı konuşmalar, ilmi anlamda kişiye hiçbir katkısı olmayan askeri okullarla ilgili yansıtımlar, Suriyeli Hıristiyanlarla Müslümanların eğitime bakış açılarıyla ilgili diyalog, Arapçanın ammice-fusha meselesi; modern eğlence mekânları, şöhret, haset, hırs, nefis, cimrilik, açgözlülük ve sonuçları, dünyanın gelip-geçiciliği, samimiyet, aldatmak ve sosyal ilişkiler, dikkati çeken paraflar arasında olup bu eserde diyalog ve tahkiye tekniğine verilebilecek en güzel örneklerdendir.<sup>227</sup>

## Sonuç

Hâfız’ın *Leyâlî Satih* adlı eseri Arap edebiyatının özgün kültürel mirasının nesir türlerinden biri olan makâme türünde yazılmıştır. Yapısındaki olay örgüsünün aktarım tarzı, zaman-mekân ve sosyal amaç gibi bazı unsurlarla da modern anlatı türlerinden romana da yakın olan bu eser, Arap edebiyatın geçiş dönemi eserlerinden kabul edilmektedir. Anlatıcı, olay örgüsü ve anlatılan temelinde her biri toplumun farklı sıkıntı ve problemlerine hassasiyetle, bazısında tüm ince ayrıntılarıyla değinen yazar, çeşitli sohbetlerden oluşan olaylar zincirinde, Mısır’da yaşanan ve Mısır toplumunu ilgilendiren çoğu meseleye değinerek dönemin anatomisini resmeder.

*Leyâlî Satih*’te, makâme edebî türünün de gereği olarak dil, nazım-nesir karışımı olup kısmî bir yoğunluğa sahiptir. Belâgat ilminin birer şubesi olan beyân ve bedî sanatından yararlanan yazar, garip lafızlarla edebî sanatları kullanılarak yoğun bir dilsel doku oluşturmuştur. Eserinde bedî sanatından seci başta olmak üzere cinas, mukâbele, tibâk ile beyân sanatından teşbih, istiâre ve kinâye gibi unsurları kullanan şair; dini referans kabul edilen ayet, hadis ve edebî anlamda okuyucuyu cezbeden Arap kültür mirasından şiirlerle halk kültürünü yansıtan atasözleri,

<sup>226</sup> *Leyâlî Satih*, 117.

<sup>227</sup> *Leyâlî Satih*, Diyalogların sayfa numarası sırasıyla: 16-19, 44-51, 61, 62-64, 120-125.

deyimler ve bazı mazmunları da kullanmayı ihmal etmemiştir. Eserin genelinde; yazarın içinden geldiği gibi secili yoğun dilin ardından tersil sanatını kullanarak daha anlaşılır bir üsluba yaptığı geçişler, anlatımda müzikal bir üslubun yansımaları şeklindedir. Akıcı, ince ve anlaşılır edebî bir dil kullanan şair, eleştirel-sorgulayıcı bir üslup eşliğinde, anlatım tekniklerinden özellikle diyalog, tahkiye ve kısmen tasviri teknik tarzından istifade etmiştir.

Okuyucunun yazarın şahsî tecrübelerinin bir meyvesi olup yaşanmışlıkların zorluğunu hissettiği, yedi gece içinde yapılan sohbetlerden oluşan bu eserde; yazar dönemi meşgul eden başta siyasi konular olmak üzere, İngiliz siyaseti, sosyal ve edebî konuları ele alır. Eserin muhtevasına bakıldığında Hâfız'ın birçok problemi dile getirdiği, ancak modern eğlence mekânları ile gece hayatının bir düzene sokulması noktasında dinî emirlerle ahlakî kuralların devreye sokulması gerektiği dışında, ciddi bir çözüm önerisinin net bir yansımalarının olmadığı görülecektir. Şüphesiz bu eserin değerinde herhangi bir zaafa sebep vermemiş; zira Hâfız'ın daha çok var olan sıkıntı ve eksikliklerin kökenini teşhis etme amacıyla olup bu durumu öncelediği anlaşılmaktadır.

*Leyâlî Satih*'teki amaç modern romandaki amaca yakın olup makâme türünde yazılmış diğer eserlerden ayrılır. Eski makâmelerde olduğu gibi dil ve edebiyat eğitimi kaygısının güdülmediği eserde tam da modern anlatılarda olduğu üzere sosyal bir kaygı ve hedef güdülmemektedir. Bu çerçevede eserde, Nil nehri üzerindeki bir gemide eğlenceye gark olmuş kadınlarla erkeklerin bulunduğu bir portre bağlamında değerlendirilen kadınların başörtülü olup olmamalarının toplumdaki değerlerin veya ahlakın yozlaşmış yozlaşmamasıyla bir ilgisinin olmadığı vurgulanmaya çalışılmıştır. Hâfız'ın, insanların görüntülerinden ziyade onların hal ve hareketlerinin ölçüt alınması gerektiğinde karar kıldığı eserin içeriğinde belirginlik kazanmıştır.

Hâfız, Mısır'da ciddi bir Suriyeli sorunun yaşandığı dönemde; Suriyelilerin tutumları noktasında onlara yönelik yapılan eleştirileri, kendi zihin süzgecinden geçirerek meseleye olumlu-olumsuz olmak üzere iki farklı açıdan bakmıştır. Bu minvalde hamasi davranmayan şair, Suriyeli bir ediple yapılan sohbetle Suriyeli yazarlarla gazetecilerin, Mısır'ın edebiyat, düşünce ve kültür alanında canlanmasında katkılarının olduğunu, onları eleştiren Mısırlılara iletirken diğer taraftan Suriyelilerin gözlerini devlet makamlarına dikmeleri üzerine onları ciddi bir şekilde eleştirerek her iki tarafa da gönderme yapmıştır. Günümüz Türkiye'sinde de kimi kesimlerce büyük bir sorun olarak görülen Türkiye'deki Suriyeli mülteci varlığının tartışılma unsurlarındaki dayanakların *Leyâlî Satih*'tekiyle benzerliği dikkat çekicidir.

*Leyâlî Satih*, anlatılan olaylar noktasında gerçekte hayali olmayıp yazar eserde Mısır'ın yakın tarihinin gerçek olay ve şahıslarını okuyucusuyla paylaşır. 1882'de İngiliz işgalinden 1906 Denşuvây olayına kadar olanların özetlendiği kitap, aynı zamanda tarihî bir eser hüviyetine de sahiptir. Yaşadığı dönem içerisinde vuku bulan birçok hadiseye değinen Hâfız, çektiği birçok eziyete rağmen itidalli davranıp soğukkanlılığını koruyabilmiştir. Mısır'da reform hareketlerinin önemli bir siması olan Efgânî ve öğrencisi Muhammed Abduh ile Mısır'da kendisini diktatör ilan eden İngiliz temsilci Cromer ve Sudan valisi komutan Kitchener hakkında verdiği dakik

bilgiler dikkate şayandır. Özellikle Efgânî-Abduh merkezli, öğretilerinde güçlü ve işlevsel olan reformcuların, asrın ilimlerinden dinî inanca zarar vermeyen ilmin alınması, sadece fikirde değil, edebî alanda da reform yapılması gerektiği gibi düşünceleri desteklediği görülür.

Eserin değinilen konularından, edebî tartışmalar, basın hürriyetinin sınırı ve fushayı yayma gücü, ticari gazeteler ve bunları yayınlayıp toplumun ahlakının bozulmasında etkisi olan yazarlar, ammice-fusha meselesi, edebiyat ve bazı âlimler, şöhret ve atalet, gazetelerin kimsesi olmayan şairlerin şiirlerinin neşredilmesindeki rolü, Hâfız'ın şiir ve Şevkî ile ilgili görüşleri gibi sosyal konularla İngilizlerin Mısır'ı işgal ettikten sonra orduyu terhis etmeleri, yeni bir ordu kurup başına da İngiliz bir komutanın getirilmesi, yabancı komutanların keyfî davranışları, harp okullarının itibarsızlaştırılması, Sudan'daki gelişmeler, Mısır hükümetinin İngilizlerin güdümünde olması, ülkenin zenginliklerinden sadece yabancıların istifade edip Mısır'ın sömürülmesi gibi tüm Mısır halkını yakinen ilgilendiren siyasi-askeri problemler gerçekçi bir üslupla ve daha çok diyalog ve tahkiye tekniğiyle her biri bir konuya değinen sohbetler eşliğinde detaylı bir şekilde okuyucuya aktarılmıştır.

Hâfız İbrâhîm'in eserde üzerinde durduğu içtimai konular, kültürel değişim, toplum ve ahlak, kadınların kapalı-açık olması durumu, kadın hakları ve eğitimi, anne ve eş olmasının yanında bir kadının toplum içindeki yeri ve topluma katkısı, özel sektör-kamu hizmeti, eğitimin yeterliliği, eski-yeni eğitim kurumları, adaletin olumsuz yönde değişmesi, haset, cimrilik ve açgözlülük, türbe ziyaretlerinden medet ummak, saadet kavramı ile dönemi düşünceleriyle etkileyen Efgânî ve Abduh'un düşünceleri, dinî hassasiyetin suiistimal edilmesi ve bununla haksız kazancın elde edilmesi, içki bağımlılığı, gece kulüpleri, sarhoşluğun verdiği kötülükler, Özbekiye meydanındaki dans ve müzik tasvirleri ile bunlara bağlı olarak değerlerin zedelenmesi, ahlakın yozlaşması, orta çağ adetleri olarak tanımlanan geleneksel adetlerin değişmesi gibi temel problemler de *Leyâlî Satîh*'in merkezi konularından olup yazarın Mısır toplumuyla entelektüel çevrelerine yönelttiği sert eleştiriler çerçevesinde eserde yer almıştır. Ele alınan tüm bu konular bağlamında *Leyâlî Satîh*, muhtevası ile bir asır öncesi Mısır/Arap toplumunun sorunlarını resmederken günümüzün de çözilemeyen ve hayatî bir öneme sahip olan farklı toplumsal problemlerine de ayna olmak gibi bir misyonu yüklenerek canlılığını sürdüren eserlerdendir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

'Abbûd, Mârûn, *Rûvvâd en-nahdatu'l-hadîse*, Kâhire: Dâru'l-Hindâvi, 2013.

- Abdullah, es-Saîd Mahmûd, *Hâfız İbrâhîm Dirâsat tahlîliyye li-siyratihî ve şî'rîhî*, İskenderiye: Mektebetü't-Tiba'a Merkez Delta, 2000.
- Abdulgaksûd, Ahmed, *Tatavvuru'l-Edebî'l-hadis fî Mısır*, Beyrut: 6.b., Dâru'l-Me'arif, 1994.
- el-Akkâd, Abbâs Mahmud, *Şu'arâu Mısır ve bî'etuhüm fî'l-cîli'l-mâdî*, Kahire: Matba'atü'l-Hicâzî, 1937.
- Aktaş, Şerif, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Ankara: Birlik Yayınları, 1984.
- Arslân, Şekîb, *en-Nahdatu'l-'Arabîye fî'l-'asr el-Hâdiru*, Lübnan: ed-Dâru't-Tekaddumiyeti, 2008.
- el-'Âtavî, Mus'ad 'Îd, *el-Edebu'l-'Arabî el-hadis*, Tebuk: Mektebetü'l-Melik, 2009.
- Ayubi, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, Hazırlayan, Yavuz Alogan, İstanbul: Cep Kitapları, 1993.
- Ayyıldız, Erol, "Makâme", *DİA*, XXVII, Ankara, 2003: 417-419.
- el-Cemîa', 'Abdulmun'im İbrahim, *Şa'iru'n-Nil Hâfız İbrahim*, Hazırlayan, Ahmed Seyyid Ahmed vd., Kahire: Matabiu'l-Hey'etu'l-'Amme li'l-İsti'lânet, 2016.
- el-Cündî, Abdülhamîd Sind, *Hâfız İbrahim şa'iru'n-Nil*, Kahire: 4.b., Dâru'l-Me'arif, 1992.
- Cole, Juan, *el-İsti'mâr ve s-sevra fî ş-şarku'l-avsat*, Hazırlayan, 'Annân 'Alî eş-Şehâvî, el-Kâhira: el-Meclis li's-Sekâfet el-A'le, 2001.
- Corcî, Zeydân, *Târîhu âdabî'l-lugati'l-'Arabîyye*, Kâhira: Hindâvî, 2013.
- Çetişli, İsmail, *Metin Tahlillerine Giriş 2, "Hikâye, Roman, Tiyatro"* Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Dayf, Şevkî, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsır fî Misra*, Kâhira: Dâru'l-Me'arif, 1961.
- Desûkî, Ömer, *Neş'etü'n-nesri'l-'Arabî'l-hadis ve tatavvurihi*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2007.
- Ebü Şâdî, Ahmed Zeki "Muhammed Hâfız İbrâhîm", Kahire: Apollo, S. I, s. 32-35, 1 Eylül 1932.
- Emin, Ahmed, *Dîvânü Hâfız İbrâhîm*, Kahire:1. Baskı için yazılan mukaddime, 3. Baskı, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l- Kuttâb, 1987.
- Er, Rahmi, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, Ankara: Vadi Yayınları, 2012.
- el-Fâhûrî, Hannâ, *el-Mûcez fî'l-edebî'l-'Arabîyyi ve târihihi*, Beyrut: 3.b., Dâru'c-Cil, 2003.
- , Hannâ, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî, "el-'edebu'l-hadis"*, Beyrut: 1.b., Dâru'c-Cil, 1986.
- Fazlıoğlu, Şükrân, *Arap Romanında Türkler*, İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- Forster, E. M., *Roman Sanatı*, Hazırlayan, Ünal Aytür, İstanbul: Adam Yayınları, 1985.
- Hâfız, Sabrî, "el-Kıssatu'l-kasîra" *el-Edebu'l-'Arabî el-hadis*, Hazırlayan, 'Abdü'l-'azîz es-Sebil, Cidde: en-Nâdî el-Edebu's-Sakâfî, 2002.
- Heykel, *Ahmed Tatavvuru'l-edebî'l-hadis fî Mısır*, Kâhira: Dâru'l-Ma'arif, 1993.
- el-Hulû, Muhammed Hârûn, *Hâfız İbrâhîm şa'iru'l-kavmiyeti ve'l-'Arabîyeti*, Mısır: ed-Dâru'l-Kavmiyeti li't-Tibâ'ati ve'l-Neşr, (ts.).
- Hürânî, (Hourani), Albert, *el-fikru'l-'Arabî fî'l-'asru'n-nahda'1798-1939'*, Hazırlayan, Kerîm 'Azkûl, Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1968.
- Hüseyin, "İsâm Ebû Şendî, Hadîsu İsa bin Hişâm ve Leyâlî Satih beyne'l-makâmati ve'l-kıssati'l-hadiseti", *Mecelletü'l-'Ulumi'l-'Arabîyeti*, S.31, s. 127-176, 1435/2020.
- Hüseyin, Taha, *Hâfız ve Şevkî*, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, (ts.).
- , *Min Târîhi'l-Edebî'l-'Arabî*, Beyrut: 5.b., Dâru'l-'İlm lil-Melâyîn, 1991.
- İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, en-nâşir, İbrahim Muhammed eş-Şenâvî, Tantâ: el-Mücellledü'l-evvelü,

- et-tabî'tu'l-u'le, Dâru's-Sahâbati li't-Turâsi, 1416/1995.
- İbrâhîm, Hâfiz, *Leyâlî Satih*, Mısır: Matba'atü Muhammed Muhammed Matar, (ts.).
- Kânî, Muhammed İsmail, *Dîvânü Hâfiz İbrahim*, 2. Baskı için yazılan mukaddime, 3. b., Hazırlayan, Ahmed Emin vd., Kahire: el-He'yetü'l-Mısriyyetu'l- 'Âmme li'l- Kuttâb, 1987.
- Kaplan, Mehmet, *Hikâye Tahlilleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Karam, Anton Ğutâs, *er-Remziyât ve'l-edeübü'l-'Arabî el-hadîs*, Lübnan: Dâru'l-Keşşâf, 1949.
- Lutskiy, Borisoviç, *Arap Ülkelерinin Yakın Tarihi '16. Yüzyıldan 20. Yüzyıla'*, Hazırlayan, Turan Keskin, İstanbul: Yordam Kitap, 2016.
- Mesiha, Rofâil, *Hafiz İbrahim şa'iru's-siyasi*, Mısır: 1. Baskı, Matba'atü'l-İ'timad, 1948.
- Mübârek, Zekî, *Hâfiz İbrâhîm*, Kahire: Dâru'l-Cil li't-Tiba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1991.
- en-Neccâr, Abdulvehhâb, "Safahât meçhûle min hayâtî Hâfiz", Kahire: *Apollo*, S. 11, Temmuz 1933.
- Nevfel, Yusuf, *Hâfiz İbrahim şa'iru's-ş-a'bi ve şa'iru'n-Nil*, Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyetu'l-Lübnaniyyetu, 1997.
- en-Nu'aymî, Hasan Muhammed, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-hadîs 'neş'etehu ve tatvirih'*, Cidde: Dâr Havârizm el-'Alemiye, 2019.
- Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yılı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Râfî'î, Abdurrahman, *Şu'arâ'ü'l-vatanîyye fi Mısır*, Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1966.
- Reda, Muhammed Reşid, *Mecelletü'l-Menar*, c. II, s. 528, 1908.
- Rîmûn, Andre, *el-Mısriyyûn ve'l-Fransiyyûn fi'l-Kâhira 1798-1801*, Hazırlayan, Beşîr es-Sibâ'î, Kâhira: 'Ayn li'l-Dirâsât ve'l-Buhûs el-İnsânîye ve'l-İctimâ'îye, 2001.
- Rogan, Eugene, *Araplar: Bir Halkın Tarihi*, Hazırlayan, Cem Demirkan, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017.
- er-Rukâbî, Cevdet, *el-Edebu'l-'Arabî mine'l-inhidâr ile'l-izdihâr*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1982.
- es-Sa'danî, Mahmûd, *ez-Zurafâ'u*, Beyrut: Dâru'l-'Avdetu, (ts.).
- es-Sadîk Kassûm, *Neş'et ec-cins er-rivâ'î bi'l-meşrik el-'Arabî*, Tunus: Külliyyetu'l-Edeb, Menube, Dâru'l-Cunûb li'n-Neşr, 2004.
- Savran, Ahmet, *19. Yüzyılın Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 1991.
- es-Seyyid, Ahmed Muhammed, *er-Rivâyetü'l-insiyebîyeti ve te'siruhâ 'inde er-rivâ'iyîn el-'Arab*, Cezayir: el-Müessesetü'l-Vatanîye li'l-Kitâb, 1989.
- es-Seyyid, Şefî', *İtticehâtu'r-rivâyetü'l-Mısriyye*, el-Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1988.
- Sıdkî, Abdurrahman, *Leyâlî Satih dirâsatun tarihiyetun, tahliliyetun li'l-'asri ve'l-kâtibi ve'l-kitabi*, Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyyetu li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri, 1964.
- eş-Şenâvî, Kâmil, *Zu'âmau ve fennânüne ve udebâu*, el-Memleketü'l-Müttehide: Müessesetü'l-Hindâvî, 2017.
- Şevket, Mahmûd, *el-Fennu'l-kasasî fi'l-edebu'l-Mısri el-hadîs*, Kâhira: Dâru'l-Fikr-ul-'Arabî, 1956.
- Taha Bedr, 'Abdu'l-Muhsin, *Tatavvuru'r-riveyetü'l-'Arabîyyetu'l-hadîse fi Mısır '1870-1938'*, Kâhira: Müessesetü'l-Ma'ârif li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1977.
- 'Ubeyd, Ahmet, *Zikra's-ş-a'ireyn Hâfiz İbrâhîm ve Ahmed Şevkî*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985.
- Ürün, Ahmet Kazım, *Necip Mahfuz 'Toplumsal Gerçekçi Romanları'*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2002.
- Vâdî, Taha, *Dirâsât fi'n-nakdu'r-rivâye*, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1994.

———, *Medhal ilâ târîhi 'r-rivâyeti 'l-Mısriye*, Kâhire: Dâru'n-Neşr li'l-Cema'ât, 1999.

———, *er-Rivâyetu 's-siyâsiyetu*, Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Cema'âtu'l-Mısriye, 2002.

Yalar, Mehmet, *Modern Arap Edebiyatına Giriş*, Bursa: Emin Yayınları, 2009.

Yanık, Nevzat Hafız, *Mahmud Sami Paşa el-Bârûdî Hayatı, Edebî kişiliği ve Eserleri*, (Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniv, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, 1991.

Yazıcı, Hüseyin, "Hâfız İbrâhîm", *DİA*, XV, İstanbul, 1997: 91-92.

Yıldız, Ahmet, *Nil Şairi Hâfız İbrâhîm ve Siyasi Şiirleri*, Konya: Palet Yayınları, 2017.

ez-Zeyyât, Ahmed Hasan, *Târîhu 'l-edebî 'l-'Arabî*, Kahire: Dâr Nehdati Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2013.

## اردو صحافت کی ترقی و استحکام میں مولانا ابوالکلام آزاد کا کردار

### Urdu Gazeteciliğinin Gelişim ve İstikrarında Mevlana Ebû'l Kelâm Azâd'ın Rolü

### The Role of Maulana Abul Kalam Azad in the Development and Stability of Urdu Journalism

Zekai KARDAŞ<sup>1</sup> 



خلاصہ

مولانا ابوالکلام آزاد، جو 1888 میں پیدا ہوئے، انہوں نے ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد کو تشکیل دینے میں اہم کردار ادا کیا۔ اسی وجہ سے ہندوستان کی تاریخ میں ان کا نام ایک اہم مقام رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ، ابوالکلام آزاد، جو ترکوں کے لیے اپنی ہمدردی اور تعریف کے لیے جانے جاتے ہیں، انہوں نے عثمانی اور ہندوستانی تعلقات کے تناظر میں ہندوستانی مسلمانوں کے شعور کو بیدار کرنے میں فعال کردار ادا کیا۔

دوسری طرف عثمانیوں کو کربھیا کی جنگ، 93 کی روسی جنگ، طرابلس اور بلقان کی جنگوں کے دوران دشواری کا سامنا کرنا پڑا تھا، اس وجہ سے ہندوستانی مسلمان جو برطانوی راج میں تھے، بڑی بے چینی کے ساتھ اس پریشان کن صورت حال کا سامنا کر رہے تھے کیونکہ وہ لوگ سلطنت عثمانیہ کو اپنا محافظ سمجھتے تھے۔ اسی دوران، کچھ شخصیات جیسے کہ مولانا ظفر علی خان اور محمد علی۔ شوکت علی برادران، جن میں ابوالکلام آزاد بھی شامل ہیں، ترکوں کے حالات کو قریب سے دیکھ کر ہندوستانی عوام میں بیداری پیدا کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ اس دور میں شائع ہونے والے اخبارات میں ابوالکلام آزاد کا الملال، مولانا ظفر علی خان کا زمیندار اور محمد علی کا کامریڈ مشہور تھے۔

مولانا ابوالکلام آزاد جو کہ ایک ہمہ گیر شخصیت کے مالک ہیں، اپنے اخبار الملال کے ذریعے ترکوں کے بارے میں مسلسل خبریں دیتے رہتے تھے، اور ساتھ ہی ساتھ انہوں نے اخبار کے ذریعے امدادی مہم بھی چلائی تاکہ ترک عوام کی مدد کی جا سکے۔

الملال بلدی ہندوستان بھر میں برطانوی حکومت پر اپنی شدید تنقید کی خبروں سے مشہور ہو گیا۔ ہفتہ وار شائع ہونے والا الملال جلد ہی سب سے زیادہ فروخت ہونے والے اردو اخبارات میں سے ایک بن گیا۔

ابوالکلام آزاد جنہوں نے الملال کے ساتھ برصغیر پاک و ہند میں صحافت کی نئی نسیم کا آغاز کیا، خاص طور پر مسلم ہندوستانی صحافت کے لیے ایک شناخت حاصل کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے

کلیدی الفاظ: اردو، صحافت، آزاد، ہندوستان

öz

1888 yılında doğan Mevlana Ebul Kelam Azad, Hindistan'ın özgürlük mücadelesinin şekillenmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Bu sebeple Hindistan tarihinde adı önemli bir yere sahiptir. Ayrıca Türklere duyduğu sempati

<sup>1</sup>Istanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: Z.K. 0000-0002-4934-3798

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Zekai Kardeş (Doç. Dr.),  
Istanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, İstanbul, Türkiye  
E-posta: kardas@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 14.10.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:

20.10.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:

28.01.2023

Kabul/Accepted: 29.01.2023

Atıf/Citation: Das, Fuat. "Urdu Gazeteciliğinin Gelişim ve İstikrarında Mevlana Ebû'l Kelâm Azâd'ın Rolü," Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 42 (2023), 473-484.  
https://doi.org/10.26650/jos.1189425





ve hayranlıkla da tanınan Ebul Kalam Azad Osmanlı-Hindistan ilişkileri bağlamında özellikle Hint Müslümanlarının bilinçlenmesinde de aktif rol almıştır.

Diğer yandan İngiliz yönetimi altında bulunan Hint Müslümanları Halifelîği elinde bulundurması yüzünden kendilerine hamî olarak gördükleri Osmanlı İmparatorluğunun sırasıyla girdiği Kırım harbi, 93 Rus harbi, Trablus savaşı ve Balkan savaşları esnasında düştüğü sıkıntılı durumu endişeyle takip etmekteydiler. Bu dönemde, Ebul Kalam Azad'ın da aralarında bulunduğu Mevlana Zafer Ali Han ve Muhammed Ali-Şevket Ali kardeşler gibi bazı şahsiyetler özellikle Türklerin durumunu yakından takip ederek Hint halkını bilinçlendirmeye gayret gösteriyorlardı. Bu dönemde çıkan gazeteler arasında Ebul Kalam Azad'ın çıkardığı el-Hilal Gazetesi, Mevlana Zafer Ali Han'ın çıkardığı Zemindar gazetesi ve Muhammed Ali'nin çıkardığı Comrade gazetesi bu dönemde yayınlanan en ünlü gazetelerdendir.

Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Mevlana Ebul Kalam Azad bu dönemde çıkardığı el-Hilal adlı gazete ile sürekli Türkler hakkında haberlere yer veriyor ve aynı zamanda Türk halkına destek olmak amacıyla gazete aracılığıyla yardım kampanyaları düzenliyordu. İngiliz hükümetine karşı yaptığı şiddetli eleştirî haberleriyle el-Hilal kısa zamanda tüm Hindistan'da bilinir hale gelmişti. Haftalık olarak basılan el-Hilal kısa zamanda Hindistan'ın en çok satan Urduca gazetelerinden biri haline gelmişti. El-Hilal gazetesi ile Hint-Alt kıtasında yeni bir gazetecilik anlayışı başlatan Ebul Kalam Azad özellikle Müslüman Hint gazeteciliğinin bir kimlik kazanmasına vesile olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Urdu, Gazetecilik, Azad, Hindistan

## ABSTRACT

Maulana Abul Kalam Azad was born in 1888 and played an important role in shaping India's struggle for freedom. For this reason, his name has an important place in India's history. Abul Kalam Azad was known for his sympathy and admiration of the Turks and additionally took an active role in raising awareness of Indian Muslims in the context of Ottoman-Indian relations.

The Indian Muslims under British rule had anxiously been following the Ottoman Empire, which had faced troubling situations during the Crimean War, the 1887-1888 Ottoman-Russian War, the Battle of Tripoli, and the Balkan Wars, as Indian Muslims saw the Turks as their protector, especially due to the Ottoman claim to the Islamic Caliphate. During this period, some personalities such as Maulana Zafar Ali Khan, the brothers Muhammed Ali and Shauqat Ali, as well as Abul Kalam Azad attempted to raise awareness of the Indian Muslims by closely watching the situation of the Turks. To maintain this purpose, they began publishing as products of this idea the following newspapers: *Al-Hilal* was published by Abul Kalam Azad, *Zamindar* was published by Maulana Zafar Ali Khan, and *Comrade* was published by Muhammed Ali. These newspapers later became very popular and were called the Freedom Newspapers.

Maulana Abul Kalam Azad had a versatile personality and constantly provided news about the Turks through his newspaper *al-Hilal*. At the same time, he organized aid campaigns through *al-Hilal* in order to support the Turkish people. *Al-Hilal* soon became known throughout India through its fierce criticism of the British government. Published weekly, it soon became one of India's best-selling Urdu newspapers. Abul Kalam Azad started a new understanding of journalism in the Indian subcontinent with his newspaper *al-Hilal* and was instrumental in gaining an identity for Indian Muslim journalism in particular.

**Keywords:** Urdu, Journalism, Abul Kalam Azad, India

## EXTENDED ABSTRACT

After the British colonized the Indian subcontinent, the Muslims of the region regarded the Caliph as a spiritual backing power, so they increased their loyalty to the Ottoman Empire and the Caliph. They anxiously watched the situations the Ottoman Empire faced during its final era and tried every possible way to help the Ottoman Empire. The Indian people who intensely watched the news about the Tripoli and Balkan Wars through the Muslim Indian Press organized nationwide donation campaigns to help the Ottoman Empire financially.

One of the most important newspapers of this period was *al-Hilal*, which started its publication life on July 13, 1912 under the editorship of Abul Kalam Azad and supported the Ottoman Empire with its publications. News about the Ottoman Empire and the Turks were regularly published in the newspaper under such headlines as “Heroes of Tripoli Gaza,” “Ottoman Affairs,” “Istanbul Post,” and “Heroes of Balkan War.”

*Al-Hilal* was generally published to reflect the political views of Abul Kalam Azad and often included letters from readers and open discussions. The newspaper made its main impact with its publications on British colonialism and its support for the Ottoman Empire.

Published at a medium size of 18-20, *al-Hilal* was meticulously printed. In terms of the fonts used and page design, *al-Hilal* was printed so as to be more pleasing to the public compared to the other newspapers of the period. Azad stated that *al-Hilal* should give a strong newspaper image through both its content as well as its appearance.

Abul Kalam Azad was among the most important figures in the history of India in the 20<sup>th</sup> century with his pan-Islamist thoughts and active struggle for India’s independence. He used the pseudonym of Azad to reflect his views on the freedom struggles of oppressed nations, as well as to express the level he’d reached in his own world of thought. Azad supported the Ottoman Empire and the caliphate with great courage and was also among those who praised the establishment of the Turkish Republic. He evaluated the abolition of the caliphate as the end of the dualism seen since the establishment of Türkiye. According to Azad, the political and religious authority of the caliph is a whole and is unlike the papacy in Catholicism. The caliphate is the power of attorney, and this power of attorney does not necessarily have to be represented by a person. The most powerful Muslim state naturally assumed the caliphate. Therefore, the caliphate is still in the hands of the Turkish state.

Azad was also influenced by the Pan-Islamic ideas of Jamaluddin Afghani. Afghani said that the problems faced by the Islamic world today stemmed from a lack of political unity. The reinterpretation of Islamic law and reorganization of Islamic institutions would only be possible in a pan-Islamic society, and this society would be under the symbolic rule of a single and universal caliph. For this purpose, Azad published a series of articles in the weekly magazines *al-Hilal* and *al-Balagh*. The conferences and communiqués he gave after World War I in particular saw him touch heavily upon the issue of Pan-Islamism.

Due to Maulana Abul Kalam Azad’s versatile personality, he produced successful works in many different fields. He was an enthusiastic nationalist who believed that Indian Muslims should unite with Hindus and fight for independence. He took steps in this direction together with Hindus and attempted to enable people to develop the cultural and educational fields. He achieved great success in the fields of literature and journalism, with many of the articles in *al-Hilal* having been written under the name of Abul Kalam Azad.

## تعارف

صحافت کو اپنے آغاز سے ہی سماجی سرگرمی کا سب سے موثر نمائندہ سمجھا جاتا ہے اور سماج کو آگے بڑھانے میں صحافت سے بہتر کوئی دوسری سماجی اور فکری سرگرمی نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ آزادی سے پہلے کے دور کے متعدد سیاسی رہنما، ماہرین تعلیم، سماجی اصلاح پسند اور نظریاتی رہنما جیسے سر سید احمد خان، مولانا محمد علی، مولانا ابوالکلام آزاد اور ظفر علی خان نے اپنے برآمد کا آغاز کیا لیکن انھوں نے یہ عمل ادبی فضیلت کے لیے یا طاقت کے ڈھانچے میں اپنے لیے جگہ بنانے کے لیے نہیں بلکہ رائے عامہ کو غیر ملکی حکمرانی کے خلاف ڈھالنے کے لیے شروع کیا تھا۔

اس تناظر میں ابوالکلام آزاد، جن کا نام ہندوستان کی آزادی کی تاریخ میں ایک اہم مقام رکھتا ہے، بلاشبہ انھوں نے نیپہ شہرت اپنی صحافت کی وجہ سے حاصل کی۔ ہندوستان میں مسلم صحافت کی تشکیل اور تاثیر میں مولانا ابوالکلام آزاد کا بڑا حصہ ہے۔

## ابوالکلام آزاد کی زندگی

مولانا ابوالکلام آزاد 1888 میں مکہ مکرمہ میں پیدا ہوئے۔ وہ ہندوستانی تحریک آزادی کے ممتاز رہنماؤں میں سے ایک ہیں۔ ابوالکلام آزاد کے والد، مولانا نیر الدین (1831-1908) کا تعلق بہارت، افغانستان کے علاقہ سے تھا۔ ابوالکلام کے والد ایک دانشور خاندان سے تعلق رکھتے تھے اور وہ ایک مذہبی رہنما تھیا انھوں نے اسلامی علوم پر کئی مضامین بھی لکھے تھے۔ وہ مدینہ کے مفتی شیخ محمد بن ظہیر الواطری کے بھتیجے ہیں، جن کی والدہ عرب نژاد اور ایک مسلمان عالم ہیں۔ عظیم ہندوستانی بغاوت کے دوران، جسے 1857 کی سپاہی بغاوت بھی کہتے ہیں، بہت سے مسلمان ہندوستان کے حالات سے پریشان ہوئے اور انہیں اپنا ملک چھوڑنا پڑا۔ ایسے ماحول میں ابوالکلام کے والد بھی ہندوستان چھوڑ کر مکہ میں آباد ہو گئے۔<sup>1</sup>

مکہ میں ان کے والد کے علمی مطالعات نے عثمانی سلطان عبدالحمید اول کی توجہ اپنی طرف مبذول کرائی اور انہیں انعام دینے کے لیے استنبول مدعو کیا۔ بعد میں ان کی بہت سی تخلیقات قاہرہ سے سلطان کی سرپرستی میں شائع ہوئیں۔ یہ کہنا بجا ہو گا کہ ابوالکلام اور ان کے خاندان سے ترکوں کی خصوصی دلچسپی رہی۔<sup>2</sup>

نوجوانی میں ابوالکلام نے اردو اور فارسی شاعری میں اپنی دلچسپی بڑھا دی۔ اس دور میں، ابوالکلام نے تخلص کے طور پر آزاد کا لفظ انتخاب کیا، جو خود پر مسلط کیے جانے والے نظریات سے نجات پا کر آزاد ہونے کی علامت ہے۔ آزاد کو اپنی جوانی کے دوران جن حلقوں کا سامنا ہوا انہوں نے ان کے نقطہ نظر اور نظریات کی توسیع میں اہم کردار ادا کیا۔ اس طرح انھوں نے اپنے نظریات کو کھڑی ذہنیت سے آزاد کرنے کا راستہ تلاش کیا۔<sup>3</sup>

اگلے برسوں میں ابوالکلام کو بھی سر سید احمد خان کی تحریروں میں دلچسپی پیدا ہوئی۔ یہ تحریریں ان کے لیے ایک نئی دنیا کے

1 Malik Ram, *Kuch Abul Kalam Azad ke Bare Mein*, (New Delhi: Maktaba Jamia, 1989), 25.

2 Ian Henderson Douglas, *Abul Kalam Azad, An Intellectual and Religious Biography*, ed. Gail Minault-Christian W. Troll, (Delhi: Oxford University Press, 1993), 43.

3 Abul Kalam Azad, *Azad ki Kahani Khud Azad ki Zabani*, ed. by Malihabadi, Abdur Razzaque, (Lahore: Hali Publishing House, 1958), 32.

دروازے کھولتی نظر آتی تھیں۔ ان کے سیکھنے کا طریقہ اور خیالات بالکل بدل چکے تھے۔ وہ اس بات کے قائل تھے کہ انسان اس وقت تک مکمل طور پر تعلیم یافتہ نہیں ہو سکتا جب تک وہ جدید علوم، فلسفہ اور ادب کی تعلیم حاصل نہ کرے۔ اس لیے انھوں نے پہلے انگریزی سیکھنے کا فیصلہ کیا۔ جب انھوں نے انگریزی پوری طرح سیکھ لی تو اس زبان میں لکھی گئی تاریخ اور فلسفے کی کتابیں پڑھنا شروع کر دیں۔<sup>4</sup>

ابو کلام، جو سید احمد خان سے بہت متاثر تھے، مسلسل اپنے خیالات اور کاموں کے بارے میں لکھتے رہے۔ کلکتہ میں انھوں نے احسان الاخبار نامی ایک جریدے میں مسلم معاشرے کی اصلاح کی ضرورت پر کچھ بتاتے ہوئے ایک مضمون لکھا۔ اس مضمون میں جب انہوں نے محرم میں عاشورہ کی تقریبات کے بعض پہلوؤں پر تنقید کی، اس وقت ایک شیعہ سنی کشیدگی پیدا ہوئی۔ نتیجتاً یہ رسالہ 1902ء میں بند ہو گیا۔ نومبر 1903 میں، انھوں نے ایک نیا دو ہفتہ وار لسان الصدق نامی ایک رسالہ شائع کرنا شروع کیا۔ 1903 اور 1904 کے درمیان کل 7 شمارے جاری ہوئے۔ بعد میں جب ابو غلام بمبئی چلے گئے تو یہ رسالہ بھی وہاں منتقل ہو گیا لیکن جلد ہی ابو کلام کے عراق کے سفر کی وجہ سے اسے بند کرنا پڑا۔<sup>5</sup>

ان برسوں کے دوران، جہاں آزادی کی سیاسی رائے میں تبدیلیاں ہونے لگیں وہاں ہندوستان بھی سیاسی بحران کا شکار تھا۔ آزاد کو اس عرصے میں سیاست میں دلچسپی ہوئی اور وہ ہندوستان کی آزادی کے لیے کام کرنے والی خفیہ تنظیموں میں شامل ہو گئے۔ 1908 میں وہ ایک طویل سفر پر نکلے جس میں عراق، مصر، شام، اناطولیہ اور فرانس شامل تھے۔ اس سفر کے دوران انہیں عراق میں ایرانی انقلابیوں سے ملنے کا موقع ملا۔ جب وہ قاہرہ گئے تو مصطفیٰ کامل پاشا (1847-1908) کے جنازے کے دوران اپنے پیروکاروں کے ایک گروپ سے ملے۔ انھوں نے محسوس کیا کہ ان لوگوں کے خیالات اور سید احمد خان کے دلائل میں مماثلت ہے۔ یہاں ان کی ملاقات Young Turks کے ایک گروپ سے ہوئی، جو قاہرہ میں قائم اپنے ہفتہ وار رسالے شائع کر رہے تھے۔ اس نے وہاں موجود عرب اور ترک دانشوروں سے تبادلہ خیال کیا۔<sup>6</sup> انھوں نے Young Turk تحریک کے بعض سرکردہ ارکان کے ساتھ دوستی قائم کی، خاص طور پر مصر اور ترکی میں، اور طویل عرصے تک ان کے ساتھ اپنی وابستگی برقرار رکھی۔ اپنی یادداشت میں، آزاد کہتے ہیں کہ اس سفر نے ان کے سیاسی خیالات پر گہرا اثر ڈالا اور اب وہ زیادہ سے زیادہ اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو ایک نئی سیاسی تحریک شروع کرنی چاہیے، جو ملک کی آزادی کے لیے کام کرے گی۔<sup>7</sup>

آزاد، جو Young Turks کے نظریات سے بہت متاثر تھے، ہندوستان واپس آتے ہی مزید موثر طریقے سے مقابلہ کرنے کی کوشش کی۔ اس لیے انھوں نے اخبار نکلانے کا فیصلہ کیا۔ اپنے الفاظ میں، آزاد، جس کا خیال تھا کہ اس دور کا مسلم صحافت مواد اور بیعت کے لحاظ سے ناکافی تھا، اس کی ظاہری شکل مضبوط اور متاثر کن ہونی چاہیے۔ وہ سوچتے تھے کہ آزادی کی راہ میں پہلا کام رائے عامہ بنانا ہے۔ اسی لئے جون 1912 میں انھوں نے اللال کے نام سے ایک ہفتہ وار اخبار نکلانا شروع کیا۔<sup>8</sup>

4 Ram, *Kuch Abul Kalam Azad ke Bare Mein*, 95.

5 Henderson Douglas, *Abul Kalam Azad, An Intellectual and Religious Biography*, 52.

6 Naimur Rahman Farooqi, *Mughal-Ottoman Relations: A Study of Political and Diplomatic Relations Between Mughal India and the Ottoman Empire 1556-1748*, (Delhi, India: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1989), 78.

7 Abid Raza Bedar, *Maulana Abul Kalam Azad*, (Rampur: Institute of Oriental Studies, 1968), 290.

8 M. Naeem Qureshi, *Pan-Islam In British India*, (Oxford, England: Oxford University Press, 2009), 178.

الملال نے ایک طرف اسلام کے مانڈکی بنیاد پر احیاء پسندی کا دفاع کیا تو دوسری طرف ہندوستانی قوم پرستی کا دفاع کرنے لگا۔ خاص طور پر بلقان جنگ (1912-1913) کے دوران اس نے مسلسل عثمانیوں کی حمایت کی اور سلطنت عثمانیہ کی مدد کے لیے مختلف سرگرمیوں کا اہتمام کیا۔ پہلی جنگ عظیم کے دوران، آزاد خلافت عثمانیہ کا سرگرم محافظ بن گیا۔ جیسا کہ ان کی تحریریں، جو آزادی اور قوم پرستی کے مضبوط موضوعات پر مشتمل ہیں، اور جو برطانوی حکومت کے خلاف لکھی گئی تھیں، ان تحریروں کا عوام پر بہت اثر تھا۔ برطانوی انتظامیہ کے مطابق مسلمانوں کے ایک گروہ نے یہ احساس پیدا کیا کہ ان کی حالت خطرے میں تھی۔ ان لوگوں نے ابوالکلام آزاد اور الملال کی شدید مخالفت کی۔ ان حالات نے برطانوی حکومت کو ایک موقع فراہم کیا اور 1915 میں الملال کو بند کر دیا گیا۔ اس کے بعد، آزاد نے اسی سال، نومبر میں البلاغ کے نام سے ایک نیا اخبار شائع کرنا شروع کیا۔ آزاد کی مقبولیت پورے ہندوستان میں بڑھ رہی تھی۔ ابوالکلام آزاد کے البلاغ نامی اس اخبار نے تنقید کی شدت کو مزید بڑھا دیا۔ ان کی سیاسی سرگرمیوں کو روکنے کے لیے حکومت نے پہلے انہیں جلاوطن کیا اور پھر گرفتار کر لیا۔<sup>9</sup>

ابوالکلام، جو یکم جنوری 1920 تک جیل میں تھے، ایک ایسے سیاسی ماحول میں واپس آئے جس نے رہا ہوتے ہی برطانوی انتظامیہ کے خلاف غصے اور بغاوت کو جنم دیا۔ ہندوستانی عوام نے 1919 میں Rowlatt Act کی منظوری پر رد عمل کا اظہار کیا، جس نے افراد کے حقوق اور آزادیوں کو محدود کر دیا۔ اس رد عمل کو دبانے کے لیے برطانوی حکومت نے ہزاروں کارکنوں کو گرفتار کیا اور کئی اخبارات اور رسائل بند کر دیے۔ 13 اپریل 1919 کو امرتسر کے جلیاں والا باغ میں غیر مسلح شہریوں کے قتل نے پورے ہندوستان میں غم و غصے کو جنم دیا۔ اسی دوران، پہلی جنگ عظیم میں سلطنت عثمانیہ کو شکست ہو رہی تھی، اس پر انہوں نے ہندوستانی خلافت کی تحریک میں شمولیت اختیار کی جس کا آغاز مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی برادران نے کیا اور بنگال خلافت کانگریس کے چیئرمین بن گئے۔ اور ان کا شمار تحریک خلافت کے اہم نمائندوں میں ہونے لگا۔ مہاتما گاندھی کے ساتھ مل کر، وہ انگریزوں کے خلاف بڑھتی ہوئی تحریک میں شامل ہوئے۔<sup>10</sup>

ابوالکلام آزاد، 1923 میں انڈین کانگریس پارٹی کے چیئرمین بنے۔ وہ 1940 میں دوسری بار پارٹی کے چیئرمین منتخب ہوئے اور 1946 تک اس عہدے پر رہے۔ تاہم انہوں نے اس مدت کے تین سال (1942-1945) دوبارہ جیل میں گزارے۔ ابوالکلام آزاد جو کہ تقسیم ہند کے سخت مخالف تھے، ایک علیحدہ پاکستانی ریاست کے قیام کے خیال کو مسلمانوں کے مجموعی طور پر ہندوستان سے دستبردار ہونے کے مترادف سمجھتے تھے۔ ابوالکلام آزاد 1947 میں قائم ہونے والی پہلی آزاد ہندوستانی حکومت میں وزیر تعلیم بنے اور 22 فروری 1958 کو اپنی وفات تک اسی عہدے پر رہے۔ ان کا مقبرہ نئی دہلی میں واقع ہے۔<sup>11</sup>

## ان کے خیالات

ابوالکلام آزاد بیسویں صدی میں ہندوستان کی تاریخ کی سب سے اہم شخصیات میں شامل رہے ہیں جو اپنے Pan-Islamist افکار

9 Qureshi, *Pan-Islam In British India*, 179.

10 Abul Kalam Azad, *India Wins Freedom*, (Delhi: Orient Longman Limited, 1988), 90.

11 Zekai Kardas, "Ebu'l Kalam Azad ve El-Hilal Gazetesi Çerçevesinde Türkiye ve Türkler", Doktora Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, 20.

اور ہندوستان کی آزادی کے لیے اپنی سرگرم جدوجہد کے ساتھ ہیں۔ انھوں نے جو عرفی نام «آزاد» استعمال کیا ہے وہ مظلوم قوموں کی جدوجہد آزادی کے بارے میں ان کے نقطہ نظر کی عکاسی کرتا ہے اور ساتھ ہی اس کا اظہار بھی کرتا ہے کہ وہ اپنی فکر کی دنیا میں کس سطح پر پہنچ چکے ہیں۔ آزاد، جنہوں نے سلطنت عثمانیہ اور خلافت کی بڑی ہمت سے حمایت کی، ترکی جمہوریہ کے قیام کی تعریف کرنے والوں میں بھی شامل تھے۔ وہ خلافت کے خاتمے کو دوہرہ لیت کا خاتمہ سمجھتے تھے۔ ان کے مطابق، خلیفہ کی سیاسی اور مذہبی اتھارٹی ایک مکمل ہے اور عیسائی دنیا میں پوپ کی طرح نہیں ہے۔ خلافت کی اصل بنیاد وکالت ہے، اور اس وکالت کی نمائندگی کسی شخص کی طرف سے ضروری نہیں ہے۔ سب سے طاقتور مسلم ریاست، قدرتی طور پر خلافت کی باگ ڈور سنبھال سکتی ہے۔ اس لیے خلافت ابھی تک ترک ریاست کے ہاتھ میں ہے۔<sup>12</sup> خلافت کے خاتمے کا فیصلہ صرف ایک خاندان سے اس وکالت کو لینا ہے۔ اسی مناسبت سے آزاد نے یہ تجویز بھی پیش کی کہ جمہوریہ ترکی کے سربراہان مملکت کو بطور خلیفہ قبول کیا جائے۔ انہوں نے آزاد جمہوریہ ہند اور ترکی کے درمیان تعلقات کو بہتر بنانے کے لئے کام کیا اور ہندوستانی حکومت کی جانب سے پہلے ہندوستان۔ ترکی ثقافتی معاہدے پر دستخط کئے۔ مذہبی اور روایتی شکل کے ساتھ، وہ یقینی طور پر شمالی افریقہ اور مغربی ایشیا میں جدیدیت کے رجحانات سے واقف تھے۔ شمالی افریقہ کے اپنے سفر کے دوران وہ Young Turks کے ایک گروپ سے ملے اور ان کے خیالات سے بہت متاثر ہوئے۔ ایک بار پھر 1923 میں، انہوں نے کانگریس پارٹی کے صدارتی انتخابات میں اپنی تقریر میں مصطفیٰ کمال کا حوالہ دیا۔<sup>13</sup> آزاد جمال الدین افغانی کے پان اسلامک نظریات سے بھی متاثر تھے۔ افغانی نے کہا کہ آج عالم اسلام کو جن مسائل کا سامنا ہے وہ سیاسی اتحاد کے فقدان سے پیدا ہوا ہے۔ اسلامی قانون کی تعبیر، اسلامی اداروں کی تشکیل نو صرف ایک پان اسلامی معاشرے میں ممکن تھی اور یہ معاشرہ ایک واحد اور عالمگیر خلیفہ کی علامتی حکمرانی کے تحت ہوگا۔ اس مقصد کے لیے آزاد نے ہفتہ وار رسالوں اللہ اور البلاغ میں مضامین کا ایک سلسلہ شائع کیا ہے۔ انہوں نے کانفرنسوں میں پان اسلام ازم کے موضوع پر بہت زیادہ بات کی۔<sup>14</sup> 1919 میں ایک سیاسی تنظیم علمائے ہند کے نام سے قائم کی گئی۔ علمائے ہند کا ایک مقصد گاندھی کی قیادت میں انڈین نیشنل کانگریس کے ساتھ سیاسی ہم آہنگی حاصل کرنا تھا۔ اس مقصد کے حصول کے بعد، خلافت اور ہندوستانی قوم پرستی کے درمیان، ایک نامیاتی بندھن قائم کیا گیا جو دوسری جنگ عظیم سے پہلے تک قائم رہا اور ہندوستان کی آزادی کے لیے مسلم ہندو تعاون کو یقینی بناتا تھا۔ اس کے فوراً بعد، آزاد کے دو قریبی دوستوں، مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی نے، ہندوستانی خلافت کمیٹی قائم کی۔ تحریک خلافت کا بنیادی مقصد معاہدہ Sèvres کے نفاذ کو روکنا تھا۔ اگر معاہدہ Sèvres پر عمل درآمد ہو گیا تو ترکی نہ صرف مسلمانوں کی بہت سی زمینیں چھوڑ دے گا بلکہ اس کا اپنا ملک بھی ٹوٹ جائے گا۔<sup>15</sup>

ابوالکلام آزاد نے بھی تحریک خلافت میں شمولیت اختیار کی اور اس تحریک کے سرکردہ نمائندوں میں سے ہو گئے۔ انھوں نے اپنے خیالات کی بنیاد جمال الدین افغانی کے خیالات پر رکھی۔<sup>16</sup> -

12 Imdad Sabri, *Imam-ul-Hind Maulana Azad*, (Karachi: Maktaba Rashidiyia, 1986), 58.

13 Farooqi, *Mughal-Ottoman Relations: A Study of Political and Diplomatic Relations Between Mughal India and the Ottoman Empire 1556-1748*, 223.

14 Qureshi, *Pan-Islam In British India*, 290.

15 Kardas, "Ebu'l Kelam Azad ve El-Hilal Gazetesi Çerçevesinde Türkiye ve Türkler", 21.

16 Henderson Douglas, *Abul Kalam Azad, An Intellectual and Religious Biography*, 29.

آزادی کے اخبارات اور اللہ اللہ  
ہندوستان کی تاریخ میں اس دور میں جن اخبارات نے اپنا سکہ منوایا اور تاریخ کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا، ان میں سرفہرست

### چند اخبارات کچھ یوں ہیں:

- ۱۔ اللہ اللہ، جو کہ مولانا ابوالکلام آزاد نے شائع کیا۔
  - ۲۔ زمیندار، جس کی اشاعت مولانا ظفر علی خان نے کی۔
  - ۳۔ کامریڈ، جس کی اشاعت مولانا محمد علی جوہر کی جانب سے ہوئی۔
- ان کے لئے «آزادی کے اخبارات» کی تعبیر استعمال کرنا کافی مناسب ہوگا۔<sup>17</sup>

زمیندار کو پہلی بار ہفتہ وار بنیادوں پر جون 1903 میں مولانا ظفر علی خان کے والد مولانا سراج الدین احمد نے شائع کیا۔ زمیندار کا اصل مقصد زمینداروں اور کسانوں کے بارے میں خبریں شائع کرنا تھا۔ اپنے والد کی وفات کے بعد، مولانا ظفر علی خان نے زمیندار کا انتظام سنبھالا، جس کی تعداد اشاعت اس عرصے میں تقریباً 2000 تھی، اور اخبار کے مواد کو تبدیل کر کے ہندوستانی مسلمانوں کے بارے میں خبریں شائع کرنا شروع کر دیں۔ اس تبدیلی کے ساتھ، مسلم عوام کی طرف سے زمیندار میں دلچسپی بڑھ گئی۔ طرابلس کی جنگ کے آغاز میں، مولانا ظفر علی خان نے ہفتہ وار زمیندار کو روزانہ شائع کرنے کا فیصلہ کیا، اور انہوں نے جنگ کی خبریں بڑی احتیاط اور تفصیل کے ساتھ شائع کرنا شروع کیں۔ انہوں نے غیر ملکی خبر رساں ایجنسیوں جیسے رائٹرز اور ایسوسی ایٹڈ پریس آف انڈیا کو سبسکرائب کر کے اپنے خبروں کے ذرائع کو بڑھایا۔ اس تناظر میں، زمیندار غیر ملکی پریس ایجنسیوں سے خبریں فراہم کرنے والا پہلا اردو اخبار بن گیا۔ ظفر علی خان جو کہ ایک عالم اور خطیب بھی تھے، اخبار کے ادارے کے علاوہ مختلف موضوعات پر مضامین بھی لکھتے تھے۔ انہوں نے جن موضوعات کے بارے میں بات کی وہ ملک کے مسلمانوں کی طرف سے سراہے جانے لگے۔<sup>18</sup>

14 مارچ 1878 کو حکومت کی طرف سے «Local Press Act» نافذ کیا گیا۔ اس قانون کا مقصد برطانوی حکومت کے خلاف کی جانے والی «اشتعال انگیز» نشریات کو روکنا تھا۔ اس قانون کی بنیاد پر مسلم اخبارات بالخصوص اردو میں شائع ہونے والے اخبارات پر اپنی گرفت کو سخت کر دیا گیا۔ قانون کی منظوری کے فوراً بعد، اخباری اشاعتوں میں نشاندہی کیے گئے 159 مقدمات کو عدالت میں بھیج دیا گیا۔ تاہم اس قانون کا اصل ہدف اردو میں اشاعت کرنے والی مسلم صحافت تھی جو اس وقت مقامی طور پر سب سے زیادہ قارئین تک پہنچتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ مقامی طور پر کام کرنے والے حکومت نواز ہندوؤں کے اخبارات کو اس دائرہ کار سے باہر رکھا گیا۔<sup>19</sup> مسلم پریس کے سب سے زیادہ بااثر اخبارات میں سے ایک، جس نے ہندوستان میں آزادی کی سرگرمیوں کے دوران اہم کردار ادا کیا، ابوالکلام آزاد کا شائع کردہ اردو اللہ اللہ ہے۔ 13 جولائی 1912 کو کوکھتہ سے ہفتہ وار شائع ہونے والے اس اخبار نے اپنے پہلے شمارے سے ہی برطانیہ کی اسلام اور عثمانی پالیسیوں پر تنقید شروع کر دی۔ اللہ اللہ کا ایک اور مقصد ہندوستانی مسلمانوں کی مذہب

17 Janab Qutbullah, *Maulana Azad Ka Nazariya Sahafat*, (Lucknow: Uttar Pradesh Urdu Academy, 1988), 112.

18 Kardaş, "Ebu'l Kelam Azad ve El-Hilal Gazetesi Çerçevesinde Türkiye ve Türkler", 22.

19 Abul Kalam Azad, *Azad ki Kahani Khud Azad ki Zabani*, ed. Abdur Razzaque Malihabadi, (Lahore: Hali Publishing House, 1958), 51.



کے بارے میں اپنی سمجھ کو درست کرنے میں مدد کرنا تھا۔ ابو الکلام آزاد نے اخبار کی اشاعت کی وجہ یوں بیان کی: “مشرق وسطیٰ کے اپنے سفروں کے دوران، عرب اور ترکی کے انقلابیوں سے ملاقات ہوئی، اور ان سے متاثر ہو کر میں سمجھا تھا کہ ہندوستان کی آزادی کے لیے کام کرنا ضروری ہے۔ اس مقصد کے لیے ایک نئی تحریک شروع کی جائے، اس کے لیے اخبار کا لانا ضروری تھا۔<sup>20</sup> اٹھارہ سے بیس صفحات کے درمیانے سائز میں شائع ہونے والے الملال کو بڑی احتیاط سے چھاپا گیا۔ اس کے استعمال کردہ فونٹس اور صفحے کے ڈیزائن کے لحاظ سے، اسے اس طرح سے چھاپا گیا تھا جو اس دور کے اخبارات کے مقابلے میں عوام کے لیے زیادہ جاذبِ نظر اور پرکشش ہو۔ آزاد کے الفاظ میں الملال کو اس کے مواد کے ساتھ ساتھ اس کی ظاہری شکل کے طور پر ایک مضبوط اخباری صورت دینا چاہیے تھا۔<sup>21</sup>

الملال کی سرکولیشن فی ہفتہ 10,000 کلپیاں تک پہنچ چکی تھی، یہ ایک بے مثال گردشِ اعداد و شمار ہے، جس نے ثابت کیا کہ یہ طرزِ بظاہر نفرت کے باوجود اردو میں کرنسی حاصل کر سکتی ہے۔ صفحات کو برابری طور پر دو کالموں میں تقسیم کیا گیا تھا، اور ایک دی گئی لائن کے الفاظ تقریباً ایک جیسے تھے اور اس سے صفحات کو ایک ہم آہنگ شکل ملی تھی۔<sup>22</sup> اخبار کا ڈسپلے بنیادی طور پر بصری مواد۔ تصویروں، گرافکس، عکاسیوں، نقوشوں اور چارٹس سے تشکیل دیا گیا تھا۔ الملال کی آمد سے پہلے اردو جرائد میں تصاویر کا استعمال مشکل سے ہوتا تھا۔ تصویروں کی کمی اخبارات کو اناڑی شکل دے رہی تھی۔ الملال بہت سے پہلوؤں کے لحاظ سے نوعیت کا اولین اخبار تھا۔ تصویروں کا کثرت سے استعمال ان میں سے ایک ہے۔ آزاد نے جنگ کی تازہ ترین تصویریں حاصل کرنے کے لیے خصوصی انتظامات کیے اور ہمیشہ ممتاز مسلم مفکرین اور علماء کی تصاویر شائع کیں۔<sup>23</sup> انہوں نے الملال کے ہر شمارے میں کم از کم 4 سے 6 کالم تصاویر شائع کرنے کا عزم کیا۔ الملال میں شائع ہونے والی تصاویر بالکل واضح تھیں کیونکہ مولانا نے تصویروں کے بلاکس بنانے میں آدھے ٹون کی تکنیک کا استعمال کیا۔ اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں:

ہم نے آدھے ٹون پرنٹ کرنے کے لیے ایک نئی مشین خریدی اور ہم الگ الگ تصاویر شائع بھی کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ، اس مقصد کے لئے ہمیں ایک ڈبل کراؤن مشین ملی۔ ہم جلد ہی رنگین تصاویر شائع کرنا شروع کر دیں گے۔ اور

ہم جو سیاہی استعمال کرتے ہیں وہ بہترین معیار کی ہے۔ (الملال، 13 جولائی 1913)<sup>24</sup>

تصویروں کے استعمال پر آزاد کا ارادہ واضح کرتا ہے کہ وہ اخبار کے صفحے کے پیشہ ورانہ سنگار سے پوری طرح واقف تھے۔ تصویروں کا استعمال، ساتھ والی خبر کو اعتبار دیتا ہے اور نامور شخصیات کی تصاویر لوگوں کو ان کی تقلید کرنے کی ترغیب دیتی ہیں۔ مولانا آزاد چونکہ صحافت کے پیشہ ورانہ ڈھانچے سے معقول واقفیت رکھتے تھے، اس لیے انہوں نے نہ صرف مواد، پرنٹنگ نیکنا لوجی اور ڈسپلے کے

20 S.M.H Burney, “Journalistic Career”, in *India's Maulana*, ed. Syeda Saiyidain Hameed, (Indian Council for Cultural Relations), 252.

21 Abdul Qavi Dasnavi, “Azad Vadi-e-sahafat Me”, *Aiwan-e-Urdu: Maulana Abul Kalam Azad Number*, (December 1988), 78.

22 Burney, “Journalistic Career”, 253.

23 Malikzada Manzoor Ahmad, *Maulana Abul Kalam Azad Fikr-o-Fun*, (Lucknow: Naseem Book Deepo, 1978), 34.

24 Abul Kalam Azad, *Al-Hilal*, (Calcutta: 13 July 1913).

اصولوں پر توجہ دی بلکہ اشتہارات کی اشاعت کے لیے ایک پیشہ ور ضابطہ بھی مرتب کیا۔<sup>25</sup> اشتہارات صحافت کا لازمی حصہ ہیں۔ کوئی بھی اخبار مناسب اشتہاری آمدنی کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا تھا۔ ملک کا پہلا روزنامہ Hickey's Gazette (کلکتہ، 1780) خبروں کی ترسیل سے زیادہ اشتہارات سے متعلق تھا۔ اشتہارات پیسہ اکٹھا کرنے کا سب سے موثر ذریعہ ہے۔ ابتدائی اردو اخبارات نے شاید ہی اشتہارات پر توجہ دی اور بعض نامور افراد جنہوں نے اخبارات کا آغاز کیا وہ اشتہارات کو حقیر سمجھتے تھے۔<sup>26</sup> یہاں تک کہ سرسید کا ماننا تھا کہ اشتہارات کی اشاعت سے ان قارئین کے حق کی خلاف ورزی ہوتی ہے جو خبریں حاصل کرنے کے لیے اخبارات کا حصہ بنتے ہیں۔

مولانا آزاد اس بات سے پوری طرح واقف تھے کہ اشتہارات کس طرح اخبار کو فروغ دے سکتے ہیں۔ الملال کے اعاطے کی صفحے پر اشتہارات پر ایک تفصیلی نوٹ تھا جو واضح طور پر اس کے پیشہ ورانہ علم کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ اشتہار کی تیاری اور اس کی اشاعت یورپ میں ایک مکمل فن ہے۔<sup>27</sup>

الملال کی اشاعت ہندوستان میں اردو پریس کے لیے ایک اہم موڑ تھی اور بہت ہی کم وقت میں اس نے اپنا اثر دکھایا اور مسلم کمیونٹی میں اس کی پیروی کی گئی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی، موجودہ مذہبی تفہیم کو تبدیل کرنے کی کوششوں کی وجہ سے، اسے روایت پسند مسلم طبقہ کی طرف سے رد عمل ملا، یہاں تک کہ جان سے مارنے کی دھمکیاں دی گئیں۔ اس پر برطانوی حکومت اور اس کے برطانوی حامیوں کا رد عمل بھی آیا۔ اس سے الملال کی مانگ میں مزید اضافہ ہوا، اور اس کی گردش دو سالوں میں 25,000 سیوا پر بڑھ گئی۔ اردو صحافت میں یہ ایک بے مثال اعلیٰ گردش تھی۔ حالات سے پریشان برطانوی ہندوستانی حکومت نے اخبار کو ڈرانے کے لیے 2000 اور پھر 10000 روپے جمع کرانے کا مطالبہ کیا اور پھر ان روپوں کو ضبط کر لیا۔ جب پہلی جنگ عظیم شروع ہوئی تو الملال نے مزید سخت مضامین شائع کرنا شروع کیے اور حکومت کے تمام تر دباؤ کے باوجود عثمانیوں کے حق میں مضامین شائع کیے۔<sup>28</sup> 1914ء میں ابوالکلام آزاد نے اسی اخبار کو اس بار البلاغ کے نام سے شائع کرنا چاہا، لیکن چند مسائل کے بعد حکومت نے ہندوستان کی سلامتی کا بہانہ پیش نظر کرتے ہوئیں اس کی اجازت نہ دی اور ابوالکلام آزاد کو جلا وطن کر دیا۔

الملال، جو کہ عام طور پر ابوالکلام آزاد کے سیاسی خیالات کی عکاسی کرتے ہوئے شائع ہوا، اس میں اکثر قارئین کے خطوط بھی شامل تھے۔ اس اخبار نے برطانوی استعمار پر اپنی اشاعتوں اور سلطنت عثمانیہ کی حمایت سے اپنا بنیاد بنا دیا۔

اس تناظر میں، تقریباً ہر شمارے میں عثمانی ملک اور سیاستدانوں کی چند تصویریں تھیں۔ خاص طور پر جنگ طرابلس، بلقان کی جنگوں اور پہلی جنگ عظیم کے دوران ترکوں کے بارے میں بہت ساری اشاعتیں ہوئیں۔ اخبار میں باقاعدگی سے سلطنت عثمانیہ اور ترکوں کے بارے میں خبریں شائع ہوتی تھیں جن میں قسطنطنیہ میں ہجوم و تصادم احزاب، ناموران غزوہ طرابلس، میدان جنگ سے تار، بلقان جنگ کے ہیرو شوٹون عثمانیہ جیسی سرخیاں تھیں۔<sup>29</sup>

25 Maulana Azad Ka Nazariya Sahafat, 211.

26 Burney, "Journalistic Career", 122.

27 Dasnavi, "Azad Vadi-e-sahafat Me", 156.

28 Ravindra Kumar, "Maulana Azad: A Journalist and an Editor", *Azad Academy Journal*, (Lucknow, April), 151.

29 Kardaş, "Ebu'l Kelam Azad ve El-Hilal Gazetesi Çerçevesinde Türkiye ve Türkler", 56.

نتیجہ

واضح رہے کہ آزادی کی صحافت سے وابستگی وسیع تھی۔ اپنے صحافتی کیریئر کے پہلے 15 سالوں میں ان کی تحریروں نے سیاسی سوچ پر گہرا اثر ڈالا اور لوگوں کو استعمار کے خلاف آزادی کی جنگ کے لیے متحرک کیا۔ دیوبندی مولانا محمود الحسن دیوبندی نے آزاد کے مسلمانوں پر واجب الادا قرض کا اعتراف کیا۔ «ہم اس تہمتی راستے کو بھول چکے تھے جس پر اللہ ہمیں واپس لایا تھا»۔

مارچ 1940 میں رام گڑھ میں انڈین نیشنل کانگریس کے سالانہ اجلاس میں اپنے صدارتی خطاب میں آزاد نے کہا:

“میں نے 1912 میں اللہ کا آغاز کیا اور اپنی رائے ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے رکھا۔ مجھے آپ کو یاد دلانے کی ضرورت نہیں ہے کہ میرا مشورہ سنایا گیا اور اس پر عمل کیا گیا۔ 1912 سے 1916 تک کے عرصے نے مسلمانوں کی سیاسی بیداری کے ایک نئے دور کی نشاندہی کی۔

اوپر سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ آزاد ایک ماہر صحافی تھے۔ اس نے کامیابی سے کم از کم نصف درجن اخبارات کی ایڈیٹنگ کی۔ دو اخبارات اللہ اور البلاغ ان کی متحرک صحافت کی بہترین مثالیں ہیں۔ ان اخبارات کے ذریعے مسلمانوں کے سیاسی رویے کی نوعیت بدل دی اور انہیں استعمار مخالف جدوجہد میں شامل کیا۔

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Ahmad, Malikzada Manzoor. *Maulana Abul Kalam Azad Fikr-o-Fun*. (Lucknow: Naseem Book Deepo, 1978).
- Azad, Abul Kalam. *Al-Hilal*. (Calcutta: 1912-1913).
- Azad, Abul Kalam. *Azad ki Kahani Khud Azad ki Zabani*. ed. Abdur Razzaque Malihabadi. (Lahore: Hali Publishing House, 1958).
- Azad, Abul Kalam. *India Wins Freedom*. (Delhi: Orient Longman Limited, 1988).
- Bedar, Abid Raza. *Maulana Abul Kalam Azad*, (Rampur: Institute of Oriental Studies, 1968).
- Burney, S.M.H. “Journalistic Career”. in *India’s Maulana*. ed. Syeda Saiyidain Hameed. (Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1990).
- Dasnawi, Abdul Qavi. “Azad Vadi-e-sahafat Me”. *Aiwan-e-Urdu: Maulana Abul Kalam Azad Number*. (December, 1988).
- Farooqi, Naimur Rahman. *Mughal-Ottoman Relations: A Study of Political and Diplomatic Relations Between Mughal India and the Ottoman Empire 1556-1748*. (Delhi, India: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1989).

- Henderson Douglas, Ian. *Abul Kalam Azad, An Intellectual and Religious Biography*. ed. Gail Minault-Christian W. Troll. (Delhi: Oxford University Press, 1993).
- Kardaş, Zekai. "Ebu'l Kelam Azad ve El-Hilal Gazetesi Çerçevesinde Türkiye ve Türkler". Doktora Tezi. İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Kumar, Ravindra. "Maulana Azad: A Journalist and an Editor". *Azad Academy Journal*. (Lucknow: 2012).
- Qureshi, M. Naeem. *Pan-Islam In British India*. (England: Oxford University Press, 2009).
- Qutbullah, Janab. *Maulana Azad Ka Nazariya Sahafat*. (Lucknow: Uttar Pradesh Urdu Academy, 1988).
- Ram, Malik. *Kuch Abul Kalam Azad ke Bare Mein*. (New Delhi: Maktaba Jamia, 1989).
- Sabri, Imdad. *Imam-ul-Hind Maulana Azad*. (Karachi: Maktaba Rashidiyia, 1986).

## Arap Edebiyatı Tarihçilerinin Eserlerinde “Edebiyat Tarihi” Kavramı: Kavramın Algılanışının Sınırları ve Dönüşümleri Üzerine\*

### The Concept of the History of Literature in the Works of Arab Literary Historians: On the Limits and Transformations of the Concept's Perception

İsmail ARAZ<sup>1</sup> , Cangül ARAZ<sup>1</sup> 



\* Çevirisi yapılan bu çalışmanın künyesi şu şekildedir: Hâlid b. Âyiş el-Hâfi, “Mefhûmu Târihi'l- edeb fi müdevveneti müerrihi'l- edebî'l- Arabî huğüdü'l- va'yi bi'l- mefhûm ve tahavvülâtuh”, *Mecelletü'l- Âdâb Câmîatü el- Melik Suûd* 28/2 (2016), 109-136.

<sup>1</sup>Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: İ.A. 0000-0002-3482-0483;  
C.A. 0000-0002-7402-8503

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
İsmail Araz (Arş. Gör.),

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
E-posta: ismail.araz@marmara.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 02.01.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
18.01.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
03.02.2023

**Kabul/Accepted:** 15.02.2023

**Atf/Citation:** Araz, İsmail ve Araz, Cangül. “Arap Edebiyatı Tarihçilerinin Eserlerinde “Edebiyat Tarihi” Kavramı: Kavramın Algılanışının Sınırları ve Dönüşümleri Üzerine.” *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 485-513. <https://doi.org/10.26650/jos.1228550>

#### Öz

*Edebiyat tarihi*, kapsamı itibarıyla problemlili bir kavram kabul edilmektedir. Edebiyat araştırmalarında nispeten yeni olmasına rağmen kavram, sadece Araplarda değil Batılarda da terminolojik isimlendirmesinden, konusundan ya da kendisiyle ilintili yöntemlerden ötürü bazı problemleri gündeme getirmiştir. Bilişsel serüveninde birtakım aşamalardan geçen edebiyat tarihi; çeşitli imgeleme düzeylerini, bu düzeylerin fonksiyonunu ve terminolojik açıdan farklılığını yansıtan kavramsal dönüşümler yaşamıştır. Bütün bu dönüşümler, her biri bir diğerinin asıl bileşenlerinden olan tarihin edebiyatla ilişkisini anlamaya dönüktür. Böylece isim tamlamasıyla *edebiyat tarihinin*, sıfat tamlamasıyla da *edebiyat tarihçiliğinin* birbirinden ayrılan farklı delaletleri oluşmuştur. Bu süreçlerin tümü Arap kültür dünyası, edebiyat tarihiyle tanışmadan önce gerçekleşmiştir. Bu açıklamalardan hareketle bu çalışma, söz konusu kavramın algılanışının sınırlarını, isim tamlaması (edebiyat tarihi) ile sıfat tamlaması (edebiyat tarihçiliği) formlarında Arap edebiyatı tarihçilerinin eserlerinde yaşadığı dönüşümleri ortaya çıkarmayı, Batı kültüründen Arap dünyasına nasıl intikal ettiğini izah etmeyi, Arap edebiyatı tarihçilerinin bu kavramı nasıl alımladıklarını, Arap ilim sahasına nasıl dâhil ettiklerini ve son olarak söz konusu tarihçilerin Arap merkezli bir perspektifle kavramı anlama boyutlarını açıklamayı amaçlamaktadır. Bunun yanında çalışma, belirleyici yönlerinden hareketle kavramın algılanışının Arap edebiyatı tarihi yazıcılığına yansımalarını ve ilk kullandığı alanlardaki kavramsal delaletlerini de açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Bu durum ise söz konusu kavramın Batılardaki ve Arap edebiyatı tarihine dair eser veren müsteşriklerin eserlerindeki köklerinin izini sürmeyi, bunların kavramı nasıl anladıklarını ortaya koymayı, sonrasında da Arap edebiyatı tarihçilerinin eserlerinde kavramın nasıl işlendiğinin araştırılmasını gerektirmiştir. Nitekim bu eserler, çoğunluğu 20. yüzyılın ilk yıllarında kaleme alınan oldukça zengin eserlerdir. Ayrıca meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için Arapların kavramla nasıl ve ne zaman tanıştıkları, Arap edebiyatına hangi kanallardan girdiği, hangi alanlarda ortaya çıktığı ve Araplara hangi formda ulaştığı gibi hususların da izahı gerekli olmuştur. Son olarak bu

çalışma, Arap edebiyatı tarihçilerinin, kavramı kendilerine ulaştıkları formda mı kullandıklarını yoksa ret mi ettiklerini ya da güzel veya kötü fark etmeksizin başka bir forma dönüştürüp dönüştürmediklerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kavram, Farkındalık, Edebiyat Tarihi, Edebiyat Tarihçiliği, Literatür, Arap Edebiyatı Tarihçileri

#### ABSTRACT

The concept of the history of literature is regarded as problematic. Despite being a relatively modern concept in literary studies not only among Arabs but also in the West, this concept evokes a number of problematic issues that have manifested regarding the terms that are used to designate it, as well as its subject and methodologies. While being developed, the concept of the history of literature has passed through several stages and conceptual changes that testify to the different levels of conceptualization, applications, and variations in the terms used to designate it. All these were based on an understanding of the relation between history and literature that necessitates each one to be an essential component of the other. As a result, the terms of history of literature with its *'ithafa* construct and of literary history with its descriptive construct have assumed meanings that differ from one another in many ways. All these developments took place before the concept was introduced into modern Arab literary culture. This paper aims to explore the limitations of awareness surrounding this concept and its developments in both its *'ithafa* construct as the history of literature as well as its descriptive construct as literary history in the works of historians of Arabic literature by discovering the ways in which this concept entered modern Arab culture and how the historians of Arabic literature received it, as well as how they incorporated it in the context of specialized discussions on Arabic. In addition, this paper will highlight the lack of awareness that historians of Arabic Literature had regarding the form this concept had from the Western perspective. The paper also deals with the repercussions their lack of awareness had on the methods that were used to chronicle Arabic literature based on exploring the concept's characteristics and the explications of its conceptual semantics as occurred in its original environment. This calls for tracing its origin in the Western and Orientalist studies that chronicled Arabic literature and attempting to discover how they understood the concept. Next this article will trace this concept in the very large, rich, wide, and diverse body of data on modern Arab works, of which a large portion had materialized during the first decade of the 20<sup>th</sup> century. Moreover, the paper aims to investigate the ways in which Arab students of literature had been introduced to the concept, as well as the time period, channels, environments, and forms in which the concept had first been introduced and whether Arabs had used, rejected, or altered the concept, for better or for worse.

**Keywords:** Concept, Awareness, History of Literature, Literary History, Historians of Arabic Literature

## Giriş<sup>1</sup>

Kavramların tespit edilerek kodifiye edilmesi, net bir şekilde izah edilmesi ve delalet sınırlarının açıklanması, çalışmaların doğru bir seyir takip edebilmesi için büyük öneme sahip temel hususlardan kabul edilir. Nitekim kavramların berrak olmaması, düşüncenin yerli yerinde olmasına engel olan büyük bir tehlikedir.<sup>2</sup> Bu bağlamda *edebiyat tarihi* kavramı, problemli bir kavram kabul edilir. Olabildiğince geniş bir alana sahip olması sebebiyle üzerinde çalışmak, kesinlikle kolay değildir. Dolayısıyla niteliği ne olursa olsun herhangi bir akademik araştırmannın, kavramın sınırlarını bütünüyle kapsamaması zordur. Bununla beraber bir yönünü ele almanın, araştırmacıyı sınırlı sonuçlara ulaştırması muhtemeldir.<sup>3</sup> Bu çerçevede edebiyat incelemelerinde yeni olmasına rağmen sadece Araplarda değil, aynı zamanda Batılılarda da *edebiyat tarihi* kavramı; isimlendirmesinden, konusundan ya da kendisiyle ilintili yöntemlerden hareketle birçok problemi gündeme getirmiştir.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle bu çalışmanın, söz konusu kavramın belirtilen bütün problemlerine değinme iddiası taşımadığı hatırlanmalıdır. Çalışma, sadece kavramın algılanışının sınırlarını izah etmeyi, Arap edebiyatı tarihçilerinin eserlerinde isim tamlaması (تاريخ الأدب/ edebiyat tarihi/histoire de la littérature/history of literature) ile sıfat tamlaması (التاريخ الأدبي/ edebiyat tarihçiliği/histoire littéraire/literary history) kalıplarında geçirdiği dönüşümleri ortaya çıkarmayı, Batı dünyasından Arap dünyasına nasıl intikal ettiğini, Arap edebiyatı tarihçilerinin kavramı nasıl alımladıklarını, Arap ilim dünyasına nasıl dâhil ettiklerini ve son olarak da söz konusu araştırmacıların perspektifinden kavramın mahiyetinin ne kadar anlaşıldığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bunun yanında çalışma, ilk kullanıldığı çevredeki belirleyici yönlerinden hareketle kavramın algılanışının Arap edebiyatı tarihi yazıcılığına yansımalarını açığa çıkarma amacı taşımaktadır. Bu bağlamda çalışmada “*Edebiyat tarihi bir ya da daha fazla delalete sahip bir kavram mıdır yoksa aynı delalete sahip iki farklı kavram mıdır?*” sorusunun cevabı aranacaktır.

Mezkûr açıklamalardan hareketle çalışmada öncelikle kavramın Batılılardaki ve Arap edebiyatı tarihine dair eser veren müsteşriklerdeki izleri araştırılacak ve söz konusu araştırmacılar ile müsteşriklerin kavramı nasıl anladıkları serimlenmeye çalışılacaktır. Daha sonra kavramın Arap edebiyatı tarihçilerinin eserlerindeki izi sürülerek burada nasıl kullanıldığı incelenecektir. Nitekim kahir ekseriyeti 20. yüzyılın ilk yıllarında kaleme alınan söz konusu eserler, oldukça

1 Bu çalışma, Kral Suûd Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Merkezi'nin desteğiyle yayımlanmıştır.

2 Abdullah el-Urevî, *Mefhûmü 'l-İdiyûlucyâ*, (Beirut: Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1980), 127.

3 Ahmed Bû Hasan, *el-Arab ve târîhü 'l-edeb: numûzec kitâbi 'l-Egânî*, (Kazablanka: Dâru Toubkal li'n-Neşr, 2003), giriş kısmı.



çeşitli ve zengindir.<sup>4</sup> Buna ek olarak Arapların kavramla nasıl ve ne zaman tanıştıkları, kavramın hangi kanallar aracılığıyla Arap edebiyatına intikal ettiği, ilk olarak hangi alanlarda ortaya çıktığı, hangi formda Arap dünyasına ulaştığı da izah edilecektir. Bütün bunlar aktarıldıktan sonra çalışmada ulaşılan belli başlı sonuçlar üzerinde durulacaktır.

## 1. İlk Ortaya Çıktığı Çevrede “Edebiyat Tarihi” Kavramı

*Edebiyat tarihi* kavramı, Nahda hareketi olarak bilinen dönemden önce Araplar tarafından bilinmemekteydi. Kavramı ele alan Arap edebiyatı tarihçilerinin neredeyse hepsi, onun Arap edebiyatına sonradan girdiği konusunda görüş birliği içerisindedir. Ayrıca kavram, sadece Arap kültüründe değil, Batı kültüründe de yenidir. Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye* isimli eserinin ön sözünün başında kavramın Arap edebiyatına girişine ve yeni oluşuna atıfta bulunarak şöyle der: “Edebiyat tarihi, Rönesans hareketinden önce Avrupalılar tarafından henüz bilinmemekteydi... Araplar ise yaygın kanaate göre günümüzde tarih kelimesinin kastedilen anlamıyla dillerinin tarihine dair eser vermemişlerdir. Müsteşriklerden önce modern usule uygun olarak Arap dili tarihine dair hiç kimse eser telifine girişmemiştir.”<sup>5</sup>

Bu alanda eser kaleme alanların çoğu, Zeydân’ın dikkat çektiği görüşe atıf yapar. Buna göre Arap edebiyatı tarihçileri, edebiyat tarihi noktasında modern yazım usulünü Batılıların ortaya çıkardığı kanaatine varmışlardır. Örneğin Zeyyât, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî* isimli eserinin dipnotunda bu meseleye şu cümleleriyle vurgu yapar: “-Günümüzde bilinen anlamıyla- edebiyat tarihi, İtalyanların 18. yüzyılda ortaya çıkardıkları modern bir disiplindir. Batı dünyasıyla yoğun bir şekilde iletişime geçene değin bu disiplin, Doğu dünyasında bilinmemekteydi.”<sup>6</sup>

4 Arap edebiyatı tarihçilerinin bütün eserlerine -kapsamlı bir şekilde- vâkıf olmak mümkün değildir. Hüseyin el-Vâd’ın *Fi Târîhi'l-edebe: mefâhîm ve menâhic* isimli eserinin giriş bölümünde belirttiği üzere bu konuda kaleme alınan eserler, “tümünün aktarılmasını zorlaştıran bir kesrete ulaşmıştır.” (Hüseyin el-Vâd, *Fi Târîhi'l-edebe*, 7). el-Vâd’ın, adı geçen eserini kaleme aldığı dönemde alandaki eserlerin söz konusu kesrete ulaştığı göz önünde bulundurulduğunda günümüzde alanla ilgili eserlerin kat kat daha fazla olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu çalışmada alanda öncü kitaplara değinmekle yetinilecektir. Örnek babından ifade etmek gerekirse bu alanda yazılmış kitaplardan bazıları şu şekilde sıralanabilir: Muhammed Bek Diyâb, *Târîhu edebi'l-lugati'l-Arabiyye*; Hasan Tevfik el-'Adl, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*; Hifnî Bek Nâsîf, *Târîhü'l-edebe ev hayâti'l-lugati'l-Arabiyye*; Lüvis Şeyho, *Târîhü'l-âdâb el-Arabiyye*; Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*; Mustafa Sâdik er-Râfîi, *Târîhu âdâbi'l-Arab*; Ahmed el-İskenderî - Mustafa 'Înânî, *el-Vasîf fi'l-edebi'l-Arabî ve târihihi*; Tâhâ Hüseyin, *Fi'l-Edebi'l-Câhilî*; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*; Şevkî Dayf, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-Arabî*; Ömer Ferrûh, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*.

Mezkûr çalışmaların değerlendirilmesini esas alan ya da konu eksenli telif edilen eserler ise azdır. Bu çalışmalardan bazıları şu şekilde sıralanabilir: Şukrî Faysal, *Menâhicü'l-dirâseti'l-edebiyye: arz ve nakd ve tahlîl*; Muhammed Abdüsselâm eş-Şâzîlî, *el-Üsûsü'n-nazariyye fi menâhici'l-bahsi'l-edebi'l-Arabî el-hadîs*. Aslında bu çalışma 1972 yılında *el-İtticâhü'l-ilmî fi menâhici târihi'l-edebi'l-hadîs hattâ nihâyeti'l-harbi'l-âlemiyye es-sâniye* adıyla Kahire Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak sunulmuştur. 1989 yılında ise adı geçen başlıklı kitap olarak yayımlanmıştır; Hüseyin el-Vâd, *Fi Târîhi'l-edebe: mefâhîm ve menâhic*; Saîd 'Allûş, *Mükevvinâti târihi'l-edebi'l-hadîs (Mükevvinâti'l-edebi'l-mukâren fi'l-âlemi'l-Arabî* isimli kitabın bir bölümüdür); Ahmed Bû Hasan, *el-Arab ve târihi'l-edebe*. Aslında bu kitap, sempozyum ve çalıştaylarda aralıklarla yayımlanan makalelerden oluşur. (bk: Menşûrât Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-'Ulûm el-İnsâniyye bi-Câmiati Muhammed el-Hâmis); Ahmed es-Semâvî, *Makâlât fi'l-târîhi'l-edebi* (tercüme); Adnân Ubeyd el-Alî, *el-Edebü'l-Arabî beyne'd-delâle ve'l-târîh*; Hasan et-Tâlib, *Mefhûmü'l-târîhi'l-edebi*.

5 Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, haz. Şevkî Dayf, (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1957), 1:7.

6 Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*, (Kahire: Nahdatü Mısır, t.y.), 25. Bs., dipnot 4.

Edebiyat tarihi alanındaki -ilmî/akademik- deneyimi ele alıp değerlendiren ilk kişilerden biri olan Hüseyin el-Vâd ise, alanında öncü kabul edilen *Fî Târîhi 'l-edebe: mefâhîm ve menâhic* isimli eserinde *hadîs* (حديث/modern) ve *cedîd* (جديد/yeni) kelimelerini, *edebiyat tarihi* kavramına birkaç kez sıfat olarak kullanır. Bu kullanımlardan bir tanesi el-Vâd'ın şu açıklamasında kendine yer bulur: “Rönesans sürecinde Avrupa’da ortaya çıkan ve Arap düşünce dünyasına dâhil olan bu cedîd (yeni) disiplin, içerdiği kavramın tam olarak tespitine ve hangi amaca hizmet ettiğinin belirlenmesine aşırı ihtiyaç duymaktadır.”<sup>7</sup>

Arapça kökenli olmamasından hareketle burada öncelikle kavramın Batılılardaki özellikle Avrupa’daki asıl kaynağındaki hakikati ve delaleti anlaşılmalı çalışılacaktır. Bu çerçevede “*Kavram ne zaman ortaya çıkmıştır? Kendisiyle ne kastedilmektedir?*” soruları üzerinde durulacaktır.

## [2. “Edebiyat Tarihi” Kavramının Ortaya Çıkışı]<sup>8</sup>

Kaynaklar, *edebiyat tarihi* kavramının özellikle Avrupalıların buluşu olduğu üzerinde durur. Ancak -her ne kadar nispeten yeni olsa da- terminolojik anlamda ne zaman kavramlaştığı net bir şekilde tespit edilememiştir. Aynı şekilde tam anlamıyla ilk olarak hangi Avrupa ülkesinde ortaya çıktığı da bilinmemektedir. Nitekim Almanya, Fransa, İtalya ve Avusturya gibi bazı Avrupa devletleri kavramı sahiplenmeye çalışmıştır. Zeyyât ise mezkûr ifadelerinde kavramın, 18. yüzyılda İtalyanlar tarafından bulunduğunu belirtmiştir. Zeyyât, 15. yüzyılın başlarında İtalyanların, modern tarih anlayışına ilk ulaşanlar olduğuna dahi atıf yapmıştır. Ancak onun dışındaki Arap edebiyatı tarihçilerinden, İtalyanların *edebiyat tarihi* kavramını ilk bulan kişiler olduğuna özel olarak dikkat çeken kimse olmamıştır. Ayrıca o, aktardığı bu bilginin kaynağını vermemiştir. Hâlbuki kaynakların çoğu bu bilginin aksine genel olarak Avrupalılara; özel olarak ise sadece Fransız ve Almanlara işaret etmiştir. Bununla beraber Hasan et-Tâlib’in, Kanadalı Clément Moisan’a ait tercüme ettiği “*Ma 'l-târîhü 'l-edebe?*” [*Edebiyat Tarihçiliği Nedir?*]

7 Hüseyin el-Vâd, *Fî Târîhi 'l-edebe: mefâhîm ve menâhic*, (Lübnan: el-Müessetü 'l-Arabiyye li 't-Tevzî' ve 'n-Neşr, 1993), 101; *edebiyat tarihi* kavramının modern olduğuna ve Batı tarafından bulunduğuna birçok araştırmacı dikkat çeker. Bunlardan biri olan Hifnî Nâsîf, konuyla ilgili şu açıklamayı yapar: “Avrupa (Frenk) araştırmacılarından birçok kişi, kendi dillerinde edebiyata dair müstakil olarak tarih eksenli eserler vermiştir. Bazıları da müstakil olarak Arap edebiyatı tarihine dair eserler telif etmiştir.” (*Târîhü 'l-edebe ev hayâti 'l-luga*, 4); Adnân Ubeyd de *el-Edebü 'l-Arabî beyne 'd-delâle ve 'l-târîh* isimli eserinde (59) şöyle der: “Edebiyat tarihi, Doğu’da yeni bir ilimdir. Âlimlerimiz, daha önce bu alanda çalışma yapmamıştır.”; Ahmed es-Semâvî ise Batılı yazarlara ait birkaç makalenin çevirisine yer verdiği *Makâlât fî 'l-târîhi 'l-edebe* isimli eserinde şöyle der: “Sonradan ortaya çıkan ve mahza Batı menşeli olduğunu hepimizin kabul ettiği bu ilim...” (8); Hasan et-Tâlib de *Mefhûmü 'l-târîhi 'l-edebe: mecâlâti 'l-tevessü' ve âfâki 'l-tecdid* (Dâru Ebî Rahrâk li 't-Tibâ'a ve 'n-Neşr, Ribât: 2008, 15) isimli eserinde şu ifadeleri kullanır: “Edebiyat tarihi kavramının Batı dünyasında yeni olduğu, Arap dünyasında ise Batı’ya kıyasla çok daha yeni olduğu bir gerçektir.”

Bu meselede dikkatleri çeken husus söz konusu kavramın, Arapça eserlerin birçoğunda ve Arap üniversitelerinin Arap dili bölümlerindeki ders notlarında *eski (kadîm)* ile nitelendirilmesidir. Bu nitelendirilmesidir. Bu nitelendirilme, alanda yeni olmasına rağmen tanımı modern öncesi döneme götürür. Bunun da ötesinde bu disiplin, çoğu zaman bir edebiyat tarihi olarak değil de sadece edebiyat olarak işlenir. Muhtemelen *tarih* kelimesi, bu hususta araştırmacıları söz konusu sıfatı kullanmaya teşvik etmiştir.

8 Başlık, pasajların daha iyi anlaşılması amacıyla tarafımızdan eklenmiştir. (çev.)

isimli kıymetli eserinde uygulama düzeyinde Fransız edebiyat tarihine ve Fransız tarihçiler Étienne Pasquier (1529-1615) ile Claude Fauchet'e (1523-1603) değindiği bağlamda Zeyyat'ın görüşünü desteklemesi muhtemel bir atfı mevcuttur. Burada müellif, ismi geçen iki tarihçinin İtalya'ya yolculuk ettiklerini, oradaki bilgilerle tanıştıklarını ve onların tarihi belgelemedeki titiz metotlarına uyum sağladıklarını aktarır.<sup>9</sup>

### 3. Edebiyat Tarihinin Başlangıcı

Kaynakların aktardığına göre *edebiyat tarihi* isimlendirmesi, gerçek anlamda ilk kez 19. yüzyılın başlangıcında, 1808 yılında kurulan Fransız Edebiyatı Fakültesi'ndeki bir eğitim ortamında kullanılmıştır. Böylece *edebiyat tarihi* ismini taşıyan eserler, söz konusu fakültenin müfredatından biri hâline gelir.<sup>10</sup> Bununla beraber adı geçen isimlendirmeden önce kavramın bazı eserlerde farklı isimlerle gelişim aşamaları geçirmiş olması olağandır. Birçok disiplinde pratik uygulamanın terminolojik boyuttan önce geldiği hatırlanmalıdır. Bunun bir örneği de Arap edebiyatı alanında mevcuttur.

Clément Moisan'ın -edebiyat tarihinin gelişimini dönemlere ayırırken- ansiklopedik eğilim olarak tarif ettiği evre, -Avrupa'da- 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar ön plandaydı. Bu evre, biyografik ve bibliyografik olmak üzere iki yönlüydü. Bilgileri ve ilimleri sonraki nesiller için engin bir ilim deryası mesabesinde olacak eserlerde derlemeye çalışan ansiklopedik bir karaktere sahipti. Aynı zamanda bu evre; şahıs isimlerine (indeks), kitaplara (fihrist/bibliyografya) ve olaylara önem vermiştir. Gerçekleştirilen çalışmalara ve müelliflere kronolojik olarak temas etmeksizin biyografi ile bibliyografyayı birbirine karıştırmıştır. Bu evrenin temel misyonu, kendisini önemsemeyen bir toplumda edebiyatçıyı yüceltmek ve ona değer atfetmekti. Kütüphane, ansiklopedi ve fihrist gibi birbirinden farklı isimler taşımıştır. Sonraları bu çalışmalar, cumhuriyetü'l-âdâb (mektuplar cumhuriyeti/republic of letters), muktetafât (gazete derlemeleri) ve es-suhufu'l-edebiyye (edebiyat gazeteleri) olarak isimlendirilecek şekilde peyderpey ilerleme kaydetmeye başlamıştır. Böylece biyografik yöne odaklanmak yerine üretime, yani metinler ve metinleri okuma evresi olarak tarif edilen sürece yönelmiştir.<sup>11</sup> Bu çalışma ve uygulamalar, son olarak 19. yüzyılın başlarında *edebiyat tarihi* olarak isimlendirilecek hâle gelmiştir.

9 Clément Moisan, *Ma 'l-târîhü 'l-edebî?*, haz. Hasan et-Tâlib, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedid el-Müttehîde), 2010, 95.

10 Moisan, *Ma 'l-târîhü 'l-edebî?*, 119; bu tarihten önce Fransa'da 18. yüzyılın otuzlu yıllarında edebiyat tarihi ve edebiyat tarihçiliği adını taşıyan eserler ortaya çıkmıştır. Örneğin Jean Der San Mor, Saint Gociye ve André Dechesson gibi müelliflerin *Fransa Edebiyat Tarihi* ve *Fransız Edebiyatı Tarihciliği* başlıklarını taşıyan eserleri neşredilmiştir. Bk: Moisan, *Ma 'l-târîhü 'l-edebî?*, 115.

11 Moisan, *Ma 'l-târîhü 'l-edebî?*, 114-115; kitabı tercüme eden Hasan et-Tâlib, edebiyat tarihinin geçirdiği iki evreye işarette bulunur. Geleneksel olarak isimlendirdiği birinci evre, 16. yüzyılın ortalarından 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar uzanan bir zaman aralığına sahiptir. Bu evre, ansiklopedik karaktere sahip bir evre olarak da isimlendirilebilir. Buna karşın Moisan, söz konusu evrenin 18. yüzyılda durduğunu belirtir. Modern olarak tarif ettiği ikinci evre ise, 19. yüzyılın ilk çeyreğinden başlamak üzere 20. yüzyılın otuzlu yıllarına kadar devam eder. Bu evre ise, edebiyat tarihinde metodolojik evre olarak isimlendirilebilir (et-Tâlib, *Mefhûmü 'l-târîhi 'l-edebî*, 24).

#### 4. Batılılarda “Edebiyat Tarihi” Kavramı

Yukarıdaki bilgilerden hareketle bir isim tamlaması olarak *edebiyat tarihi* kavramının Batılılarda nasıl şekillendiği ortaya çıkmaktadır. Şu hâlde edebiyat tarihi; 19. yüzyılda aralarında edebiyatın da olduğu muhtelif ilim dallarını içine alacak şekilde Avrupa’daki hayata şamil olan ve çağın formasyonunu yansıtan aşamalı gelişimden etkilenmiştir. Böylece edebiyat çalışmalarının ortaya çıkışını sırasıyla tarihlendiren, kitapların ve müelliflerinin isimlerine önem veren, kronolojik sıralamayı dikkate alarak bu müelliflerin hayatlarından kesitler aktaran ve ortaya koydukları ürünlerden derlemelere yer veren bibliyografik ve biyografik çalışmaları tanımlamak için kullanılır olmuştur. Dolayısıyla tarif edildiği üzere edebiyat tarihi, muğlak bir düzene ama aynı zamanda herhangi bir kapalılığın bulunmadığı bir sistematiğe sahiptir. Bileşenlerinin az bir kısmı genel tarihten, tarih boyunca yapılmış çalışmalardan ve bu çalışmaların temel unsurlarının bir araya getirilmesinden ibarettir. Sırasıyla çalışmaların ortaya çıkış evresini, doruk evresini, son olarak da çöküş ve yok oluş evrelerini inceler. Bütün bu evreleri incelerken didaktik ve eğitici bir misyon üstlenir.<sup>12</sup>

Mezkûr evrelerden sonra 19. yüzyılın başlarından itibaren *edebiyat tarihi*, kavramsal bir dönüşüme tanıklık etmeye başlar.<sup>13</sup> Böylece Batıların çoğu, isim tamlaması hâlindeki edebiyat tarihi ile sıfat tamlaması formundaki edebiyat tarihçiliğini birbirinden ayırır hâle gelir. Bu iki kavramdan her birisi, birçok yönden diğerinden farklılık arz eden delaletlere sahiptir. Bununla birlikte bazı Batılı araştırmacılar, birinci kavramı geleneksel, ikincisini ise modern olarak niteler.

Clément Moisan’a göre söz konusu iki kavram arasındaki ilk terminolojik ayırım, muhtemelen 1844 yılında Fransız eleştirmen Nisard Désiré (1806-1888) tarafından gerçekleştirilir. Nitekim Nisard, konuyla ilgili şu ifadeleri kullanır: “Bir ulusun edebiyat tarihçiliği ile edebiyat tarihini dikkatli bir şekilde birbirinden ayırt etmeliyiz.”<sup>14</sup> Daha sonra o, her iki kavramla ne kastettiğini açıklamaya koyulur. Ona göre edebiyat tarihçiliği bizzat ulusla, ulusun ana diliyle beraber neşet eder. Dolayısıyla bu ulusun diliyle yazılan bütün ürünlere şamil olmalıdır. Kalem oynatan herkes hakkında okunan ve yazılan her şeyi kayıt altına alan bir tür ayrıntılı envanter ve yazman olmalıdır. Bu türden bir envanterin karakteristik özelliği ise hiç kimseyi göz ardı etmemesidir. Edebiyat tarihçiliğinin bu özelliğine karşın Nisard’a göre edebiyat tarihinde durum tamamıyla bundan farklıdır. Nitekim edebiyat tarihinde kendisiyle başlatılan ve son bulan belirli dönemler vardır. Ayrıca bu alanda net bir şekilde sınırları belli bir konu belirleme imkânı da mevcuttur.<sup>15</sup>

Yukarıda aktarılan ayırımı eskiliğine rağmen yabancı kaynakların kahir ekseriyeti, edebiyat tarihinin manevi babasının, (ana hatlarıyla) iki kavramı birbirinden ayıran Gustave

12 Moisan, *Ma’-târîhü’l-’edeбі?*, 237.

13 Muhammed Güneymî Hilâl, edebiyat tarihi noktasındaki kavramsal dönüşümün gerçekleşmesinde 18. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan Romantizm akımının büyük katkısı olduğu kanaatindedir. Bk: Muhammed Güneymî Hilâl, *el-Edebü’l-Mukâren*, (Beirut: Dâru’l-Avde, 1983), 3. Bs., 24 ve 42; Hasan et-Tâlib de romantizmi, edebiyat tarihçiliğinin gerçek anlamda doğuşunun miladı olarak görür. Bk: Moisan, *Ma’-târîhü’l-’edeбі?*, 150; daha önce Brockelmann’ın *Târîhü’l-’edeбі’l-Arabî* isimli eserinin girişinde bu meseleye atf yapılmıştı.

14 Moisan, *Ma’-târîhü’l-’edeбі?*, 160.

15 Moisan, *Ma’-târîhü’l-’edeбі?*, 135 ve 136.

Lanson (1857-1934) olduğu hususunda neredeyse hemfikirdir.<sup>16</sup> Bu ayrımla birlikte edebiyat tarihinin, metodolojik evre olarak isimlendirilebilecek aşaması başlar. Kavramın geçirdiği bu dönüşüm, Lanson'un 1904 yılında kaleme aldığı ve Muhammed Mendür tarafından 1948 yılında Arapçaya tercüme edilen meşhur *Menhecü 't-târîhi 'l-edebî [Edebiyat Tarihçiliği Metodu]* isimli makalesinden sonra gerçekleşir. Buna göre Lanson, edebiyat tarihçiliğinin, daha önce kullanılan ansiklopedik anlamı haiz edebiyat tarihi yerine kullanılması gerektiği kanaatindedir. O, konuyla ilgili şöyle der: "Fransız edebiyat tarihinin yanı sıra bunun hakkında da yazabiliriz. Diğer bir anlatımla yeterli bilgiye sahip olduğumuz edebî üretim hakkında, yani eksik kaldığımız Fransa'nın edebiyat tarihçiliği hakkında da yazabiliriz. Bununla kastettiğim şey, bir ulusun edebî hayatının portresidir, kültürel tarihidir, tam anlamıyla okuyan ancak unutulmuş kitlenin faaliyetidir. Aynı şekilde yazılar kaleme alan ünlü kişileri de kastediyorum."<sup>17</sup> Bu ifadelerle göre Lanson'un nazarında edebiyat tarihçiliği; belgelerle, el yazmalarıyla ve bunların tahkikiyle, edebî metinlerin anlaşılmasıyla, bunların türlere, ekollere ve akımlara göre derlenmesiyle, üretimin hangi koşullarda ve bağlamlarda gerçekleştiğini anlamakla, okur kitleleriyle, biçimsel estetik ve zevkle, edebî çalışmaların ilgili şehrin ve medeniyetin kültürel ve ahlaki hayatı arasındaki bağlantısıyla ilgilenen geniş bir alandır.<sup>18</sup>

İlerleyen zamanlarda Batıların konuyla ilgili kaleme aldıkları eserlerin çoğunda iki kavram arasındaki ayrıma temas edilmeye başlanır. Nispeten yeni sayılabilecek bu temaslardan bir tanesi de Alman müsteşrik Carl Brockelmann'ın (1868-1956) Abdülhalîm en-Neccâr tarafından Arapçaya tercüme edilen *Târîhü 'l-edebî 'l-Arabî* isimli meşhur (*GAL*) eserinin ön sözünde yer alan oldukça değerli açıklamasıdır. Bu açıklamasında Brockelmann, Romantizm akımının etkisiyle Almanya'da gelişen edebiyatla birlikte *edebiyat tarihi* kavramının *edebiyat tarihçiliği* kavramına dönüşmesinin devamlı surette ilerleme kaydettiğine işarette bulunarak iki kavramı birbirinden ayırır. Bununla yetinmeyen Brockelmann, söz konusu eserindeki araştırmalarının aslında edebiyat tarihçiliği değil de edebiyat tarihi olduğuna sarahaten değinir. Bu açıklamaya göre bir araştırmacı olarak kendisi, edebiyat tarihçiliği eksenli bir araştırma için biyografi ve kitap fihristleri gibi gerekli materyalleri hazırlamakla yetinmelidir. Aynı şekilde gelecekte Arap edebiyat hayatının iç yüzünü tanımayla dönük yolu kolaylaştırmalıdır.

Brockelmann, Arap dilbiliminin hâlihazırdaki durumunun edebiyat alanında modern anlamıyla bir Arap edebiyatı tarihi yazmaya elverişli olmadığı görüşündedir. Söz konusu ön sözde bu meseleye şu ifadelerle not düşer: "Öyleyse bu türden bir çalışma, edebiyat tarihçiliği

16 et-Tâlib, *Mefhûmü 't-târîhi 'l-edebî*, 126.

17 Ahmed es-Semâvî, *Makâlât fi 't-târîhi 'l-edebî*, (Safakes: Matbaatü et-Tesfirî'l-Fennî, 2003), 42.

18 Moisan, *Ma 't-târîhü 'l-edebî?*, 67; es-Semâvî, *Makâlât fi 't-târîhi 'l-edebî*, 42; et-Tâlib, *Mefhûmü 't-târîhi 'l-edebî*, 24.

olmalıdır; Brunetière ve Nisard'ın kastettikleri anlamda bir edebiyat tarihi değil.<sup>19</sup> Görünen o ki Brockelmann, edebiyat tarihi kapsamında yaptığı çalışmalarda benimsediği yöntemden farklılık arz eden bir yöntemle edebiyat olgusuna yaklaşan ve *edebiyat tarihçiliği* olarak isimlendirilen yeni bir disiplinden farklı bir disiplinle uğraştığının tam anlamıyla farkındaydı.

Gerçek şu ki Arap edebiyatı tarihiyle ilgili çalışmalar yapan müsteşriklerin hepsinin söz konusu iki kavramın isimlendirilmesi noktasında Brockelmann'da karşımıza çıkan türden bir anlayış ve ayırım ortaya koydukları söylenemez. Örneğin Tâhâ Hüseyin'in üstadı İtalyan müsteşrik Carlo Nallino (1872-1938), *Târîhü 'l-âdâbi 'l-Arabiyye* (1970) isimli eserinde edebiyat tarihini tanımlamak isterken edebiyatın özel ve genel anlamlarını birbirinden ayırır. Daha sonra çalışmanın ilerleyen satırlarında aktaracağımız Hifnî Bek Nâsîf'in tanımıyla iktifa eder. Fransız müsteşrik Blachère (1900-1983) ise İbrâhîm el-Keylânî tarafından Arapçaya tercüme edilen *Târîhü 'l-edebi 'l-Arabî* (1973) isimli eserinde aslında edebiyat tarihi tanımını üzerinde durmaz. Bilakis Arap edebiyatını tarihlendirmede benimseyeceği yöntemi gerekçelendirmeye gider. -Fransız edebiyatçı- Gérard Genette de konuyla ilgili şöyle der: “Her şeyden önce var olan, varsayılan ve de kendisine *edebiyat tarihçiliği* ya da *edebiyat tarihi* şeklinde tek bir isim verdiğimizde çoğu zaman birbiriyle karıştırdığımız uzmanlık alanlarının kahir ekseriyeti birbirinden ayrıştırılmalıdır.”<sup>20</sup> Bu bağlamda o, edebiyat tarihinin ortaöğretim düzeyinde uygulanan şeklinin bir yana bırakılması gerektiği kanaatindedir. Buna karşın tamamen elde edilen ikinci tür, Lanson'un kendisine davet ettiği edebiyat tarihçiliğinin çalışma sahasıdır. Genette buna edebiyat tarihi değil de edebiyat tarihçiliği ismini önerir. Bu disiplinin araştırma sahası edebî olayları tetikleyen koşullar, şartlar ve toplumsal iz düşümlerin tarihiyle ilintilidir.<sup>21</sup> Bu ayırım, Jacques Cellard'ın şu açıklamasında ön plana çıkar: “Yazarların bize önerdiği şeylerin edebiyat tarihçiliğiyle hiçbir ilintisinin olmadığını söyleyebiliriz. Aynı şekilde bunlar, edebiyat tarihiyle de ilgili değildir.”<sup>22</sup> Söz konusu ayırım, Laurent Milhaud'un şu sözünde daha detaylı aktarılır: “Edebiyat tarihçiliğinin genetik tohumlarını belirleme meselesini kökten çözme hedefinde bize düşen, edebiyat tarihçiliği ile edebiyat tarihinin misyonunu birbirinden ayırmaktır. Edebiyat tarihçiliği, her ne kadar edebî metinler, bu metinlerin mevcut ve yok olmuş bağlamlarıyla ilgileniyor olsa da edebiyat tarihi, sadece edebiyat çalışmalarıyla ilgilenir, diğer bir ifadeyle edebî metinler ve bunlar arasındaki ilişkilerle ve yazarlarla ilgilenir.”<sup>23</sup>

Anne Maurel (آن مورال) de *en-Nakdü 'l-târîhî* isimli eserin “*Edebiyat Tarihçiliği mi yoksa Edebiyat Tarihi mi?*” başlıklı bölümünde yukarıda belirtilen ayırma benzer görüşler aktarır.

19 Carl Brockelmann, *Târîhü 'l-edebi 'l-Arabî*, haz. Abdülhalim en-Neccâr, (Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.), 1:7; Brockelmann'ın bu bakış açısından hareketle onun edebiyat tarihi ve edebiyat tarihçiliği kavramlarının anlamları hakkında engin bilgiye sahip olduğunu, Almanların bu kavramı kullanan ve geliştiren ilk Batılı araştırmacılardan olduklarını saptamak mümkündür. Ayrıca Romantizm akımının, edebiyat tarihinin yeni bir dönüştürme yaşamasına katkı sağlayan etken olduğu sonucuna da ulaşılabilir.

20 es-Semâvî, *Makâlât fi 'l-târîhi 'l-edebi*, 42.

21 es-Semâvî, *Makâlât fi 'l-târîhi 'l-edebi*, 42.

22 Moisan, *Ma 'l-târîhü 'l-edebi?*, 171.

23 et-Tâlib, *Mefhûmü 'l-târîhi 'l-edebi*, 22.



O, konuya dair şu açıklamayı yapar: “Edebiyat tarihçiliği ile edebiyat tarihi, çoğu zaman birbiriyle karıştırılır. Zira ikisine de tek ya da titiz olmayan bir isim verilir. Çünkü her ikisi de aynı konuyu, yani geçmiş tarihi ele alır. Buna rağmen aralarında tarif edilmesi gereken ilkesel farklılıklar mevcuttur. Öncelikle bilinmelidir ki edebiyat tarihi, geçmişin belleğidir. Sanat eserlerini unutulmaktan kurtarmakla, onları hatırlatmakla, korumakla ve düzenlemekle uğraşır. Edebiyat tarihçiliği ise bunun ötesine geçen bir misyona sahiptir. O, tarih çerçevesinde edebî hayatı anlamaya ve yorumlamaya çalışır. Sanat eserlerinin ortaya çıkışını analiz etmeye; bu eserleri tarihî, içtimai, siyasi ve kültürel sebepler silsilesine oturtmaya çalışır.”<sup>24</sup> Clément Moisan, bu ayrımın apaçık hâle geldiğine atıf yaparak şu ifadelerin altını çizer: “Edebiyat tarihçiliği, edebiyat tarihinden başka bir şeydir. Bu tespit net olduğuna göre bunun değerinin ortaya konulması da zorunlu olur.”<sup>25</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan Batılıların, özellikle de Avrupalıların *edebiyat tarihi* kavramını algılama boyutlarının yanında kavramın isim ve sıfat tamlaması formlarında kazandığı yeni anlamın ne kadar farkında oldukları anlaşılır. Lanson’un önerisinden sonra *edebiyat tarihi* kavramının sıfat tamlaması şeklindeki *edebiyat tarihçiliği* kavramına dönüşmesine tenkit, okuma, tahlil ve yorumlama gibi -ilmî- faaliyetler eşlik eder. Bunun yanında dergilerde, sempozyumlarda ve panellerde ön plana çıkan diyalektik ve tartışma türünden bir devinimi de beraberinde getirir. Şu hâlde mezkûr meselenin, Batılı araştırmacıların büyük ölçüde ilgisine mazhar olduğu ortaya çıkar. Bunun sonucunda Lanson’a nispet edilen edebiyat tarihçiliğine (Lansonist edebiyat tarihçiliğine) dair yeni dönüşümler de kendini gösterir.<sup>26</sup> Böylece kavram, yeni eleştiri disiplinine; ayrıca biçimcilik, yapısalcılık, alımlama teorisi ve çoğuldizge kuramı gibi modern dönem edebiyat teori ve yöntemlerine kıyasla geleneksel kabul edilmeye başlanır.<sup>27</sup>

Bütün bu akımlar, -konuya bakış açısı ve alternatif önerme hususunda aralarında farklılıklar olsa da- edebiyat tarihi ile edebiyat tarihçiliğine bir eleştiri yönelir. Muhtemelen Rus biçimciler, edebiyat tarihine eleştiri yönelten, onu ilkel tarihselcilik olarak tanımlayan ve dilsel estetik misyonundan hareketle edebiyata yaklaşımlarını yansıtan modern bir edebiyat tarihçiliği anlayışı için yeni esasların belirlenmesini savunan ilk kişilerdendirler.<sup>28</sup> Bunlar, edebiyatın gelişiminin incelenmesi, aynı şekilde edebiyat tarihçiliğinin de edebiyat çalışmalarının oluşumunu değil

24 es-Semâvî, *Makâlât fi ’l-târîhi ’l-edebî*, 135.

25 Moisan, *Ma ’l-târîhü ’l-edebî?*, 135.

26 Ahmed Bû Hasan’ın aktardığına göre, yeni dönüşümlerin ortaya çıktığı edebiyat tarihi konulu ilk uluslararası sempozyum, 1931 yılında Budapeşte’de gerçekleştirilmiştir (*Kitâbetü ’l-tevârih*, 145). Aynı şekilde Clément Moisan da yıllar öncesinden itibaren edebiyat tarihçiliğinin, Batı çevrelerinde yoğun bir şekilde dolaşımında olduğuna dikkat çekmiştir. Öyle ki kendisini farklı açılardan ele alan araştırma, tahlil, toplantı, panel, dergilerin özel sayıları ve süreli yayınlar gibi birçok ilmi faaliyetin konusu hâline gelmiştir. Hasan et-Tâlib ise kendisini ele alan birçok Arapça esere rağmen Arap ülkelerinde hiçbir üniversitenin ya da kurumun konu hakkında bir panel ya da toplantı tahsis etmemesini yadırganmıştır. Gerçekten de bu yadırganacak bir durumdur. Bk: Moisan, *Ma ’l-târîhü ’l-edebî?*, dipnot: 66.

27 Muhammed Miftâh – Ahmed Bû Hasan, *Kitâbetü ’l-tevârih*, (Ribat: Menşûrât Külliyyeti’l-Âdâb ve ’l-’Ulûmi’l-İnsâniyye), 1999, 146.

28 Moisan, *Ma ’l-târîhü ’l-edebî?*, 72; et-Tâlib, *Mefhûmü ’l-târîhi ’l-edebî*, 52.



de değişkenliğini esas alması gerektiği üzerinde dururlar. Bunlara göre edebiyat tarihçiliği, edebî söylem -onların ifadesiyle edebî formlar- altında envaiçeşit hâle gelen ve değişkenlik arz eden meselelerle ilgilenmelidir. Bütün bunlar, onların en önemli teorisyenlerinden biri olan Tynyanov'un hayata geçirilmesine davet ettiği önerilerdir.<sup>29</sup> Yapısalcılar ise, özellikle Roland Barthes ile Gérard Genette, Lansonist edebiyat tarihçiliği tasavvurunun gidişatını, yapısalcı poetika esasları üzerine şekillenen yeni bir edebiyat tarihçiliğine doğru yönlendirmeye çalışırlar.

Genette'a göre edebiyat tarihçiliği üç türe ayrılır: Bunlardan birincisi, ortaöğretimde uygulanan ve öğretici bir misyon taşıyan edebiyat tarihidir. Bu tür, kronolojik olarak sistematize edilmiş olmakla beraber tarihsel tarzda olmayan monografik incelemeler ve çalışmalar dizisini esas alır. İkincisi ise Lanson'un edebiyat tarihçiliği olarak isimlendirdiği tür olup edebî üretimi kuşatan farklı koşul ve bağlamların tarihiyle ilintilidir. Genette bu türü, -Lanson'un istediği şekilde- belirlenen hedefleri yerine getirememekle eleştirir. Ona göre bugün edebiyat tarihçiliği olarak isimlendirilen şey, bazı istisnalar dışında otuz yıldan beri tarihin kendisiyle ilişkisini kestiği nadir ve yalın bir standart dâhilinde ele alınan bireysel haberlerle, yazarların biyografileri, aileleri, dostları ve kültürel birikimleriyle sınırlıdır.<sup>30</sup> Üçüncü tür ise bizzat edebiyat çalışmalarının tarihinden oluşur ve yeni bir edebiyat tarihi olarak tanımlanır. Dış koşulların ya da edebî üretim ve tüketimin tarihini almaktan ziyade bizzat edebiyata konu olan şeyleri ele almasıyla edebiyat tarihidir.<sup>31</sup>

Edebiyat tarihiyle ilgili aktarılan bu son tasavvur üzerinde durulduğunda genel anlamda bunun, Rus biçimcilerin edebiyat olgusuna yaklaşımlarından neşet ettiği anlaşılır. Sonraki süreçlerde alımlama teorisinin kuramcısı Jauss ortaya çıkar ve sanatsal ürünlerde zaman olgusunu kabul etmeyenlere cevap bağlamında yeni bir edebiyat tarihinin gerekliliğine davet eder. Jauss'a göre edebiyat tarihi incelemelerinde estetik deneyim ve tarih dikkate alınmalıdır. Ona göre bu kabullerle edebiyat tarihçiliği yazmak mümkündür. Dolayısıyla o, estetik deneyim tarihini yeni bir edebiyat tarihçiliği yazımında köşe taşı kabul eder.<sup>32</sup> Bu teorik tasavvurlar dolayısıyla bazı araştırmacılar bu türü, asırlar boyunca meydana gelen değişiklikler göz önünde bulundurularak vuku bulan olayları izah etmeyi amaçlamak gibi önemli bir misyona sahip teori kabul ederler. Onlara göre bu teori yazılı, bireysel ve kolektif uygulamaları üç açıdan izah etmeyi amaçlar. Bunlar; metinlerin üretimi, bu metinlerin kurallar dizgesi hâline getirilmesi ve sonrasında da alımlanmasıdır. Sözü edilen teorik tasavvurlardan sonra edebiyat tarihçiliğini genel ve toplumsal bir sisteme sokacak çoğuldizge kuramı ortaya çıkar. Bu kuram, açık/fenomen kalıpları üretim, yayım, dolaşım vb. şeklinde bir edebiyat olgusuna dönüştürme perspektifine sahiptir.

Bu açıklamalara göre konuyla ilgili ortaya atılan sorunun, “*Edebî metin ne anlama gelir?*” sorusunun sınırlarını aştığı anlaşılır. Bilakis, “*Dizgeler nasıl üretilir? Edebî bir fenomen/*

29 et-Tâlib, *Mefhûmü 'l-târîhi 'l-edebî*, 75.

30 es-Semâvî, *Makâlât fi 'l-târîhi 'l-edebî*, 42; et-Tâlib, *Mefhûmü 'l-târîhi 'l-edebî*, 81-83.

31 et-Tâlib, *Mefhûmü 'l-târîhi 'l-edebî*, 82.

32 Miftâh – Bû Hasan, *Kitâbetü 'l-tevârih*, 135.

*olgu, toplumsal sisteme nasıl dâhil edilebilir?* sorularına yönelir.<sup>33</sup> Bununla beraber edebiyat tarihçiliğine alternatif olarak ileri sürülen yeni teorilerin eleştiriye açık yönlerinin olması, onların salt teorik düzeyde kalmasından kaynaklanır. Daha hususi ifade edilecek olursa söz konusu teorilerin pratik boyutu, teorik boyut düzeyinde değildir.<sup>34</sup> Belirtilen teorik niteliklerin pratikte uygulanma imkânının hangi boyutta olduğunun sorgulanması ise daha da genişlemelidir. Bazı araştırmacılar bunun sebebini, edebiyat tarihçiliğinin bizzat konusunun belirlenmesinde meydana gelen aşırı karmaşıklığa dayandırır. Alanın konusunun net bir şekilde belirlenmemesi, teorik boyuttan pratik boyuta geçişi imkânsız kılmasa da güç hâle getirir.<sup>35</sup> Buna sebep olarak Lanson’un aktardığı üzere edebiyat tarihçiliği yazımının bireysel çalışmaların sınırlarını aşan bir nitelikte olması da eklenebilir.<sup>36</sup>

### 5. “Edebiyat Tarihi” Kavramının Arap Edebiyatına İntikali

Her şeyden önce üzerinde durduğumuz bu konunun, fikirler göçü ya da teoriler ile kavramların kültürler arasındaki intikali türünden olan bir bilgi alanına, belki de karşılaştırmalı araştırmalar sahasına girdiği göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla kavram, “bir deneyimin, diğer bir ifadeyle bu deneyimin tarihinin ürünüdür. Bir bakıma o, kümelenmiş deneyimlerdir, çoklu okumalardır. Herhangi bir kavramı ele alıp değerlendirmek veya başka bir alana taşımaya çalışmak ya da bir kültürden başka bir kültüre aktarmak söz konusu olduğunda bu tarihsel deneyimin göz önünde bulundurulması zorunludur. Zira tarihsel deneyim, sonuç olarak insan eylemini ilgilendiren doğal bir deneyim kaldığı sürece açıktır, kapalı değildir.”<sup>37</sup> Buradan hareketle Arap edebiyatı tarihçilerinin kaleme aldıkları eserleri haksız yere tenkit etmemek adına her şeyden önce burada söz konusu eserleri tarihsel bağlamında değerlendirmek gerekir. Nitekim kavramın kullanımının Batı’da henüz pekişmeden Arap ilim dünyasına nakledilmiş olması ihtimal dâhilinde olduğu gibi eleştiri ve tahlil yönüyle iyice tetkik edilip son aşamasına geldikten sonra nakledilmiş olması da muhtemeldir.

Hatırlanacağı üzere *edebiyat tarihi* kavramı, 19. yüzyılın başlarında tüm yönleriyle Arap kültüründen farklı bir hayatın yaşandığı; akademik platformlara, medya kuruluşlarına, her entelektüel ve yaratıcı çalışmanın üstünde duran, bunları piyasaya sunan ve tartışmaya açan araştırma merkezlerine sahip Batı’nın bilimsel faaliyet alanında ortaya çıkmıştır. Edebiyat tarihi ya da edebiyat tarihçiliği, Batı’da yürütülen ve değer gören diğer çalışma alanlarından daha önemsiz değildi. Dolayısıyla bu iki çalışma alanı, teori ve eğilimler tarafından mercek altına alınır. Mesele ve problemlerinin tartışılması için paneller ve toplantılar düzenlenir. Kendilerine tahsis edilen özel sayılı dergiler yayımlanır. Hatta bu iki alanın tarihî sürecini ele alan eserler dahi

33 Miftâh – Bû Hasan, *Kitâbetü’l-tevârih*, 135.

34 Hasan et-Tâlib, Clément Moisan’ın “*Ma’l-târîhü’l-edebî?*” isimli eserinin tercümesinde sistemler/dizgeler kuramına uygun olarak İtalyan edebiyatı tarihine dair yapılmış bir çalışmanın bulunduğunu belirtir.

35 es-Semâvî, *Makâlât fi’l-târîhi’l-edebî*, 13.

36 Moisan, *Ma’l-târîhü’l-edebî?*, 297.

37 Bû Hasan, *el-Arab ve târihü’l-edeb*, 20.

kaleme alınır.<sup>38</sup> Buna karşılık Batı kültüründen Arap kültürüne çeşitli alanlardaki kavramların ve nazari-pratik deneyimlerin intikaline tanık olan 20. yüzyılın özellikle ilk yıllarında Araplarda kurucu kimliğe sahip bu çalışmaya yakın olabilecek bir çalışmayla karşılaşılmaz. Bu süreçte Arap dünyasına intikal eden bilgiler arasında modern eleştiri yöntemleri de yer alır. *Edebiyat tarihi* kavramı da bu intikalin bir parçasıdır. Dolayısıyla biz, Avrupa merkezli bir atmosferden Arap dünyasına geçen bilişsel, teorik hatta pratik bir tasavvur intikaliyle karşı karşıyayız. Bu tasavvur aracılığıyla Arap dünyasına intikal eden ürünlerin gerek alınması gerekse ilgi odağı hâline getirilmesi yönüyle araştırmacılar tarafından nasıl karşılandığı ve ilim sahasına nasıl dâhil olduğu belirlenebilir.

Söz konusu intikalin etkileri, iki evreye ayırabileceğimiz büyük eserler/külliyat üzerinden incelenebilir. Birinci evre, *kurucu evre* (المرحلة التأسيسية) olarak isimlendirilebilecek nitelikte olup 1894 yılında Corcî Zeydân'ın konuyla ilgili çalışmasıyla başlar. İkinci evre ise *değerlendirme evresi* (المرحلة التقويمية) adını verdiğimiz evre olup 1973 yılında Şükrî Faysal'ın çalışmasıyla başlar. Değerlendirme evresinin bir bölümü, eleştirinin eleştirisinin ya da edebiyat tarihinin tarihi sahasına girer. Bu evrenin ortaya çıkışı, birinci evre araştırmacılarının artık konuyla ilgili eser kaleme almadıkları şeklinde anlaşılmalıdır. Bilakis birinci evreyle ilintili yazı süreci, modern çağda geç dönemlere kadar devam eder. Ne var ki peyderpey geri çekilmeye, kaybolmaya, genel yazım anlayışından sıyrılıp ortaöğretim eksenli eğitim metotlarıyla sınırlı kalmaya ve bölgesel çalışmalarla yetinmeye başlar. Böylece her Arap ülkesinin kendine özgü bir edebiyat tarihi olur. Şevkî Dayf'ın meşhur serisi hariç bu süreçte telif edilen eserler, Arap dünyasının genelini kapsamayı sürdüremez.

Arapların *edebiyat tarihi* kavramıyla tanışmaları, 19. yüzyılın sonları gibi nispeten erken bir döneme denk gelir. Bu süreçte Araplar, doğrudan kavramla tanışırlar. Öyle ki bazı Arap edebiyatı tarihçileri, yaptıkları seyahatler aracılığıyla Batılılarla iletişime geçerek onların eserlerine muttali olurlar. Örneğin Corcî Zeydân ile Almanya'da ders verip Almanların yazıdaki metotlarına muttali olan, sonra da bu metotları Mısır'a taşıyan Hasan Tevfik el-'Adl bunlardandır. Bunun yanında kavramla dolaylı olarak tanışanlar da olur. Bu tür tanışmada tercüme, *edebiyat tarihi*

38 Bu çalışmalardan bazıları şu şekilde sıralanabilir: 1969 yılında *Mecelletü'l-târîhi'l-edebe el-cedîd* ismiyle yayımlanan *el-Mecelletü'l-Amerikiyye*; paneller/çalıştaylar ise şöyledir: 1974 yılında düzenlenen *el-İtticâhâtü'l-cedîdetü fi'l-târîhi'l-edebe*; 1989 yılında düzenlenen *et-Târîhü'l-edebe: nazariyyât, menâhic, tatbikât*; 1995 yılında düzenlenen *et-Târîhü'l-edebe: el-yevm*; daha önce bazı araştırmacıların bu konu üzerine Arap dünyasında herhangi bir panel veya toplantının yapılmamasını yadırgadıklarına değinmiştik. Edebiyat tarihi için kaleme alınan kitaplardan bazıları ise şöyledir: Robert Escarpit, *Târîhu târihi'l-edebe* (1958); Claude Christine, *Fî usûli'l-târîhi'l-edebe* (1973). Edebiyat tarihini teorik düzeye getiren ve nispeten eski kabul edilen kitaplar ise şöyledir: Rene Wellek, *Nazariyyetü târihi'l-edebe* (1936). Yaptığımız araştırmalar kapsamında Robert Escarpit'in yaptığı şekilde edebiyat tarihini tarihlendiren ya da Rene Wellek'in eserine benzer türde Arap edebiyatı tarihini teorik düzeyde ele alan herhangi bir Arap müellifle karşılaşmadık.

kavramının Arap dünyasına intikal etmesini sağlayan en önemli kanallardan biri kabul edilir.<sup>39</sup>

Daha önce belirttiğimiz üzere Arap edebiyatı tarihçileri, alanlarına dair ilk eser telif edenlerin müsteşrikler olduğu noktasında hemfikirdir.<sup>40</sup> Carl Brockelmann'a göre Avusturyalı müsteşrik Joseph Hammer Purgstall (1774-1857), 1850 yılında Viyana'da yayımladığı 7 ciltlik *Târîhü'l-edebi'l-Arabî ila'l-karnî's-sânî 'aşer* isimli eseriyle buna girişen ilk kişidir. Yine de adı geçen eser, Arapçaya tercüme edilmemiştir.<sup>41</sup>

Arap edebiyatı tarihçilerinin eserlerinde muhtemelen dikkatleri çeken öncelikli özellik, kavramın nadiren göz önünde bulundurulmasıdır. Nitekim çoğu tarihçi, ender olarak kavram üzerinde durur. Bunun yerine metotları kritik etmeyi ve onlar üzerinde uzunca durmayı tercih eder.<sup>42</sup> Bazen sayfanın dörtte birini geçmeyen birkaç satırla kavramı tanımlar. Daha sonra edebiyat tarihini dönemlendirmede (تَحْقِيب/tahkîb) benimseyeceği metodu ya da yöntemi izah etmeye geçer. Bu telif sürecini benimseyen müelliflerden bazıları: Muhammed Bek Diyâb (öl. 1900), Hasan Tevfik el-'Adl (öl. 1904), Corcî Zeydân (öl. 1914), Hifnî Bek Nâsîf (öl. 1919),

39 Abdülhalim en-Neccâr'ın Carl Brockelmann'ın *Târîhü'l-edebi'l-Arabî* isimli eserini çevirmesinden günümüze değin bu sahada yapılan tercümelemler oldukça azdır. Bu bağlamda yapılmış kayda değer tercümelemlerden bazıları şöyledir: Gustave Lanson, *Menhecü'l-târîhi'l-edebi*, haz. Muhammed Mendür; konuyla ilgili tercüme makaleler içeren ve Irak tabanlı *Mecelletü's-Sekâfe el-Ecnebiyye* isimli derginin 1983 yılında yayımlanan birinci ciltteki özel sayısı; Ahmed Bû Hasan'ın Alman asıllı Schmidt'e ait makalenin çevirisi; Ahmed es-Semâvî'nin tercüme edip bir kitapta topladığı Batılı araştırmacılara ait birkaç makale; Hasan et-Tâlib'in Kanadalı Moisan'a ait *Ma'â'l-târîhü'l-edebi?* isimli kitabın kıymetli tercümesi. Bu tercüme, şimdiye kadar konuyu teorik düzeyde işleyen en önemli çalışmadır.

40 Bu çalışmamız, Arap asıllı olan Arap edebiyatı tarihçileriyle sınırlıdır. Müsteşriklere gelince; her ne kadar onlar, bu alanda kalem oynatan ilk kişiler olsalar da hakikatte *edebiyat tarihi* kavramının ilk olarak ortaya çıktığı coğrafyada yaşayan Batılılardan kabul edilirler.

41 Alanındaki önceliğine, hacmine ve en azından Arap edebiyatı tarihi için tarihsel bağlamdaki değerine rağmen -bildiğimiz kadarıyla- bu kitap, şimdiye değin Arapçaya tercüme edilmiş değildir. Zannederek birçoklarını bu eseri tercüme etmekten alıkoyma sebep, Brockelmann'ın, eserin değerini azaltan ifadeleridir. O, bu konuda, Purgstall'ın eserini kaleme aldığı dönemde Arap edebiyatının en önemli kaynaklarının henüz bilinmediğini, eserinin müellifinin de Arapçayı yeterli ölçüde bilmediğini gerekçe gösterir (Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*, 3232). İlginç olan şu ki Brockelmann'dan sonra edebiyat tarihine dair eser kaleme alan çoğu kişi, onun bu eleştirisini tetkik süzgecinden geçirmeden tekrarlaya durmuştur. Öyle ki bunlardan bazıları da söz konusu esere atf dahi yapmamıştır. Buna karşın Luvîs Şeyho, şu ifadelerle Purgstall'ı oldukça metheder: "Dil öğrenmede şartıcı bir yeteneği vardı. Arapçanın yanı sıra on dil daha konuşmaktaydı. Sayılamayacak kadar kitap ve makale yazdı. Bunlardan bir tanesi de Cahiliye devrinden Abbâsîler'in son dönemine kadarki edebiyat tarihini incelediği yedi devr ciltlik *Târîhü'l-âdâb el-Arabîyye* isimli kitabıdır. Bu kitaba Araplardan on binlerce kâtip, şair ve büyük âlimi almıştır (Luvîs Şeyho, *Târîhü'l-âdâb el-Arabîyye*, (Beyrut: Menşûrât Dâri'l-Meşrik, 1991), 2. Bs., 122). *A'lâm* isimli eserinde Ziriklî de onun hakkında buna benzer ifadeler kullanır (Hayrûddîn Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1997), 12. Bs., 8/223.

42 Hüseyin el-Vâd, edebiyat tarihine dair öncü araştırmasının kaynağını oluşturan çalışmalarında -ki bunlar sadece dört tane olmakla birlikte söz konusu dönemde en önemli öncü çalışmalar kabul edilir- Zeydân, Zeyyât ve Tâhâ Hüseyin'in kavram üzerinde uzunca durduklarını, Râfîi'nin ise kavrama önem vermediğini ifade eder. Ancak gerçek şu ki Zeydân ve Zeyyât, kavramı uzun uzun kritik etmemişlerdir. Bilakis bir sayfadan daha az bir yazıda onu tanımlamakla, amacını ve faydasını ortaya koymakla yetinmişlerdir. Tâhâ Hüseyin'in kavramın üzerinde uzunca durduğu doğrudur. el-Vâd de "bazen" ifadesiyle bu konuda çekingen davranır. Ne var ki bu meseleyi ele aldığı eserin ilk bölümünde şöyle der: "Arap müelliflerinden, çalışmalarında edebiyat tarihine gözle görülür bir şekilde önem vermeleri beklenmekteydi." (el-Vâd, *Fi Târîhi'l-edebe*, 101). Ancak Râfîi, kavramı tanımlamayı göz ardı etmiş olsa da -yöntem bakımından- onu uzun uzun kritik etmiş ve tenkide tabi tutmuştur.

Ahmed el-İskenderî (öl. 1938), Ahmed ez-Zeyyât (öl. 1968), Ömer Ferrûh (öl. 1987), Şevkî Dayf (öl. 2005), Hannâ el-Fâhûrî (öl. 2011). Râfîî (öl. 1937) gibi bazı müellifler dahi kavramı dikkate almaz. Bu isimler arasından Tâhâ Hüseyin istisna edilebilir (öl. 1973). Nitekim o, kavramı farklı açılardan kritik eder.

Değerlendirme evresi araştırmacılarının telif ettikleri eserlerin sadece isimlerinin burada sunulması bile yukarıda benimsediğimiz görüşü teyit eder. Örneğin Şukrî Faysal (öl. 1985), eserine *Menâhicü'd-dirâseti'l-edebiyye* ismini vermekle birlikte kavramları ele almaz. eş-Şâzilî de bu yönde bir tutum benimser. Tezine *et-İtticâhü'l-'ilmî fi menâhici târihi'l-edeb el-hadis* ismini verir. Hüseyin el-Vâd ise eserin başlığını kavramlar ve teoriler arasında eşit bir şekilde paylaşır: *Fî Târihi'l-edeb mefâhîm ve menâhic*. Ancak eserinde metotlara daha fazla yer ayırır. Muhammed el-Kettânî de çalışmasına *Nazarât fi menâhici't-târihi'l-edebî* adını verir. Bu çalışmayı 1978 yılında Fas Sîdî Muhammed b. Abdullah Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlar. Ahmed Bû Hasan ise *el-'Arab ve târihü'l-edeb* isimli eserinde olduğu üzere her ne kadar *Egânî* eseri örneği üzerinden Arap edebiyatını esas alan klasik eserlere yoğunlaşsa da çalışmalarını kavram ile kavramın problemlerine yoğunlaştırır. Kavramın Arap edebiyatı tarihçilerinin eserlerinde nasıl ele alındığına temas etmeksizin genel olarak problemlerine değinseler de Ahmed es-Semâvî, tercüme ettiği makaleleri derlediği kitabın başında yer alan kıymetli mukaddimesinde; Hasan et-Tâlib ise *Mefhûmü't-târihi'l-edebî* isimli eserinde bu yazım usulünün dışına çıkmaz.

Hüseyin el-Vâd'a göre söz konusu dönemde Arap edebiyatı tarihçilerinin, metotlara yoğunlaşmalarının en önemli nedenlerinden bir tanesi de muhtemelen "... önceki jenerasyonun, edebiyat tarihi metodolojisine hayran kalmalarıdır."<sup>43</sup> Schmidt'e göre ise bunun sebebinin, edebiyat tarihinin bilimsel değerinin pratik boyutunda, yani edebiyat tarihi araştırmalarında kullanılan metotlarda saklı olmasından kaynaklanması da muhtemeldir.<sup>44</sup> Bu meselede dikkatleri çeken husus, bazı Arap edebiyatı tarihçilerinin, kavramın Arapçaya intikalinin önceliği üzerinde durmaları ve bunu -önemsiz olmasına rağmen- sarahaten ilan edilmeyen bir çekişme hâline getirmeleridir. Bu ise Saîd 'Allûş'un, söz konusu dönemde sadece isimlendirmeye önem veren bir taklidin hâkim olması sebebiyle Arap araştırma alanının bilinmemesinin işareti olarak görmesine yol açar.<sup>45</sup>

Mısırlılar, *edebiyat tarihi* kavramını Arapçaya ilk nakleden kişinin Hasan Tevfik el-'Adl olduğu görüşündedir. Edebiyat tarihinin Doğu dünyasında bilinmediğini belirten Zeyyât, el-'Adl hakkında şu ifadeleri kullanır: "Kavramı Arap dünyasına ilk nakleden kişi, Hasan Tevfik el-'Adl'dir. Bunu Almanya dönüşünde Dârü'lûm'da ders vermeye başladıktan sonra yapar."<sup>46</sup>

43 Hüseyin el-Vâd, *Nazar fi 'ş-ş-ri'l-kadîm*, (İsdâr Kürsî ed-Doktôr Abdilazîz el-Mânî' li-Dirâsâti'l-Lugati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ, 1431/2009), 173.

44 Miftâh – Bû Hasan, *Kitâbetü't-tevârih*, 152.

45 Saîd 'Allûş, *Mûkevinâti'l-edebî'l-mukâren fi'l-'âlemi'l-Arabî*, (Beyrut: eş-Şeriketü'l-'Âlemiyye li'l-Kitâb, 1987), 356.

46 Zeyyât, *Târihü'l-edebî'l-Arabî*, dipnot: 4.

Zeyyât’ın açıklamasını, es-Sibâ’î Beyyûmî şu sözleriyle teyit eder: “Yolu açıp kolaylaştıran, böylece Corcî Zeydân gibi büyük bilgilerin bu yolu takip etmelerini sağlayan üstat Hasan Tevfik el-‘Adl ...”<sup>47</sup> Şükrî Faysal ise el-‘Adl’i, “edebiyat tarihçiliğinin yeni formuyla ilgilenen, aynı zamanda edebiyatı asırlara/dönemlere ayırma teorisini biçimlendiren ilk kişi” olarak görür.<sup>48</sup>

el-‘Adl’in öne çıkarıldığı bu ifadeler karşın Corcî Zeydân, eserinin ön sözünde kavramı Arapçaya ilk nakleden kişinin kendisi olduğunu şu sözleriyle açıkça belirtir: “Muhtemelen Arap edebiyatında bu işi ilk yapan kişiler biziz. Bu ilme, “*Târîhu âdâbi’l-lugati’l-Arabiyye*” adını ilk veren de biziz. Adı geçen kitabın ilk kısmı 1894 yılında Hilâl dergisinin ikinci yılının dokuzuncu sayısında; sonuncusu ise üçüncü yılının sonlarında yayımlandı. Kitapta son olarak İnhitât (çöküş) dönemi Arap edebiyatı tarihini ele aldık. Ne var ki sonrasında kitabın geriye kalan bölümlerini tamamlayamadık. Ancak okuyuculara konuyla ilgili genişletilmiş ve tetkik edilmiş müstakil bir eser kaleme alarak döneceğimize dair söz verdik. Böylece 10 küsur yıl boyunca elimize geçen her bilgiyi kayıt altına aldık. Gördüğümüz her değerlendirmeyi dikkate alıp üzerinde uzunca düşündük. Diğer taraftan okuyucular, eserin ne zaman çıkacağını bize soruyorlardı. Nihayetinde verdiğimiz sözü yerine getirmek için kararlılığımızı gösterdik. İşte gördüğünüz üzere biz, bunu gerçekleştiriyoruz.”<sup>49</sup>

Zeydân’ın sözünü ettiği kitabı, 1911 yılında yani makaleleri Hilâl dergisinde neşredildikten 18 yıl sonra yayımlanır. Zeydân’ın söz konusu ifadelerinden hareketle bu alanda makale yazmaya kendisini teşvik eden şeyin, Batılıların Araplarda benzeri olmayan eserlerini görmesi olduğu anlaşılır. Kendisini Hilâl dergisinde neşredilen makalelerini bir kitapta cemetmeye sevk eden sebep ise biri açık diğeri örtük olmak üzere iki tanedir: Açık olan sebep, onun da sarahaten ifade ettiği gibi okuyucuların isteklerini yerine getireceğine dair sözüdür. Örtük olan ise -kaynaklarda geçtiği üzere- 1909 yılında Mısır Üniversitesi’nin iki yıl içerisinde “*Edebiyyât el-lugati’l-Arabiyye*” temalı bir kitap telif eden kişiye ödül verileceğini ilan etmesidir. Bu ilan, edebiyat eğitimi noktasında söz konusu üniversiteye ve hocalarına yüklenen Râfîi’nin yayımladığı yazıdan sonra duyurulur. Daha sonra Râfîi de aynı yılın ortasında konuyla ilgili kitabının yazımına başlar. Bu kitap 1911 yılında yayımlanır. Râfîi kitabını, kendisinden bir veya iki ay öncesinde yayımlayan Corcî Zeydân’ın yazdığı alanda telif eder.<sup>50</sup> Görünen o ki üniversitenin koyduğu ödülü kazanan, Corcî Zeydân’ın kitabı olur. Râfîi ise kaynakların aktardığına göre değerlendirme yapacakları konuda kendisinden daha bilgili olmayan jürinin hakemliğini kabul etmediği için ödüle başvurmaz.<sup>51</sup>

*Edebiyat tarihi* kavramının tarihsel verilere göre ilk olarak ne zaman Arapçaya nakledildiğini araştırmaya koyduğumuzda Brockelmann’ın aktardığı listeye karşılaşıyoruz. Edebiyat tarihi

47 es-Sibâ’î Beyyûmî, *Târîhu’l-edebi’l-Arabî*, (Kahire: Mektebetü Ancelo el-Mısıryye, 1959), 2. Bs., 12.

48 Şükrî Faysal, *Menâhicü’l-dirâseti’l-edebiyye: arz ve nakd ve tahlîl*, (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1982), 5. Bs., 20.

49 Zeydân, *Târîhu âdâb*, 1:8.

50 Mustafa Sâdik er-Râfîi, *Târîhu âdâbi’l-Arab*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâb el-Arabî, 1974), 4. Bs., 1:8.

51 Râfîi, *Târîhu âdâbi’l-Arab*, 1:8.



kaynaklarına ve konuyu ele alan daha eski kitaplara temas ettikten sonra konuyla ilgili çalışmaları olan müsteşriklere değinen Brockelmann'ın bu listesi, Edward Van Dyck ile Philippides Constantin'in 1892 yılında yayımladıkları *Târihü 'l-Arab ve âdâbihim* isimli eserle başlar.<sup>52</sup> Brockelmann, "Günümüzde Mısır, Şam ve Iraklılardan birçok kişi konuyla ilgili eser kaleme almıştır" sözüyle âdetâ adı geçen iki ismi Araplardan addeder.<sup>53</sup> O, bu iki ismi listenin başında aktarırken Saîd 'Allûş, müsteşriklere yer aldığı listede aktarır.<sup>54</sup> Corcî Zeydân da Arap edebiyat tarihine dair ilk kalem oynatan kişiler olduklarına değinerek mezkûr iki ismin çalışmalarını metheder.<sup>55</sup> Râfîî ise Brockelmann'ın listesinde adı geçen eserin birini 1893 diğeri de 1911 yılında olmak üzere iki baskısıyla ikinci sırada yer alır. Tabi bu bilgi hiç şüphe yok ki Brockelmann'ın yanlışlığından kaynaklanır. Nitekim Muhammed Saîd el-'U/Aryân, Râfîî'nin kitabının başında eserin birinci baskısının 1911 yılında olduğunu belirtir.<sup>56</sup> Brockelmann'ın aktardığı erken dönem yayımlarından bir tanesi de Muhammed Bek Diyâb'ın 1899 yılında yayımlanan iki ciltlik çalışmasıdır. Hasan Tevfik el-'Adl'in eseri ise listede yer almaz. Hâlbuki bu eser, müellifin 1904 yılındaki vefatından sonra ilk kez 1906 yılında yayımlanır. Burada ilginç olan şu ki *A 'lâmü 'l-edebi 'l-mu 'âsir fi Mısır* eserinin müellifi, el-'Adl'in kitabının birkaç kez basıldığını ve son baskısının da 1906 yılında olduğunu belirtmiş olmasıdır.<sup>57</sup> Ancak bu bilgi sahih değildir. Nitekim kaynaklardaki verilere göre el-'Adl, söz konusu kitabı 1902 yılında kendi el yazısıyla tamamlar. Kitabın ilk baskısı da belirttiğimiz tarihte gerçekleşir.<sup>58</sup>

Bu açıklamalara göre 1892 yılında yayımlanan *Târihü 'l-Arab ve âdâbihim* isimli kitabın Arap olan iki müellife ait olduğunu dikkate almamız durumunda -Arap dünyasında- alanda ilk kalem oynatanların yukarıda isimleri geçen müellifler olduğu sonucuna varırız. Buna karşın isimlerinden de anlaşıldığı üzere bu müellifler, Arap değillerse -ki Arap Hristiyanlar da bu tarz isimler taşıyor- ve sadece yayım dikkate alınacaksa o zaman Corcî Zeydân alanın öncüsü sayılır. Nitekim o, 1894 yılında Hilâl dergisinde kitabının bazı formlarını neşreder. Bunun dışında

52 Başvurulan kaynaklarda bunların biyografilerine dair bir bilgiyle karşılaşılmadı.

53 Brockelmann, *Târihü 'l-edebi 'l-Arabî*, 1:33.

54 'Allûş, *Mükevvinâti 'l-edeb*, 367.

55 el-Vâd, *Fî Târihi 'l-edeb*, 28.

56 Râfîî, *Târihu âdâbi 'l-Arab*, 1:8; bu yanlışlığı hareketle Adnân Ubeyd el-Alî, Râfîî'nin çalışmasını kesin bir şekilde Zeydân'ın çalışmasından önce değerlendirmişti. Bk: Adnân Ubeyd el-Alî, *el-Edebü 'l-Arabî beyne 'd-delâle ve 'l-târîh*, haz. Sâmîr Emîn, (Dâru Zâhir, t.y.), 69.

57 Hamdî es-Sekkût, *A 'lâmü 'l-edebi 'l-mu 'âsir fi Mısır*, (Kahire: el-Câmîatü 'l-Amerikiyye, 1975), 19; bu açıklamalardan hareketle Zeydân ve Râfîî'nin kitaplarından önce kaleme alınmış eserlerin, özünde müelliflerinin üniversitede öğrencileri için yazdıkları ders notları olduğu ve kitap olarak basılmadan önce öğrenciler tarafından notlar şeklinde kullanıldıkları anlaşılır. Bu durumu Râfîî'nin kitabının başında el-'U/Aryân'ın aktardığı ifadeler de teyit eder. O, söz konusu kitapların, sınırlarını eğitim-öğretim metodunun belirlediği özel bir metoda bağlı olarak öğretmenler tarafından yazılan ders notları olduğunu belirtir. (Râfîî, *Târihu âdâbi 'l-Arab*, 1:6). el-'U/Aryân'ın bu tespitini Şükri Faysal'ın "Üstat Hasan Tevfik el-'Adl'in ders notlarından elime ulaşan arasında ..." sözü de destekler. (Faysal, *Menâhicü 'd-dirâseti 'l-edebîyye*, 26.). Brockelmann, söz konusu eserleri önemsiz olarak nitelendirir. Muhtemel bu durum, *A 'lâmü 'l-edebi 'l-muâsir fi Mısır* isimli eserin müellifinin Hasan Tevfik el-'Adl'in eserinin defalarca basıldığını ve son baskısının da 1906 yılında yapıldığını söylemesinde etkili olmuştur.

58 Hasan Tevfik el-'Adl, *Târihu âdâbi 'l-lugati 'l-Arabîyye*, haz. Velîd Mahmûd Hâlis, (Amman: Dâru Üsâme li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002), 25.



dikkate alınacak husus, sadece matbu bir eser ise o zaman bu alanın öncüsü Muhammed Bek Diyâb’dır. O, eserinin ilk baskısını 1899 yılında gerçekleştirir. Yine de müellif, bu alandaki öncülüğü kendisine isnat etme hususunda alçakgönüllü davranır. Eserini kaleme alma sebebine dair irat ettiği pasajda konuyla ilgili şöyle der: “Daha önce Almanca bilen bir dostum, Alman müsteşriklerin bizim Arap dili edebiyatıyla ilgilendiklerini söyledi. Bunun üzerine aklıma bu meselenin önündeki engelleri kaldırma fikri geldi. Muazzam, faydalı, benzeri yazılmadığı ve alanında ilk kitap olduğu gibi bitmek bilmeyen iddialarla bu eseri uzun uzun övmek istemiyorum. Bu konudaki değerlendirme okuyuculara aittir.”<sup>59</sup> Görünen o ki 1900 yılında ikinci baskısı yapılmasına rağmen Diyâb’ın eseri revaç bulmamıştır.

Arap edebiyatı tarihçilerinden bazılarının, Corcî Zeydân’ın bu alandaki öncülüğünü kendisine isnat etmesini kabul etmedikleri ya da en azından ikna olmadıkları görülür. Buna karşın bir kısmı da onu, Arap edebiyatı tarihinin öncüsü ve lideri kabul eder.<sup>60</sup> Örneğin “Corcî Zeydân’ın Arap dünyasında edebiyat tarihi başlığını ilk kullanan kişinin kendisi olduğunu nasıl iddia ettiğini -hayretle- gözlemliyoruz.”<sup>61</sup> ifadelerine rağmen Saîd ‘Allûş, onu Arap edebiyatı tarihi disiplininin tarihsel babası olarak kabul etmekten çekinmez. Her ne kadar onu, Brockelmann’ı Arap edebiyatının yasal babası mesabesinde kabul ettiğini görsek de Zeydân hakkında şu ifadeleri kullanır: “Burada Arap edebiyatı tarihinin tarihsel babası olarak Corcî Zeydân üzerinde durmayı tercih ettik...”<sup>62</sup>

### 5.1. Kavramın Alımlanışı ve Kullanım Düzeyi

Yukarıda aktarılan bilgilerden hareketle *edebiyat tarihi* kavramının Batı’dan, özellikle de Avrupa’dan intikal eden sair ilim ve bilgiler arasında Arap kültürüne girdiği ortaya çıkmaktadır. Bu başlık altında söz konusu intikal karşısında Arap edebiyatına alıcı sıfatıyla yaklaşılacaktır. Böylece Arap edebiyatı tarihçilerinin edebiyat anlayışlarına dâhil olan bu yeni kavramla nasıl etkileşim kurdukları, kavramın hangi formda kendilerine ulaştığı, bu formu doğrudan mı kabul ettikleri yoksa ret mi ettikleri ya da güzel olsun çirkin olsun farklı bir forma mı dönüştürdükleri irdelenecektir.

Arap edebiyatı tarihçilerinin eserleri incelendiğinde -söz konusu kavramı alımlamada- müelliflerden her birinin farklı bir tutum benimsediği görülür. Çoğunluk, bu ilim dalını daha fazla kabul ve hoşgörü ile karşılar, onu eserlerinde iyice uygular ve bu ilimde Batılıların model alınması çağrısında bulunur. Bu görüşte olanlar, söz konusu ilimle tanışmakla âdeta edebiyat yazımında isteklerine karşılık verecek bir şey ya da edebiyat tarihlerini daha önce bilmedikleri bir biçimde sunacak yöntem bulmuş oldular. Dolayısıyla bu yazım türünün 20. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıktığı sırada kullanım düzeyinde, özellikle üniversite eğitimi alanında geniş

59 Muhammed Bek Diyâb, *Târîhu edebi ’l-lugati ’l-Arabiyye*, (Mısır: Matbaatü’t-Terakkî, 1900), 2. Bs., ön söz.

60 Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi ’ fi târihi ’l-edebi ’l-Arabî*, (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1986), 68.

61 ‘Allûş, *Mükevvinâti ’l-edeb*, 356.

62 ‘Allûş, *Mükevvinâti ’l-edeb*, 359.

bir yayılım sağladığını görüyoruz.<sup>63</sup> Böylece edebiyat çalışan her bir akademisyen, üniversitede öğrencileri için yazdığı ders notları düzeyinde olsa dahi bu alanda pay sahibi olmak için çabalar. Örneğin Hifnî Bek Nâsîf müsteşrikleri över; edebiyat tarihini bu yöntemle ortaya koymaları ve bunu Araplara nakletmeleri dolayısıyla en iyi karşılığı bulmaları için onlara dua eder. O, Arapların bu alanda müsteşrikleri model almaları gerektiği kanaatindedir. Onlara takrizde bulunarak şöyle der: “Arapçaya dair faydalı kitaplar kaleme alıp yayımladılar. Allah onları iyilikle ödüllendirsin. Eğer ki kendi özel alanımızda Avrupa’dan bir idolümüz olması zorunlu ise o zaman işte idolümüz, gözle görülecek şekilde ortadır...”<sup>64</sup>

Nâsîf’in bu bakış açısını Corcî Zeydân ve Tâhâ Hüseyin de paylaşır. Zeyyât ise bu ilim dalını fark edememelerini genel tarihteki başarısızlıklarıyla gerekçelendirerek kendisinden önceki Arapları tenkit eder. Kendisi şöyle der: “En şaşırtıcı olan ise, nahivden felsefe yaratan Arapların ... bu ilim dalını bulamamış, onun farkına varamamış olmalarıdır. Bunun sebebi ise, özel tarihte ya da biyografik yazımda bütün milletler arasında öne çıkan Arapların, genel tarihte bütünüyle başarısız olmalarından kaynaklıdır.”<sup>65</sup>

Arap edebiyatı tarihçilerinin az bir kısmı ise kavramı reddederek sert bir şekilde tenkide tabi tutar. Bu görüşte olanların öncüsü Râfîî’dir. Nitekim o, edebiyat tarihi yöntemini benimseyen Arapları ayıplar, bu konuda Batılıları taklit etmeleri dolayısıyla onları basiretsizlikle (zayıflıkla ve eziklikle) tavsif eder. Onun, *Târihu edebiyâtî’l-lugati’l-Arabiyye* isimlendirmesi hakkındaki ifadelerinden bir tanesi şöyledir: “Bu, zilletin kendisini aracı kılarak Arapça her kitaba damgasını vurduğu bir isimlendirmedir. Sadece *edebiyât* kelimesi yerine *âdâb* kelimesini kullanmaları dışında ondan bir şey değiştirmezler. Zayıf olanların, yabancı dillerin konularına dair kaleme alınmış eserlerden alımladıklarını ve o dillerde yapılanları model aldıklarını bilmeseydim dahi söz konusu isimlendirmenin yavanlığından ve alık oluşundan bunun böyle olduğunu anlardım.”<sup>66</sup> Râfîî’ye göre pratik düzeyde bu yöntemi benimsemek, edebiyat tarihi eksenli kaleme alınmış bir kitabı iki bölüme ayırır: Peşi sıra ölüm arşivlerinin geldiği biyografi ve şahıslarla ağırlaştırılmış bir bölüm; yine peşi sıra bibliyografik kitapların geldiği kitap isimleriyle ağırlaştırılmış diğer bir bölüm. Râfîî’nin bu tenkidinden, onun söz konusu dönemde revaçta olan ve birçok edebiyat tarihçisinin uyguladığı edebiyat tarihini asırlara ayırma yöntemine odaklandığı anlaşılır. Ancak isimlendirmeyi tenkit etmesine rağmen kitabına *Târihu âdâbi’l-Arab* adını verir ve kavramın mahiyetine değinmez.

63 Nûrî el-Kaysî ve diğerlerinin kaleme aldığı *Târihu’l-edebi’l-Arabî kable’l-İslâm* isimli kitapta (25) bu bağlamda yazılmış eserlerin sayısının 1930 yılında 25 kitaba ulaştığı belirtilmiştir. Son yıllarda ise sayı bunun iki katına yaklaşmıştır.

64 Hifnî Bek Nâsîf, *Târihu’l-edeb ev hayâtü’l-lugati’l-Arabiyye*, (Kahire: Matbaatü Câmiatü’l-Ezher, 1958), 2. Bs., 2.

65 Zeyyât, *Târihu’l-edebi’l-Arabî*, 12; biz burada Fransız kültürüne hâkim olan ve edebiyat tarihine dair eser yazmakla ilgilenen Zeyyât’ın edebiyat tarihi ile edebiyat tarihçiliği terimleri arasındaki ayrımı nasıl fark edemediğini garipsiyoruz! -Onun ifadesiyle- Arapların genel tarihte başarısız olduklarını ileri sürerek değerlendirme yapmasının ilmi titizlikle hiçbir alakası yoktur. Nitekim Arapların tarih alanında inkâr edilemez çalışmaları vardır. Tabi çalışmamızın belirlenen hacmi, söz konusu çalışmaları burada detaylı bir şekilde anlatmaya elverişli değildir.

66 Râfîî, *Târihu âdâbi’l-Arab*, 1:17.

Bazı Arap edebiyatı tarihçilerinin eserlerinde dikkat çeken hususlardan bir tanesi de telmih yoluyla olsa bile yukarıda aktarılan tenkit doğrultusunda hareket etmeleridir. Örneğin Ömer Ferrûh, Brockelmann'ın *Târîhü 'l-edebi 'l-Arabî* isimli kitabının, "Arapça yazan herkesin ve Arapça yazılan her şeyin istatistiğini veren bir gazete" özelliği taşıdığı düşüncesindedir.<sup>67</sup> Nûrî el-Kaysî ile diğer iki meslektaş da Batılıların benimsedikleri bu yazım yöntemini takip etmeleri dolayısıyla Arapları eleştirirler. *Târîhü 'l-edebi 'l-Arabî kable 'l-İslâm* isimli eserin ön sözünde konuyla ilgili şu ifadeleri kullanırlar: "Arap müellifler, Avrupa edebiyatı tarihi müelliflerinin benimsedikleri yöntemlerin izinden gitmişlerdir. Ayrıca kendi modellerimize büründürmek ve ona göre gidişatımızı belirlemek amacıyla Avrupalıların, edebiyatlarına dair ortaya koydukları çalışmaları ve edebiyat teorilerine tahsis edilen özellikleri ödünç almışlardır."<sup>68</sup> Bununla beraber Hifnî Nâsîf'in ifade ettiği üzere Arap edebiyatı tarihçilerinin neredeyse çoğunluğunun hemfikir olduğu husus, Arapların kendilerine özgü olan, kültürlerinden neşet edip gelen bir edebiyat tarihine sahip olmadaki istekleridir. O, bu konuda şöyle der: "Bize düşen, onları takip etmemiz ve onların ortaya koyduklarından ikna edici olanı almamızdır. Zira ihtiyacımızın ne olduğunu en iyi bilen biziz. Evin sahibi, evde ne olduğunu en iyi bilendir."<sup>69</sup> Bunun da ötesinde Ömer Ferrûh, söz konusu önemli meseleyi edebiyat tarihine dair kitap kaleme almada kendini harekete geçiren bir saik olarak görür. Nitekim kendisi, alandaki araştırmacıları "Arap metodunun eksik kaldığı hususlar dışında Avrupa (Frenk) terimlerinden bir şey almayan saf bir Arap metodunun bulunmasının gerekliliğine" çağırır.<sup>70</sup> Adı geçen edebiyat tarihçilerinin bu konudaki yönelimlerinin, -Hüseyn el-Vâd'in ifadesiyle- doğrudan alıntı olduğu şeklinde eleştiri oklarına hedef olmaması için çalışmalarının, müsteşriklerin çalışmalarından ayırt etmeye dönük bir girişim olması ihtimal dâhilindedir.<sup>71</sup>

Modern Arap edebiyatı tarihçilerinin çoğu yeni olan bu ilim ile edebiyat geleneklerinde mevcut terâcim ve tabakât kitapları gibi edebiyat eserleri arasındaki korelasyonu ihmal etmez. Bunlardan bazıları klasik dönem Araplarının edebiyat tarihini bir terimden ziyade bir uygulama ve yazım faaliyeti olarak bildikleri görüşündedir. Örneğin Corcî Zeydân, edebiyat tarihi kaleme almamış olsalar da Arapların, edebiyat tarihi konusunda kalem oynatan öncü milletlerden oldukları kanaatindedir. O, İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'ini böyle bir tarih yazımının ilk örneği kabul eder. Yine de bu tür çalışmaların günümüzde kastedilen anlamıyla edebiyat tarihi olarak isimlendirilmesinin doğru olmadığı görüşündedir.<sup>72</sup> Hifnî Nâsîf ise bu bakış açısını daha da ileriye götürür. "Çoğu insanın düşündüğünün aksine Arap âlimlerinin bu ilimden -yani edebiyat tarihinden- haberdar oldukları; hatta gerek önemli gerekse önemsiz bulduğu her şeyi derleyen uzun kitaplarda -dönemin edebiyat kitaplarının belirli bir konusu olmaması

67 Ömer Ferrûh, *Târîhü 'l-edebi 'l-Arabî*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 4. Bs., 1:18.

68 Nûrî el-Kaysî vd., *Târîhü 'l-edebi 'l-Arabî kable 'l-İslâm*, (Bağdat: Neşr Dâri'l-Hürriyye li't-Tibâa, 1979), 34.

69 Nâsîf, *Târîhü 'l-edebi*, 4.

70 Ferrûh, *Târîhü 'l-edebi*, 1:18.

71 el-Vâd, *Fî Târîhi 'l-edebi*, 127.

72 Zeydân, *Târîhu âdâb*, 1:7.

sebebiyle- dağınık bir şekilde buna değindikleri” görüşündedir.<sup>73</sup> Bu bağlamda Muhammed Hasan Dervîş de kadim dönem Araplarının günümüzde müsteşriklerin bildiği formdan farklı olarak edebiyat tarihini bildikleri görüşündedir. O, deyim yerindeyse ileri sürdüğü görüşle konudan uzaklaşır. Öyle ki ona göre edebiyat tarihi, Arapların panayırları ve bu panayırlardaki şiir ve tenkit gibi olgularda ortaya çıkar. el-Kaysî ve diğer iki meslektaşısı ise Arap edebiyatının tabakât ve terâcim kitapları aracılığıyla tarihlendirildiği kanaatinde.<sup>74</sup> Ne var ki Zeyyât, Arapların bu ilmi bilmediklerini, tabakât ve terâcim kitaplarının da bu ilimle hiçbir ilintisi olmadığı fikrindedir. Kendisi bu konuda şöyle der: “Bu kitapları edebiyat tarihine nispet etmek, inşa edilmiş bir saraya taşları nispet etmeye benzer. Zira bu kitaplarda aktarılanlar, birbiriyle ilintili olmayan müstakil haberlerdir. İlgili sanat, amaç ve üslupta şair ile kâtipler arasında herhangi bir ilişkiyi yansıtmaz. Aynı şekilde nazım ile nesrin yaşadığı dönüşüm ve değişkenlikleri dile getirmez.”<sup>75</sup>

Zeyyât’ın mezkûr görüşünü, değerlendirme evresi araştırmacılarından Şükrî Faysal paylaştığı gibi Hannâ el-Fâhûrî de paylaşır. Nitekim o, klasik Arapça eserlerinin *edebiyat tarihi* adı altında değerlendirilmemesi gerektiği kanaatinde. Zira bu kitaplar, kendilerini sistematik anlamda bir araya getirecek bağın, bir bütün kılacak bağlantının bulunmadığı dağınık değerlendirme ve görüşler kümesinden oluşur. Dolayısıyla klasik Arapça literatürünün günümüzde bildiğimiz anlamıyla edebiyat tarihini bilmediğini savunur.<sup>76</sup> Buna karşın Hüseyin el-Vâd, söz konusu klasik eserlerin kendilerine göre edebiyat tarihinden sayılmamasının sebebini metottan yoksun olmasına dayandırır. Ahmed Bû Hasan ise, 19. yüzyıldan önce kaleme alınan klasik Arap edebiyatı eserlerinde edebiyata ve edebiyat tarihine dair yazmak, içinde *edebiyat tarihi* terimi geçmeksizin özel bir Arap tasavvuru olarak bilindiği görüşündedir.<sup>77</sup> Bu konuda Corcî Zeydân’a katılarak *Fihrist* isimli kitabı da *edebiyat tarihi* kavramının yönlerine temas eden ilk metodolojik girişim kabul eder. Bu kabulü Robert Escarpit’in, yazarlar ve eserleri için bir fihrist hazırlayan Clément De Serrin’in (دو سيرين) çalışmasını edebiyat tarihi noktasında ilk girişim olarak kabul etmesinde etkili olan bakış açısına nazaran yapar.<sup>78</sup> Tabi bu bakış açısı, dışarıdan Arap kültürüne dâhil olan her yeni ilme -zoraki de olsa- Arap kültürünün derinliklerinde bir öz bulmaya çalışan eğilimle hareket ettiği anlamına gelmemekle birlikte klasik edebiyat eserlerindeki muhtevanın mahiyetine nazaran daha mantıklı ve doğru görünmektedir.

## 5.2. Kavramın Algılanışı ve Dönüşümleri

19. yüzyılın sonlarında *edebiyat tarihi* kavramının Araplara ulaştığı formun, Brockelmann’ın kendi eserinde benimsediği genel form olduğu söylenebilir. Bu ise aralarında Brockelmann’ın

73 Nâsîf, *Târihü'l-edebe*, 4.

74 Kaysî vd., *Târihü'l-edebe*, 25; Muhammed Hasan Dervîş, *Târihü'l-edebe'l-Arabî fi'l-Câhiliyye ve sadri'l-İslâm*, (Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, 1974), 10.

75 Zeyyât, *Târihü'l-edebe*, 4.

76 Faysal, *Menâhicü'd-dirâse*, 13.

77 Miftâh – Bû Hasan, *Kitâbetü'l-tevârih*, 42.

78 Bû Hasan, *el-Arab ve târihü'l-edebe*, 142.

da bulunduğu Batılıların kahir ekseriyetinin kavram çerçevesinde yaptıkları tartışma, tenkit ve çalışmalardan sonra *edebiyat tarihi* adını verdiği formdur. Batılılarda kavram, bu süreçte Lansonist bakış açısına göre dönüşüme uğrayarak edebiyat tarihçiliği olarak isimlendirilen bir tanımlamaya dönüşür. Daha önce aktardığımız üzere Brockelmann, eserin mukaddimesinde bu dönüşüme kısmen de olsa temas etmiştir.

Araplar, Batı ile kurdukları iletişim kanalıyla kavramı öğrenirler. Aynı şekilde kavrama dair özünde hocaların Mısır Üniversitesi’ndeki öğrencilerine verdiği derslerin notlarından oluşan kitaplar telif ederler. Bütün bu çalışmalar, Brockelmann’ın adı geçen kitabı henüz kendilerine ulaşmadan yapılır. Tabii Brockelmann’dan yaklaşık yarım asır önce Arap edebiyatı tarihi konusunda eser veren başka müsteşrikler de çıkar. Ancak Brockelmann’ın eserinde benimsediği asırlara göre edebiyatı dönemlendirme yöntemi, Arap edebiyatının dönemlendirilmesi ve öğretilmesinde en kolay yöntemlerden biri olunca eser, dikkatleri üzerine çeker. Böylece bu mesele etrafında yöntemi destekleyenler ile karşı çıkanlar arasında birçok tartışma olur.<sup>79</sup> Bununla beraber mevzubahis yöntem, Arap edebiyatı tarihçilerinden birçok kişinin dikkatini *edebiyat tarihi* kavramının mahiyet ve delaletini tartışmak yerine başka bir yöne çevirir.

Arap edebiyatı tarihçileri, kavramın mahiyetinin edebiyat tarihi için ve edebiyatın dönemlere ayrılması hususunda ne kadar elverişli ve uyumlu olduğuyla ilgilenirler. Bu durum, onların çalışmaları ve kavramı tanımlamalarından anlaşılır. Bunun içindir ki Hüseyin el-Vâd, onlardan bazılarının yaptığı tanımlamayı, “Dikkat ve titizliğe çok gereksinim duyan, kavramın sınırlarının henüz belirlenmediği ve diğer şeylerden ayırt edilmediği” şeklinde tarif eder.<sup>80</sup>

Gerçek şu ki Arap edebiyatı tarihçileri, kavramın algılanışı konusunda aynı seviyede değildir. Örneğin Râfî gibi bazı müellifler kavramın tanımlamaları üzerinde durmaz, ona önem vermez ve edebiyatı tarihlendirecek yöntemi tartışmaya yönelirler. Nitekim yaptığı çalışmadan hareketle onun, kitabına başlık olan kavramın anlamına vakıf olmadığı ortaya çıkar. Bu durum, Hüseyin el-Vâd’da olduğu gibi eleştirmenlerin Râfî’yi tenkit etmelerine yol açar.<sup>81</sup> Râfî’ye benzer bir tutumu da Muhammed Bek Diyâb benimser. Öyle ki kendisi edebiyat tarihinin tanımını yapmaz; bilakis eserin ön sözünde aktardığı şu ifadelerden başlığın anlaşılmasını ister: “Bu eseri kaleme aldım... Eserde edebiyat ilimlerinin doğuşunu, asırlara göre gelişimini, ilgili ilimlere dair yazılan eserleri, bu eserlerin tarihini ve müelliflerinin hayatını aktardım.”<sup>82</sup> Diyâb’ın eseri, *Târîhu edebi’l-lugati’l-Arabiyye* ismini taşır. Lanson’un kendisine çağırıldığı dönüşümü fark etmediği şüphe götürmese de onun bu açıklaması eserin adıyla uyumluluk arz eder. el-‘Adl,

79 Arap edebiyatı tarihçilerinin çoğu, edebiyatı dönemlere ayırırken izledikleri yöntem metot (منهج/menhec) adını vermiştir. Bize göre bu isimlendirmede bir nevi tolerans gösterilmiştir. Nitekim takip edilen yöntemler, günümüzde bildiğimiz edebiyat metotları kavramının delaletini taşıyan bilimsel metotlar değildir. Aksine -bir meseleyi sunmada- benimsenen yollardır. Örnek vermek gerekirse Şükrî Faysal dahi kitabını *Menâhicü’l-dirâseti’l-edebiyye* olarak isimlendirmiştir. Ancak eserin ilerleyen sayfalarında bu metotları (menâhic), teoriler adı altında ele almıştır.

80 el-Vâd, *Fî Târîhi’l-edeb*, 103.

81 el-Vâd, *Fî Târîhi’l-edeb*, 101.

82 Diyâb, *Târîhu edeb*, ön söz.

el-İskenderî, Hifnî Bek Nâsîf ve -sonraki süreçlerde bunların izinden giden- Hannâ el-Fâhûrî<sup>83</sup> ise edebiyat tarihini tanımlarlar. Ancak Hifnî Bek Nâsîf'ta olduğu gibi yaptıkları tanımlardan hareketle kavramın asıl mahiyetinin farkında olmadıkları anlaşılır: “Edebiyat tarihi ya da Arap dilinin serüveni, doğuşundan günümüze değin Arap dilinin farklı durumlarını, kullanımlarını ve geçirdiği süreçleri ortaya koyan özel tarihin bir türüdür. Bu kapsama tarihin herhangi bir dönemindeki şiir ve nesir gibi sözün niteliği; yaşadığı dönemde temayüz eden şair, hatip, kâtip ve müelliflerin hayatı, bunların sonrakiler üzerindeki etkileri, öncekiler ile çevredekilerden etkilenişleri, birbirleriyle kıyaslanmaları ve ortaya koydukları eserlere değinilmesi de girer.”<sup>84</sup>

Corcî Zeydân, Zeyyât ve Şevkî Dayf da *edebiyat tarihi* kavramını tanımlar. Yaptıkları tanımlarda edebiyat tanımına uygun olarak genel ve özel bir ayrıma giderler. Özel tanımda ilgili alandaki çalışmayı edebiyatçılar ve onların çalışmalarıyla sınırlandırmak dışında bir şey eklemeler. Onların bu yaklaşımını Hüseyin el-Vâd tenkide tabi tutar.<sup>85</sup> Nitekim böyle yaparak âdeta edebiyat çalışmalarını, tarihlendirilen diğer ilimler arasında bir örnek hâline getirmiş oldular. Hatta bu yaklaşım, Ahmed Bû Hasan'ın *el-Egânî fi târihi'l-edebe* isimli eserinde yaptığı gibi bazı edebiyat çalışmalarını örneğin örneği hâline getirebilir. Bununla beraber bazı Arap edebiyatı tarihçileri kavramı gerçekte Brockelmann'ın bulduğu ve bu hususta ilk kalem oynatanın kendisi olduğu kanaatindedir. Nitekim Brockelmann ve Corcî Zeydân'ın çalışmalarına değindiği pasajda Ömer Ferrûh, konuyla ilgili şu ifadeleri kullanır: “Bu iki isimden birincisi -yani Brockelmann-, daha önce açılmayan yolu açan, konuyla ilgili ilk kalem oynatan kişidir; ikincisi -yani Corcî Zeydân- ise başkasının açtığı yolu taklit eden ve bu yolda yürüten kişidir.”<sup>86</sup>

Kuruluş evresi araştırmacılarının kayda değer çalışmalarına rağmen kavramın mahiyetinin farkında olmayarak kitaplarına *edebiyat tarihi* kavramını başlık olarak koymayı dikkate almadıklarını, ele aldıkları konularda sadece edebiyat tarihçiliğini, edebiyat tarihini ya da edebiyat tarihçiliği ile edebiyat tarihini sentezleyerek uyguladıkları görülür. Onların bu yaklaşımı edebiyatı tarihlendirme yöntemlerine de yansır. Böylece çalışmalarının kahir ekseriyeti eşit bir şekilde edebiyat tarihi ile edebiyat tarihçiliğinin sentezi olarak öne çıkar. Bunun da ötesinde yeri geldiğinde eleştirel çalışmalara ve edebiyatı teorik hâle getirecek girişimlere de yönelirler. Bu tutumlarından onların, edebiyat tarihi ile edebiyat tarihçiliği kavramlarının terminolojik delaletlerini ayırmadıkları anlaşılır. Ayırmak bir yana kitaplarında iki kavramı bir arada kullanırlar. Yine de genel olarak telif ettikleri eserler, bazılarının iki terim arasındaki

83 Saîd 'Allûş, Hannâ el-Fâhûrî'nin çalışmasını abartıya kaçacak şekilde över. Fâhûrî'nin bu eserdeki deneyimini eşsiz olarak niteler. Bu konuda şöyle der: “Bu eser, Arap dünyasında alanla ilgili kaleme alınan eserler arasında ciddi anlamda temayüz etmiştir. Batı'da olsun Şark'ta olsun gördüğümüz bütün bölümlendirmeler arasında ona benzeyen bir eserle karşılaşmadık. Nitekim Hannâ el-Fâhûrî, ön planda ve rutin olan alışılmış sınıflandırmayı delerek eserini üç dirilişe (nahda) göre bölümlendirmiştir.” ‘Allûş, *Mukevvinâti'l-edebe*, 372; ‘Allûş'un bölümlendirmeden kastı, Fâhûrî'nin Cahiliye ve Emevî dirilişi, Abbâsî dirilişi ve modern diriliş adını verdiği bölümlendirmelerdir. Birinci dirilişin bir kısmı, ikinci ve üçüncü dirilişlerin hepsi İslam'a denk gelmesine rağmen Fâhûrî, bunu İslam'a nispet etmek istememiştir.

84 Nâsîf, *Târîhi'l-edebe*, 5.

85 el-Vâd, *Fi Târîhi'l-edebe*, 104.

86 Ferrûh, *Târîhi'l-edebe*, 1:18.

farkı zımnen de olsa anladığına işaret eden aydınlatıcı nokta atışları ve etkili bakış açılarından yoksun değildir. Örneğin Tâhâ Hüseyin, yaptığı sorgulamalarda bozulmuş bir yöntem olarak isimlendirdiği bu karışıklığı eleştirerek şöyle der: “Bozulmuş, karışık bir yöntem ortaya çıktı. Bu yöntem, Mısır’daki okullarda edebiyat hocalarının genelinin (avamının) yöntemidir. Ne edebiyat araştırmalarında kadim yönetime göre derinleşerek öğrencinin zevkiselimini cilalayıp dilsel eleştiriye meylini güçlendiriyorlar ne de edebiyatı bireylerde ve toplumlarda psikolojik olan ve olmayan etmenlerden müteşekkil ilk kaynaklarına isnat eden Avrupa (Frenk) bilginlerinin edebiyat tahlilinde uyguladıkları yöntemi benimsiyorlar. Bilakis şair ve kâtiplerden bir grubun adını veriyor, bunların doğum ve ölüm tarihlerini aktarıyorlar. Sonrasında da talebelere bu kişilerin manzum ve mensur sözlerinden az bir kısmını öğretiyorlar. Onlar, edebiyat dersiyile hiçbir alakası olmayan bu ucube türe *edebiyat tarihi* adını veriyorlar.”<sup>87</sup>

Tâhâ Hüseyin, edebiyat tarihi alanında uyguladıkları ve kendisinin bazen bozulmuş bazen de ucube olarak nitelendirdiği bu yöntem üzerinden hocaları eleştirir. Aslında bu yöntem, -zamanla- bizzat Batılılarda geleneksel hâle gelir ve artık kavramın bilişsel yolculuğundaki gelişim evrelerinden biri olur. Aynı şekilde Gérard Genette’nin ifadesine göre genel tarihin görmezden geldiği ve otuz yıldan beri ilişkisini kestiği; Roland Barthes’ın da “*Tarih mi yoksa Edebiyat mı?*” isimli makalesinde kendisine şüpheyle yaklaştığı bir yönetime dönüşür.<sup>88</sup> Hans Robert Jauss ise bu yöntemin gidişatının aralıksız çöküşe ve prestij kaybına varacağı düşüncesindedir. O, eğitsel faaliyetleri dışında edebiyat tarihlerini artık nadiren gördüğünü belirtir.<sup>89</sup>

Tâhâ Hüseyin’in edebiyat tarihi konusundaki görüşüne muttali olmak istediğimizde bunu birkaç kitabında dağınık bir şekilde görürüz. Aslında o, *edebiyat tarihi* ya da *edebiyat tarihçiliği* başlığını taşıyan özel bir eser kaleme almaz. Ancak kavramı ilmi açıdan dikkatli bir şekilde tetkik eder. Bu tetkik aracılığıyla terâcim ve tabakât üzerine kurulu, ilgili alanlardaki çalışmaların ortaya çıkışını kronolojik sıralamaya göre ele alan edebiyat tarihinin terk edilmesi gerektiğini ifade eder. Buna karşın Lanson’un ifadesiyle edebî hayatın portresini ortaya çıkarmaya ve bu hayatın farklı bağlamlarını birbiriyle ilişkilendirmeye dayalı edebiyat tarihçiliğinin esas alınmasına davet etmek şeklinde öne çıkan görüşler ortaya atar. Bu görüşler, edebiyat tarihçiliğine dair Batılılardaki yeni eğilimlerle uyumluluk gösterir. Onun, edebiyatın bizzat edebiyat olması itibarıyla tarihlendirilmesi gerektiği noktasında Rus biçimcileriyle hemfikir olduğunu görüyoruz. Bu görüşü, harici etmenlerden bağımsız olması dolayısıyla edebiyatın edebiyat için öğretilmesi (sanat sanat içindir) gerektiğine dair yaptığı çağrıda kendini gösterir. Ona göre edebiyat tarihinin bilimselliği, edebiyat olgularının açıklanmasını ve normatif özelliklerinin ortaya konulmasını gerektirecek şekilde tescillenmelidir. Ne var ki zevk, bu bilimselliğin önünde bir engel olarak kalacaktır.<sup>90</sup>

87 Tâhâ Hüseyin, *Tecdîdü zikrâ Ebi'l-Alâ el-Maarri*, (Mısır: Matbaatü'l-Maârif ve Mektebetühâ bi-Mısır, 1937), 3. Bs., 10.

88 et-Tâlib, *Mefhûmü 'l-târîhi 'l-edebî*, 68.

89 es-Semâvî, *Makâlât fi 'l-târîhi 'l-edebî*, 75.

90 Tâhâ Hüseyin, *Fi 'l-edebî 'l-Câhili*, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 2011), 19. Bs., 40 ve 47.



Bununla beraber Tâhâ Hüseyin, isim ve sıfat tamlamalarında ortaya çıkan farka dikkat edecek şekilde adı geçen iki kavram üzerinde durmaz. Bilakis onun, kavramlardan her birini aralarında herhangi bir ayrıma gitmeksizin bir diğ erinin yerine kullandığını görüyoruz. Bu bakış açısını, İbrahim Ebû Haşeb’de de görmek mümkündür. O, edebiyat tarihi çalışmalarında edebiyatın gelişimi konusuna yoğunlaşan Rus biçimcilerin, özellikle de Tynyanov’un bakış açısına sahiptir. Ebû Haşeb, edebiyat tarihinin işlevinin asırlar, olaylar, zamanlar ve devletler boyunca intikal eden yazınsal gelişimi kapsayacak şekilde dönüştürülmesini zorunlu görür.<sup>91</sup>

Lanson’un tasavvurunu aşan ve geleneksel hâle getiren edebiyat tarihçiliğinin yeni yönelimleri ise geç dönem tarihçileri ya da ikinci evre araştırmacıları dâhil edebiyat tarihçilerinin eserlerinde hiçbir şekilde dile getirilmemiştir. Bundan dolayı Ahmed Bû Hasan, Arap edebiyatı tarihinin Lansonist eğilimin etkisi altında kaldığı düşüncesindedir.<sup>92</sup> Saîd ‘Allûş da bu düşüncededir. Ona göre Arap edebiyatı tarihi, Lansonist pozitivist tarihin sınırları içerisindedir.<sup>93</sup>

Değerlendirme evresi araştırmacılarına gelince; bunlardan biri olan Şükri Faysal, kaleme aldığı eserin adından da anlaşıldığı gibi çalışmasını metotlarla sınırlandırarak temkinli davranır. O, konuyla ilgili şöyle der: “Bu çalışmayı yalnızca Arap edebiyatı tarihi metotlarıyla sınırlı tuttum.”<sup>94</sup> Bununla beraber kitabında, *edebiyat tarihi* ile *edebiyat tarihçiliği* terimlerini aralarında herhangi bir ayrıma gitmeksizin kullanır. Hatta Brockelmann’da olduğu gibi edebiyat tarihini kastedeceği yerde yeni formuyla edebiyat tarihçiliğine yer verir. Ancak kastettiği şey, yeni olması bir yana edebiyat tarihçiliği dahi değildir. Bu durum, Muhammed el-Kettânî’nin çalışmaları için de söylenebilir. Şâzilî ise kavram üzerinde durmaz.

Bu açıklamalara göre isim ve sıfat tamlamasının delaletlerini de dikkate alarak kavramı derin bir farkındalığa işaret eden bakış açısıyla tetkik eden ilk kişinin Hüseyin el-Vâd olduğunu söylemek mümkündür. Konuyla ilgili görüşü, Arap edebiyatı tarihinde değerlendirme evresinin esas mihveri kabul edilen kitabının sonunda aktardığı görüşler kısmında (âfâk) mevcuttur. Bu kısımda *Fransız Edebiyatı Tarihi* başlığının *Fransız Edebiyatı Tarihçiliği* şeklinde değiştirilmesine atf yaparak şöyle der: “Bu mesele, evveleminde görüldüğü şekilde kelimelerle oynamak gibi -basit bir- mesele değildir. Zira biz, -örnek babından- Arap edebiyatı tarihi konusunda yazmaya karar verdiğimizde kendisinden hareketle Arapların bazıı ilmî, diğ er bazıı edebî, dinî, siyasi ya da iktisadi birçok tarihe sahip olduklarını düşünmemize; bu tarihlerden bir kısmının diğ er bir kısmından konu yönüyle bağımsız olduğunu görmemize imkân tanıyan bir düşünceden hareket ederiz. Daha sonra bu tarihleri özel bağımsız alanlarını ihlal etmeden hepsini kapsayan genel tarih altında bir araya getiririz. Arapların edebiyat tarihçiliğini yazmak istediğimizde ise, bir tanesi de edebiyat olgusu olan birçok olguya sahip tek bir tarihe sahip

91 İbrahim Ali Ebû Haşeb, *Târihü’l-edebi’l-Arabî fi’l-’asri’l-hâzir*, (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısrıyye el-Âmme li’l-Kitâb, 1987), 10.

92 Miftâh – Bû Hasan, *Kitâbetü’l-tevârih*, 146.

93 Saîd ‘Allûş bu görüşünü, Hasan et-Tâlib’in Moisan’ın *Ma’l-târihü’l-edebi?* isimli eserinin çevirisine yazdığı ön sözde dile getirmiştir.

94 Faysal, *Menâhicü’l-dirâseti’l-edebiyye*, 13.

olduklarını kabul eden göreceli bir anlayıştan hareket etmiş oluruz. Böylece edebiyatı diğer dışsal olgularla birlikte inceleriz, yani genel tarihle bağlantısı olan tek başına bağımsız bir olgu olması yönüyle ele almayız. Bilakis onu, ulusların hayatlarındaki dinamiklerden yalnızca bir kesit olması itibarıyla ele alırız. Aynı şekilde kendisine bağımsız bir tarih yaratmaksızın edebiyatı tarihin içine dâhil ederiz."<sup>95</sup> el-Vâd'ın, kavramın isim ve sıfat tamlaması hâline yönelik açıklamaları, yeni edebiyat tarihçiliğinin yönelimlerinin tasavvuru noktasında Araplara nazaran nispeten yeni kabul edilen net bakış açısından daha derin değildir. Ona göre edebî metinlerin doğuşunun ve müelliflerinin ortaya çıkışının tarihlendirildiği ve zaman dikkate alınarak birbirlerine eklendiği geleneksel yöntem, "edebiyat olgusunun işlevi ile toplumdaki kullanımının araştırılmasına; bunun yanında metinlerin ortaya çıkış koşulları ile ayakta kalma yollarının, diğer ilimler arasındaki konumunun, son olarak ortaya çıktığı sistemin sosyolojik ve ekonomik yönleriyle ilişkisinin çözümlenmesine ihtiyaç duyar."<sup>96</sup>

İki kavramın anlamının farkında olmayı, Ahmed es-Semâvî'nin tercüme edip bir araya getirdiği makaleleri muhtevî *Makâlât fi't-târîhi'l-edebe* adını verdiği kitabın ön sözünde mülâhaza ediyoruz. O, konuyla ilgili şöyle der: "Edebiyat tarihçiliğinin teorik yönünü ele alan birçok kişinin edebiyat tarihi ile edebiyat tarihçiliğini birbirinden ayırmadıklarını görüyoruz. Aynı şekilde daha yaygın ve kullanışlı olan *edebiyat tarihi* terimini kullandıklarında edebiyat tarihçiliğinin kendisini kastederler. Edebiyat tarihçiliğinin, tarihi edebiyat olmakla tarif eden bir sıfat tamlaması üzerine kurulması ya da edebiyat tarihinin mahza (المخضة) veya manevi tamlamadan oluşan bir isim tamlaması üzerine kurulması her ikisinin, -yani niteleyen ile nitelenenin ve tamlayan ile tamlananın- incelenmesini gerektirir. Bu da sıfat ya da tamlama ilişkisinin, bu türdeki bir tarihi sair tarih türlerinden, hatta asıl tarihin kendisinden ayırdığı anlamına gelir."<sup>97</sup>

İki kavramı geleneksel ve modern düzeyde birbirinden ayıranlar ise, geleneksel yöntemle edebiyat tarihini, modern yöntemle de edebiyat tarihçiliğini kastederler. Kaynaklar üzerine yaptığımız araştırmalara göre bu ayrıma işaret eden ilk Arapça metin, Romantizm akımının, edebiyatın tarihi ve gelişimine katkısına dair Muhammed Guneymî Hilâl'in yaptığı açıklamalardan oluşur. Açıklamalarına bakılırsa Hilâl'in bu akımı kabul ettiği anlaşılır: "... Müellifin hayatını ve bu hayattan örnekler aktarmanın, örneklerdeki bazı anlamları ve retorik özelliklerini şerh etmenin ötesine geçmez... Onlar arasında ortaya konulan ürünü açıklamak için yazarın hayatı, çevresi, ırkı, toplumdaki konumu ve edebî üretimi arasında ilişki kuran; sonra da müellifin ürettiklerinin sanatsal özelliklerini açıklayan, bu sanatsal ürünlerde kendisinden öncekilerden nasıl etkilendiğini gösteren ve onun etkileyicilik alanı üzerinde duran kimse yoktu. Aslında modern edebiyat tarihinin asıl anlamı budur."<sup>98</sup> Bu düzeydeki farklılığı Ahmed Bû Hasan ve Hasan et-Tâlib de dile getirir.

95 el-Vâd, *Fî Târîhi'l-edebe*, 129.

96 el-Vâd, *Fî Târîhi'l-edebe*, 109.

97 es-Semâvî, *Makâlât fi't-târîhi'l-edebe*, ön söz.

98 Hilâl, *el-Edebü'l-mukâren*, 42-43.

Arap edebiyatı tarihçilerinin eserlerinin çoğu, birbirinden farklı görüşler yansıtmakla beraber -bazen ayrıntılı bir şekilde- edebiyat tarihinin amacına ve faydasına da değinirler. Ancak üzerinde neredeyse hemfikir olan amaç, öncelikle öğretim sonrasında da ulusal ve yurtsal bir nitelik taşır. Bununla birlikte Arap edebiyatı tarihçilerinin, özellikle birinci evre araştırmacılarının neredeyse bütün eserleri kavramın kapalılığına, zorluğuna ve konusunun belirlenmesi problemine değinmekten yoksundur. Hüseyin el-Vâd, görüşlerinden hareketle Tâhâ Hüseyin'in, bu konudaki telifin zorluğundan ötürü edebiyat tarihi konusunda kalem oynatmaktan vazgeçilmesi gerektiği sonucunu çıkartmış olsa da değerlendirme evresi araştırmacılarının ve kavram için müstakil eser kaleme alanların kahir ekseriyeti, kavramın zorluğuna ve kapalılığına işaret etmişlerdir. Zorluğun ve kapalılığının sebebini kavramı oluşturan iki terime, yani edebiyata ve tarihe dayandırmışlardır. el-Vâd, söz konusu iki klasik terimle ilgili birçok görüş farklılığının oluştuğu düşüncesindedir.<sup>99</sup> Bû Hasan da “*Edebiyat tarihi* terimi, iki kavramın filolojik, terminolojik ve kavramsal yapısından, bunun yanı sıra aralarındaki farazi korelasyondan kaynaklanan bir tür orijinal müphemlikle ön plana çıkar.” açıklamasıyla bu görüşü savunur.<sup>100</sup> es-Semâvî ve et-Tâlib de bu görüştedir. Adnân Ubeyd ise onu, şu ifadeleriyle tarif eder: “Bu, şüphesiz en zor bilimsel çalışmadır. Çünkü edebiyat tarihçiliği, sanat ile bilimi bir araya getiren düalist yapısı dolayısıyla sair ilimler gibi değildir. Ayrıca tam olarak belli bir konusu olmayan alanı tarihlendirir. Bir diğer sebep de edebiyatın sahip olduğu kapsam ve serbestliktir.” Tabi bu açıklamaların abartı içerdiğini ifade etmek gerekir.<sup>101</sup>

## Sonuç

Çalışmadaki bilgilerden hareketle *edebiyat tarihi* kavramının, modern dönemde Avrupa’da ortaya çıkan kavramlardan biri olduğu ve 19. yüzyılın başında *edebiyat tarihi* şeklindeki yaygın ismiyle öne çıktığı anlaşılmıştır. 16. yüzyıldan itibaren gelişme kaydederek günümüzdeki ismini alan ve ortaya çıkışında büyük ölçüde eğitim müfredatının payı olan ansiklopedik çalışmalar ve kütüphaneler, tetikleyici öncül etmenler olarak kavramın doğuşunu hazırlamıştır. Nitekim ilimlerin, -düzenleme ve sınıflandırma özelliğinin baskın olduğu hâliyle- konuları, alanları ve dilleri çerçevesinde bağımsızlaşmaya başlamasından edebiyat disiplini de etkilenmiştir (Miftâh, 37 ve 76). Bu süreçte Avrupa Rönesansı’nın etkileri dolayısıyla kronolojik sıralamaya göre dönemlere ayrılmasında; aynı şekilde çalışmalar ile meşhur şahsiyetler hakkındaki bilgilerin yer aldığı dağınık seçkilerden oluşan harici özelliği noktasında edebiyatın tarihsel yönünü indirgeyen *edebiyat tarihi* isimlendirmesi, yeni bir dönüşüm geçirmiştir. En meşhurları Gustave Lanson’un da içinde bulunduğu bir grup Batılı edebiyatçı arasında yaşanan polemikler ve tartışmalar türünden eleştirel sarsıntılar ise bu dönüşümü ön plana çıkarmıştır. Bütün bunlar edebiyat tarihçiliğinin, kavramın tasavvur ve pratikteki ilk hâli olan *edebiyat tarihinden* farklı; tarih ile edebiyat arasındaki ilişkiye dayanan bir kavram hâline gelmesi ve iki kavramdan her

99 el-Vâd, *Fî Târîhi 'l-edeb*, 49.

100 Bû Hasan, *el-Arab ve târîhü 'l-edeb*, 57.

101 el-Alî, *el-Edebü 'l-Arabi*, 55.

birinin diğer kavramın ana bileşeni olması amacına matuf yapılmıştır. Bu alanda tartışmalarını sürdüren Batılıların ve müsteşriklerin çoğu, edebiyatın dönemlere ayrılması için alandaki araştırmacıları farklı alternatif ve yönelimlere davet etmiştir. Böylece edebiyat metni; sosyolojik, siyasi, tarihî ve iktisadi bağlarıyla ilişkilendirilerek incelenmesini esas alan bir araştırmannın temel mihverî hâline gelmiştir. Bütün bu süreçler gerek somut gerekse soyut düzeyde Batı'dan Arap kültürüne intikal eden bilgiler arasında yer alan *edebiyat tarihi* kavramının henüz Arap kültürü tarafından alımlanmadan önce gerçekleşmiştir.

Kavram, Arap kültürüne intikal ettikten sonra Arap edebiyatı tarihinin yazın alanında da birtakım dönüşümlere sahne olmuştur. Muhtemelen Arapların kendilerine ilk ulaşan ve edebiyatın tarihlendirildiği, yani asırlara ayrılarak dönemlendirildiği söz konusu yöntemle hayranlıkları, hâlâ birçok çalışmaya ve incelemeye ihtiyaç duyan kavramın mahiyetiyle ilgili problemleri tartışmaktan kendilerini alıkoymuştur. İsimlendirme söz konusu problemlerin başında olunca Arap edebiyatı tarihçilerinin eserlerinde kavram, *edebiyat tarihi* ve *edebiyat tarihçiliği* kavramlarının bir sentezi olarak kullanılmıştır. Çalışmada görüldüğü üzere Arap edebiyatı tarihçileri, bu iki kavrama tek bir kavrammış gibi yaklaşmışlardır. Bazıları kavramın mahiyetinin farkında olmuştur. Bunlar, kavram hususundaki ilk deneyimi değerlendiren ve ona dair eser kaleme alan ikinci evre araştırmacılarıdır. Bunların çoğunluğu Faslı Araplardır. Muhtemelen onların bu bakış açısına sahip olması, Fransız kültürüyle yoğun temas hâlinde olmalarından kaynaklıdır. Terminolojik bakımdan iki kavramı birbirine karıştırıp sentezleyen Arap edebiyatı tarihçilerinden birinci evre araştırmacıları ise Doğu Araplarındandır. Dolayısıyla İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i, İbn Kuteybe'nin *eş-Şi'r ve 'ş-şu'arâ*'sı vb. eserlerde görüldüğü üzere kendilerinden öncekilerinin tabakât ve terâcim kitaplarındaki yaklaşımları, uygulama noktasında isim tamlaması hâliyle Batılılardaki *edebiyat tarihi* kavramına daha çok benzemiştir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The authors have no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The authors declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- el-'Adl, Hasan Tevfik. *Târihu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*. Hazırlayan Velîd Mahmûd Hâlis. Amman: Dâru Üsâme li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002.
- 'Allûş, Saîd. *Mûkevvinatü'l-edebi'l-mukâren fi'l-'âlemi'l-Arabî*. Beyrut: eş-Şeriketü'l-'Âlemiyye li'l-Kitâb, 1987.
- el-Alî, Adnân Ubeyd. *el-Edebü'l-Arabî beyne'd-delâle ve't-târih*. Hazırlayan Sâmîr Emîn. Dâru Zâhir, t.y.
- Blachere, Régis. *Târihü'l-edebi'l-Arabî*. Hazırlayan İbrahim el-Keylânî. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1986.
- Brockelmann, Carl. *Târihü'l-edebi'l-Arabî*. Hazırlayan Abdülhalîm en-Neccâr. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.

- Bû Hasan, Ahmed. *el-Arab ve târihü 'l-edeb: numûzec kitâbi 'l-Egânî*. Kazablanka: Dâru Toubkal li'n-Neşr, 2003.
- Dervîş, Muhammed Hasan. *Târihü 'l-edebi 'l-Arabî fi 'l-Câhiliyye ve sadri 'l-İslâm*. Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, 1974.
- Diyâb, Muhammed Bek. *Târihu edebi 'l-lugati 'l-Arabiyye*. Mısır: Matbaatü't-Terakkî, 2. Bs., 1900.
- Ebû Hâşeb, İbrahim Ali. *Târihü 'l-edebi 'l-Arabî fi 'l-'asri 'l-hâzir*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1987.
- el-Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmi' fi târihi 'l-edebi 'l-Arabî (el-edebi 'l-hadis)*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986.
- Faysal, Şükrî. *Menâhicü 'd-dirâseti 'l-edebiyye: arz ve nakd ve tahlîl*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 5. Bs., 1982.
- Ferrûh, Ömer. *Târihü 'l-edebi 'l-Arabî*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Bs., 1981.
- Hilâl, Muhammed Guneymî. *el-Edebü 'l-mukâren*. Beyrut: Dâru'l-'Avde, 3. Bs., 1983.
- Hüseyn, Tâhâ. *Tecdîdü zikrâ Ebi 'l-Alâ el-Maarî*. Mısır: Matbaatü'l-Maârif ve Mektebetühâ bi-Mısır, 3. Bs., 1937.
- Hüseyn, Tâhâ. *Fi 'l-edebi 'l-Câhili*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 19. Bs., 2011.
- el-Kaysî, Nürî vd. *Târihü 'l-edebi 'l-Arabî kable 'l-İslâm*. Bağdat: Neşru Dâri'l-Hürriyye li't-Tibâa, 1979.
- Miftâh, Muhammed ve Ahmed Bû Hasan. *Kitâbetü 'l-tevârih*. Ribat: Menşûrât Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, 1999.
- Miftâh, Muhammed ve Ahmed Bû Hasan. *İntikâlü 'n-nazariyyât ve 'l-mefâhîm*. Rabat: Menşûrât Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye (Sempozyum Serisi), No: 76.
- Moisan, Clément. *Ma 't-târihü 'l-edebi?*, Çev. Hasan et-Tâlib. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedid el-Müttehede, 2010.
- Nallino, Carlo. *Târihü 'l-âdâbi 'l-Arabiyye mine 'l-Câhiliyye hattâ 'asri Benî Ümeyye*. Sunuş. Tâhâ Hüseyin. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1970.
- Nâsîf, Hıfînî Bek. *Târihü 'l-edeb ev hayâtü 'l-lugati 'l-Arabiyye*. Kahire: Matbaatü Câmîiatü'l-Ezher, 2. Bs., 1958.
- er-Râfîf, Mustafa Sâdık. *Târihu âdâbi 'l-Arab*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 4. Bs., 1974.
- es-Sekkût, Hamdî. *A 'lâmü 'l-edebi 'l-mu'âsir fi Mısır*. 3 cilt. Kahire: el-Câmîiatü'l-Amerikiyye, 1975.
- es-Semâvî, Ahmed. *Makâlât fi 't-târihi 'l-edebi*. Safakes: Matbaatü et-Tesfîri'l-Fennî, 2003.
- es-Sibâ'î, Beyyûmî. *Târihü 'l-edebi 'l-Arabî*. 3 cilt. Kahire: Mektebetü Ancelo el-Mısriyye, 2. Bs., 1959.
- eş-Şâzilî, Muhammed Abdüsselâm. *el-Üsûsü 'n-nazariyye fi menâhici 'l-bahsi 'l-edebi el-hadis*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 2. Bs., 2009.
- Şeyho, Lûvis. *Târihü 'l-âdâb el-Arabiyye*. Beyrut: Menşûrât Dâri'l-Meşrik, 2. Bs., 1991.
- et-Tâlib, Hasan. *Mefhûmü 'l-târihi 'l-edebi: mecâlâti 'l-tevessü' ve âfâki 'l-tecdid*. Dâru Ebî Rakrâk li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Ribât: 2008.
- el-Urevî, Abdullah. *Mefhûmü 'l-İdiyûlucyâ*. Beyrut: Merkezû's-Sekâfi el-Arabî, 1980.
- el-Vâd, Hüseyin. *Fi Târihi 'l-edeb: mefâhîm ve menâhic*. el-Müessesetü'l-Arabiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Bs., 1993.
- el-Vâd, Hüseyin. *Nazar fi 'ş-şi'ri 'l-kadîm*. İsdâr Kürsî ed-Doktör Abdilazîz el-Mânî li-Dirâsâti'l-Lugati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ, 1431/2009.
- Zeydân, Corcî. *Târihu âdâbi 'l-lugati 'l-Arabiyye*. Hazırlayan Şevkî Dayf. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1957.
- ez-Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târihü 'l-edebi 'l-Arabî*. Kahire: Nahdatü Mısır, 25. Bs., t.y.
- ez-Zeyyât, Ahmed Hasan. *Fi Usûli 'l-edeb (muhâdarât ve makâlât fi 'l-edebi 'l-Arabî)*. Cidde: Tevzî' Şirketü el-Hazendâr, t.y.
- ez-Ziriklî, Hayrûddîn. *el-A 'lâm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 12. Bs., 1997.



## Rıza Şah Dönemi İle Muhammed Rıza Şah'ın İlk Dört Yıllık Yönetimi Dönemlerindeki Azerbaycan Basınının İçerik Bakımından Mukayesesi (1925-1945)\*

### A Comparison of The Content Of The Azerbaijan Press in The Reza Shah Period and The First Four Year Rule Of Mohammad Reza Shah (1925-1945)

\*حجت فلاح توتکار, رضا محمدی, "مقایسه محتوایی مطبوعات آذربایجان بین دوره های سلطنت رضا شاه و چهار سال ابتدایی حکومت محمد رضا شاه (۱۳۰۴-۱۳۲۴ شمسی)", تاریخ نامه ایران بعد از اسلام, شماره دوم, ۱۳۹۰, س. ۱۴۶-۱۲۷.

Hoccat Fallah Tutkar, Reza Mohammadi, "Mukayese-yi Muhteşa-yi Azerbaycan Beyni Dovreha-yi Saltanat-ı Reza Şah ve Çehar Sal İbtida-yi Hükümet-i Muhammed Reza Şah (1304-1324)", *Târih-nâme-i İnan ba'd ez İslâm* 2, (1390/2011), 127-146.

Zühre Nur CELEP<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Sakarya, Türkiye

ORCID: Z.N.Ç. 0000-0003-4917-6034

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Zühre Nur Celep (Dr.),  
Sakarya, Türkiye  
E-posta: znurpeh@hotmail.com

**Başvuru/Submitted:** 13.01.2023  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
07.02.2023  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
18.02.2023  
**Kabul/Accepted:** 20.02.2023

**Atıf/Citation:** Celep, Zühre Nur. "Rıza Şah Dönemi İle Muhammed Rıza Şah'ın İlk Dört Yıllık Yönetimi Dönemlerindeki Azerbaycan Basınının İçerik Bakımından Mukayesesi (1925-1945)." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 515-529.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1233921>

#### öz

Rıza Şah döneminde Azerbaycan'da yayımlanan gazetelerin niteliği, önceki dönemlere nazaran köklü bir değişime sahip olmuştur. O dönem neşriyatının sayıları; Rıza Şah'ı övmeye, İran ve Azerbaycan'a yönelik çeşitli dâhilî haberlere ve ilanlara ayrılmaktaydı. Ülkenin mevcut durumuna ve Pehlevi yönetiminin üst düzey yetkililerine yönelik herhangi bir eleştiriyeye yer verilmiyordu. Gazetelerin ömrü kısaydı ve gazeteler, insan hakları ve özgürlükleri vb. konular hakkında siyasi ve içtimai makalelerden yoksundu. Ancak 1941-1945 yılları arasında yayımlanan gazeteler, Rıza Şah ve oğlunun idaresi dönemindeki İran ve Azerbaycan'ın karışık durumu hakkında eleştirilere özgürce yer vermekteydiler. Bunun yanı sıra neşriyattaki Türkçe yazınların basımı ve de nitelik-nicelik olarak artışı, gazetelerin topluma hâkim olan polis devlet atmosferinden kurtulduklarının göstergesiydi. Birinci dönemdeki (1925-1940) hâkim durumun en önemli nedeni, siyasi mutlak güç, bunalıcı hâkimiyet ve ifade özgürlüğünden yoksunluktu. Ancak ikinci dönemde (1941-1945) egemen olan siyasi serbestlik ortamı, Sovyet eğilimine sahip parti ve yapıların faaliyetlerinin kuvvet kazanmasına yol açtı. Bunun sonucunda söz konusu akımlara uyum sağlayarak gazete yayımları gerçekleşti. **Anahtar Kelimeler:** Azerbaycan, Gazete, Rıza Şah, Sovyetler Birliği, Muhammed Rıza Şah



## ABSTRACT

The quality of the newspapers published in Azerbaijan during the reign of Reza Shah had changed radically change compared to previous periods. The pages of the publications of the period were devoted to praising Reza Shah and contained various internal news and advertisements about Iran and Azerbaijan. No criticisms were found regarding the current situation of the country or the senior officials of the Pahlavi administration. Newspapers had a short lifespan and didn't feature political or social articles addressing issues such as human rights and freedoms. However, the newspapers published between 1941-1945 started to include criticisms of the complicated situations of Iran and Azerbaijan during the administration of Reza Shah and his son. In addition, the publication of Turkish articles in newspapers, as well as the increase in quality and quantity indicated that the newspapers had removed the police state atmosphere that had been dominating the community. The most important reason for the oppressive situation during the initial period of 1925-1940 had been the absolute nature of the political power, its overwhelming dominance, and the lack of freedom of expression. However, the prevailing environment of political freedom during the second period of 1941-1945 led to the strengthening of the activities of parties and structures with Soviet tendencies. As a result, newspaper publications were realized in integration with these aforementioned movements.

**Keywords:** Azerbaijan, newspaper, Reza Shah, Soviet Union, Mohammed Reza Shah

## Giriş

Matbuat, Meşrutiyetin dördüncü ayağı olarak toplumsal gelişme ve krizlerde önemli rol oynamıştır. Basın özgürlüğü, siyasi ve sosyal özgürlüklerin bir yansıması olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle söz konusu dönemdeki (1925-1945) neşriyatların durumu, devlet yapısını ve aydınların eleştirileri karşısında rejim sorumlularının gösterdiği hoşgörü kapasitesini ortaya koymaktadır.

Rıza Şah, saltanatı döneminde insan hakları ve özgürlükleri kapsamına giren her şeye muhalefet etmekteydi. Hiç kimsenin, Şah ve uygulamalarını açıkça eleştirmeye ve memnuniyetsizliğini dile getirmeye cesareti yoktu. Yalnızca Şah ve uygulamalarından övgüyle bahseden neşriyatların yayımlanmasına izin verilmekteydi. 1941 Ağustosundan sonra Rıza Şah'ın devrilmesiyle oluşan siyasi serbestlik, önceki yıllarda kendini ifade etme imkânı bulamayan güçlerin ortaya çıkmasına neden oldu. Azerbaycan'da gizlenen (yeraltındaki) siyasi güçlerin de bu özgürlük ortamını, kendi amaçları doğrultusunda kullanacakları açıldı. Aynı şekilde işgal döneminde, Tudeh Partisi Eyalet Komitesi ve İşçiler Sendikası da Tebriz'de önemli hareketliliğe sahip olmuştu. Elbette Sovyet ordularının varlığı, Azerbaycan'da kriz yaratan siyasi güçlerin bulunması, kabinelerin zayıflığı gibi hususlar merkezi hükümetin ortaya çıkmasına engel olabilecek güce sahip olmadığı havadislerin yaşanmasına sebep oldu. 1941-1945 yıllarındaki ikinci dönemin neşriyatlardan bazıları, Sovyet nüfuzunun etkisi altındaydılar.

Bu yazıda Rıza Şah dönemi ile Muhammed Rıza Şah'ın ilk dört yıllık hâkimiyeti döneminde Azerbaycan'da yayımlanmış matbuatın içeriği incelenmek suretiyle o dönem ortamında ve sonrasında yaşanacak olaylarda matbuatın rolü aydınlatılacaktır. Bu araştırmanın ele aldığı temel soru, iki dönem arasında Azerbaycan matbuatının içeriğindeki farklılığın sebebinin ne olduğudur. Çalışmanın hipotezi ise şöyledir: Rıza Şah'ın otoriter devlet yapısı ve yine işgal dönemindeki İran'ın özgür ve gerilim dolu siyasi ortamı, basının içeriğine ve kapsamına doğrudan etki etmiştir.

## 1. Rıza Şah Dönemi Azerbaycan Gazeteleri

Rıza Şah dönemi, İran'ın kültürel ve siyasi alandaki boğucu dönemlerinden biri olarak sayılmaktadır. Mevcut basın istatistikleri, onun saltanatı döneminde tüm ülkede kayda değer bir gazetecilik ve kültürel faaliyetin olmadığını göstermektedir. Bu şartlardan dolayı yayımlanmasına izin verilen birkaç dergi ve gazetede giderek eğlenceli içeriklere, tefrika romanlarına, basit toplumsal meselelere yer vermeye yöneldiler. Bu dönemde polis teşkilatı, gazetelerin içeriği konusunda tam bir kontrole sahipti. Polisin müdahalesi sadece gazetelerin yerli ve yabancı haberleri ve siyasi makalelerine yönelik olmayıp gazete ilanları da yayımlanmadan önce polis idaresinin denetiminden geçiyordu.<sup>1</sup> “Rıza Şah döneminde Azerbaycan'da yayımlanan gazetelerin hiçbirinde, üst düzey yetkililere ve sisteme yönelik eleştiri gözlemlenmiyordu.

1 Mahmud Sadrhaşimi, *Tarih-i Cerayid ve Mecellat-i İran*, (İsfahan: Bina, 1949/1327), 30.

Gazetelerdeki mevcut sessizlik, mezarlıklardaki hüzünlü sessizliği andırıyordu.”<sup>2</sup> Bu dönemde Türkçe yazı yasağı nedeniyle, gazetecilerin isteklerine rağmen Türkçe ya da Farsça-Türkçe ortak şekilde tek bir gazete bile yayımlanmamıştır. 20 yıllık süre zarfında (1921'den 1941'e kadar) Azerbaycan'da, 16'sı Farsça, bir tanesi Ermenice olmak üzere 17 gazete yayımlandı. 17 gazeteden 12 tanesi Tebriz'de, iki tanesi Urmiye'de, 1 gazete Erdebil, Hoy ve Zencan şehirlerinin her birinde yayımlanıyordu.<sup>3</sup> Burada önemli olan bir nokta da, daha önceki dönemlerde Tahran'dan sonra ilk sırada yer alan Tebriz basınının, dördüncü sıraya gerilemiş ve Meşhed, İsfahan ve Şiraz'dan sonra yer almış olmasıdır.<sup>4</sup> Şimdi Tebriz'de yayımlanan önemli birkaç gazeteyi inceleyeceğiz:

### 1.1. Sehend Gazetesi

“Sehend Gazetesi”, 1926'dan itibaren Mahmud Ganizade Selmasi sorumluluğunda Tebriz'de yayımlanmaktaydı. “Tarih-i Cerayid ve Mecellat-ı İran” kitabına göre Ganizade'nin adı, İran'ın Azerbaycan'daki meşrutiyetçilerinin kurucuları arasında yer almaktadır. Onun 1934'te ölümünden sonra gazete, Ahmedzade Dihkan'ın yönetiminde yayımlanmıştır.<sup>5</sup> Gazete sayılarındaki başmakalelerin içeriği ve konuları şöyledir: “Rıza Şah'a ve Tarih-i Bastanî İran'a (Eski İran Tarihi) övgü, 24 İsfend'de (15 Mart) Hz. Ali'nin doğum günü kutlamasının düzenlenmesi tebliği, Mirza Halil Han Fehimi'nin Doğu Azerbaycan Valiliğine atanması nedeniyle Rıza Şah'a teşekkür, Ala Hazret Hümayun'un Türkiye'yi ziyareti ve onun neticelerine dair haber, 30 Temmuz 1934 (8 Mordad 1313) Tebriz'de yaşanan sel ve onun yarattığı hasarlara dair şu başlık: “Tebriz 10 yıl geride kaldı, ne yapmalı? vb.”<sup>6</sup> Görünüşe göre bu gazetenin uzun ömürlü olmasının sebebi, kapatılmaktan ve baskıdan korunmak için Pehlevi döneminin siyasi ve sosyal meselelerini ele almamış olmasıdır. Bununla birlikte gazetenin ilk sayılarında, devamı gelmeyen eleştiri emareleri de görülmektedir. Bu gazete, Rıza Şah'ı övme politikasını seçmişti. Onun yaptığı işleri abartıyordu ve bazı gerçek dışı içerikler yayımlıyordu. Örnek olarak Sehend gazetesinin bir sayısında şöyle yazmaktadır:

“Neden seçim kanununun uygulanmasında, merkezden tutun da memleket sınırlarının en uzağına kadar kayıtsız kalınıyor? Tüm sevilen yöneticiler ve Şah kesin olarak özgür seçimler yapılmasını buyurmakla birlikte yine de üzerine vazife olmayanlar gizli ya da aşikar kendi düşüncelerini uygulamaktan geri durmuyorlar... Gerekçesi de şu ki biz siyasi gelişmişliğe sahip değiliz.”<sup>7</sup> Elbette burada şu meseleyi hatırlatmamız zaruridir ki Rıza Şah ve onun temsilcilerinin, mecliste yaptıkları müdahale ve entrikalar aşikardı. O, meclis temsilciliği için istedikleri kişileri

2 Musa Mecidi, *Tarihçe ve Tahlil-i Ruzname-yi Azerbaycan 1230-1380*, c.1, (Tahran: Sazman-i Esnad ve Kütüphane-yi Milli Cumhuri İslam-i İran, 2003/1382), 214.

3 Mecidi, *Tarihçe ve Tahlil-i Ruzname-yi Azerbaycan 1230-1380*, 214-215.

4 Mesut Berzin, *Tecziye ve Tahlil-i Amar-i Matbuat-ı İran Şemsi 1315-1357*, c. 1, (Tahran: Vezaret-i Ferheng ve Erşed-i İslam, 1991/1370), 19.

5 Sadrhaşimi, *Tarih-i Cerayid ve Mecellat-ı İran*, c. 3, 49.

6 Sehend Gazetesinin çeşitli sayılarında.

7 Mahmud Ganizade, *Sehend Gazetesi*, 17, (Eylül 1926/Şehrivar 1305), 1.

seçtirmek suretiyle orayı Şah fermanlarının onaylandığı bir toplanma merkezine dönüştürmüştü. Görünüşe göre bu yazının yazarının kastettiği, halkın siyasi gelişiminden yoksunluğudur.

Sehend gazetesinin başka bir sayısında ülkenin istihdam kanunu ve yine vilayet yöneticilerinin, devlet dairelerinde çalışan işçilerin işe alınma ve işlerine son verilmesine müdahale etmesini eleştiren bir yazıya rastlıyoruz.

Sehend gazetesi bir sayısında, Simitko ve o civardaki Kürtlerin ayaklanması neticesinde meydana gelen olaylarda ortaya çıkan Selmas şehrinin içler acısı vaziyeti hakkında Milli Şura Meclisi temsilcilerinin dikkatini çekmiştir. Yazar başyazısında, temsilcilerden Selmas bölgesinin durumunu iyileştirmek için acil önlemler almalarını istemektedir.<sup>8</sup>

Bu gazete, Azerbaycan'daki eğitimin eksiklikleri ve bu alanda yapılması gereken temel reformlar hakkında da önerilerde bulunmuştur. Bunlar arasında Azerbaycan'ın köylerindeki öğretmenlerin maaşlarının artırılması, öğrencinin kısa sürede Farsça konuşabilmesi için Azerbaycan için derlenen Farsça kitapların özel bir üslup ve metot ile yazılması yer almaktadır.<sup>9</sup> Sehend gazetesi birkaç sayısının başyazısını, Rıza Şah'ın Türkiye ziyaretine ve onun buradaki görüşme ve konuşmalarına ayırmıştır. Bu neşriyat İran hükümdarını överken onu şöyle tanıtmaktadır: “Ala Hazret İran'ın ruhudur.”<sup>10</sup> Devamında İran ve Türkiye devletini ve milletini birbirine bağlayan çok güçlü manevi faktörlere işaret ediyor:

“İslam kardeşliği ilişkisi, duygu ve düşünce tarzlarındaki birlik, iki taraf sınırının aracısız birleşimi, dil bakımından algı ve anlayış kolaylığı, her iki millete mensup kişilerin birbirleriyle daimi birleşmesi ve diğer benzer şeyler ki eğer abartılı sayılmazsa bunun adı ezeli ilişki konulmalıdır.”<sup>11</sup>

Sehend başka bir sayısında, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Atatürk'ün ölümü münasebetiyle İran şehinşahlık binasının bir ay süreyle yas tutacağını ve ülkenin ve ordunun, bayraklarının yarıya indirileceğini yazmıştır.<sup>12</sup> Bu haberler, Pehlevi hükümetinin komşu ülke (Türkiye) ile ilişkilerde çok önem verdiğini gösteriyordu. Rıza Şah, oraya seyahati sırasında Atatürk tarafından gerçekleştirilen ilerleme ve reformlara hayran kalmıştı. Gazete sonraki sayılarında, bu gelişmelere de yer verdi. Bu gazete, 1926'dan Rıza Şah'ın saltanatının sonuna kadar yayımlanan tek gazeteydi.<sup>13</sup>

## 1.2. Şahin Gazetesi

“Şahin” gazetesi, Mirza Habibullah Han Ağazade yönetiminde 1929'dan 1935'e kadar altı yıllık süre zarfında Tebriz'de basılmış ve yayımlanmıştır. Habibullah Ağazade, Urmiye'de Feryad gazetesini de yayımlamıştır. Ahmed Kesrevi bu konuda şöyle yazmıştır: “Sahibi Mirza

8 Ganizade, *Sehend Gazetesi*, 26, (4 Kasım 1926/12 Aban 1305), 1.

9 Ganizade, *Sehend Gazetesi*, 26-28, (Ekim 1926/Aban 1305), 1.

10 Ganizade, *Sehend Gazetesi*, 78-79, (10 Haziran 1934/19 Tir 1313), 8.

11 Ganizade, *Sehend Gazetesi*, 78-79, (10 Haziran 1934/19 Tir 1313), 8.

12 Ganizade, *Sehend Gazetesi*, 2, (17 Kasım 1938/26 Aban 1317), 1.

13 Mecidi, *Tarihçe ve Tahlil-i Ruzname-yi Azerbaycan* 1230-1380, 214.

Habibullah Ağazade, yazarı Mirza Mahmud Ganizade olan bir diğer saygın gazete Feryad ismiyle Urmiye’de çıkarılmaktaydı.”<sup>14</sup> Bu gazetenin birkaç sayısı incelendiğinde, şöyle konuların ele alındığı görülmektedir:

Ala Hazret’e övgü, Ahmed Kesrevi’nin İran’ın farklı lehçeleri ile ilgili yazıları, ana akım neşriyatların özetleri, Tebriz’in tarihçesi, yerel ve eyalet haberlerinin özeti, İran tarihi, dünya haberleri, kayıt ilan ve reklamlar, Simitko’yu bastırması nedeniyle Şehinşah ordusunun tebrik edilmesi vb.<sup>15</sup>

“Azerbaycan’ın en yüksek tirajlı gazetesi” ibaresi, gazetenin her sayısının ilk sayfasında göze çarpmaktadır. Bu gazetenin genel politikası, Rıza Şah rejiminin sıkı bir şekilde desteklenmesi ve Pehlevi hükümetine yönelik propagandaydı. Öyle ki 22 Şubat (3 İsfend) gününü, İranlıların en büyük milli bayramı olarak nitelendirmekte ve Birinci Pehlevi övülerek şöyle yazılmaktaydı:

“Ala Hazret Pehlevi, geçmişin bütün görkemli krallarından daha güçlüdür. Acaba bu adamdan başkası, dünya büyüklerini hayrete düşüren böyle büyük işleri on dört senelik bir zaman zarfında yapabilir miydi?”<sup>16</sup>

Rıza Şah’ın saltanatı boyunca, daha önce gerçekleşmemiş olan girişimlerde bulunduğunu bilmek gerekir. Ancak saltanatının sonunda İran’ın en büyük toprak sahibi haline geldiğini de ifade etmek gerekir. O, ülkede emniyeti tesis etmek bahanesiyle, Meşrutiyet devriminin hedefi olan İranlıların ortak siyasi katılımına dayanan bir devletin şekillendirilmesi durumunu ortadan kaldırdı. Şahin gazetesi, sayılarının birinde Azerbaycan’daki eğitimin durumuna da değinmiştir. Makale yazarı, Kaçar dönemindeki Azerbaycan eyaletinin eğitim bütçesini Rıza Şah dönemiyle mukayese etmiştir. Yazar orada, Kaçar döneminde Azerbaycan’ın eğitim bütçesinin 200 tümen olduğunu, ancak bunun 1935’te üç milyon iki yüz bin riyale ulaştığı yazmaktadır.<sup>17</sup> Bu yazı yazıldığı sırada, kırsal kesimdeki çocukların okuma ve yazma nimetinden tamamen mahrum kaldığı bir zamana rastlamaktaydı. Rıza Şah’ı çok fazla pohpohlayan Şahin gazetesi, sonunda veliahdın ikamet yerinin Tebriz’e nakledilmesi talebinde bulunmakta ve bu mümkün değilse, bu eyaletin yaz mevsiminin üç ayı boyunca aziz (veliahda) hizmet etmesine izin verilmesini istemekteydi. Yazının sonunda, bu talebin Azerbaycan halkının yegâne dileği ve en büyük arzusu olduğu vurgulanmıştır.<sup>18</sup> Bu arzu öyle bir zamanda dile getiriliyordu ki gazete yazarları, mahrum Azerbaycan halkının esef verici durumunu yansıtmaya çabalamıyorlardı.

### 1.3. Tebriz Gazetesi

Bu dönemin bir diğer gazetesi olan “Tebriz gazetesi”, Hüseyin Tebrizi’nin yönetiminde, Hüseyin Omid’in editörlüğünde Tebriz’de basılmış ve yayımlanmıştır. Bu gazetenin birkaç sayısının başyazıları incelendiğinde, eğitim ve medeniyet, ilkokul eğitimi, Rıza Şah’a övgü,

14 Ahmed Kesrevi, *Tarih-i Meşrutia-yi İran*, (Tahran: Emir Kebir, 2002/1381), 270.

15 Şahin gazetesinin çeşitli sayıları.

16 Habibulah Ağazade, *Şahin Gazetesi*, 296, (14 Mayıs 1936/24 Ordubeşet 1315), 1.

17 Ağazade, *Şahin Gazetesi*, 305, (21 Temmuz 1936/30 Tir 1315), 1.

18 Ağazade, *Şahin Gazetesi*, 318, (5 Ekim 1936/13 Mehr 1315), 1.

dünya siyasi tarihi ve yargı ve ticaret ilgili hayati reformlar gibi konulara rastlıyoruz. Yurttan haberler, Tebriz’deki emlak, kayıt ilan ve duyuruları ile binek satış reklamları da gazetenin iç sayfalarında yer alan hususlardır.<sup>19</sup>

Tebriz gazetesi, İranlı kızların eğitim durumunun ıslahı üzerine vurgu yapmakta ve şöyle yazmaktaydı: “Kadınların fikri ve ruhi gelişimi ve eğitimi, erkeklerin fikri ve ruhi gelişimi ile yan yana gerçekleşmelidir.”<sup>20</sup>

Bu gazete “okul ilerlemenin temelidir” başlığıyla, öğrencilerin derslerinin halkın ihtiyaçlarıyla uyumlu olmadığını eleştirmiş ve şöyle yazmıştır: “ilim tahsili ve okul kurulması halkın ihtiyaçlarına yönelik olmalıdır.”

Gazete, faaliyeti süresinde zaman zaman milliyetçi ve vatansever düşüncelere yer vermekteydi. Bu sayıların birinin arasında, İranlıların ilerlemesi yönündeki engellere işaret edilmiştir:

“Farsçayı sadece Arap dilinin esir aldığını ve yine o Arapların ruhumuzu kendilerine bağlı kıldığını sanmayın. Londra ve Paris’ten gelen her bir misafir de ayağımızın önüne bir taş bıraktı ve doğru yol olan ilerlemeye engel oldular.”<sup>21</sup> Başka bir sayıda yazar; ilerlemenin yolunu, Arapça ve Avrupa dillerinin öğretiminin azaltılmasında ve uygulamalı bilimlerin öğretiminin arttırılmasında görmüştür.

“Şimdi çare için çabalamalı- bugün okullarda Avrupa ve Arap dillerinin öğretiminin azaltılması gerekli olup mimari, demircilik, marangozluk ve heykeltıraşlık ve benzeri gibi teknik ve sanayileri öğrenme yönünde girişimde bulunulmalı- günümüzde okullarda ipek dokumacılığı, ipek kozacılığı, botanik alanlarının usulleri öğrencilere öğretilmelidir- eğer köylerde okullar kurduysalar- ziraat usullerini köylü çocuklara öğretmek gerekir.”<sup>22</sup>

Tebriz gazetesi, arka arkaya on üç sayısındaki kendi baş yazıları, İran ile Sovyetler Birliği hükümetleri arasında imzalanan ticaret antlaşması konusuna ayırdı. Bu antlaşma her iki tarafın vatandaşlarının ikameti ve ticaret ve gemicilik konuları çerçevesinde 27 Ekim 1931’de imzalanmıştır. Bu antlaşma, İran’ın üçüncü ülkeler karşısındaki konumunu güçlendirmek amacıyla İran’ın dış ticaret tekeli kanununun Sovyet hükümeti tarafından tanınması ilkesi üzerine imzalanan ilk antlaşmadır.<sup>23</sup> Tebriz gazetesinin başka bir sayısında şöyle yazılmıştır:

“Sevilen ve yüce Şah, biz İranlıları yerli üretimleri kullanmaya davet etti ve mukaddes padişah da ülkenin kendi kumaşını, çok değerli yabancı kumaşlara tercih etti.” Gazete bu konulara değinerek halkı yerli malların kullanımı için teşvik ediyordu.

Tebriz gazetesi, İran ile Sovyetler Birliği arasında imzalanan ticaret antlaşmasını önemli olarak değerlendirmiş ve bu imzayı iyiye yormuştur:

“Eğer bu maddeleri (İran ile Sovyetler Birliği arasındaki ticaret antlaşmasının maddeleri)

19 Tebriz gazetesinin çeşitli sayıları.

20 Hüseyin Omid, *Tebriz Gazetesi*, 4, (25 Nisan 1931/4 Ordubeheşt 1310), 1

21 Omid, *Tebriz Gazetesi*, 12, (30 Nisan 1931/9 Ordubeheşt 1310), 1.

22 Omid, *Tebriz Gazetesi*, 14, (13 Mayıs 1931/22 Ordubeheşt1310),1.

23 Omid, *Tebriz Gazetesi*, 94, (26 Kasım 1931/4 Azer 1310), 2.

dikkatle incelersek, bu maddelerin İran'ın mevcut hükümetinin harika işlerinden biri olduğunu belirtebiliriz. Bu sayede diğer ülkede bulunan İran vatandaşları bu maddelerin güvencesinde baskıdan kurtulmaktadır.”<sup>24</sup>

Tebriz gazetesi 6. dönem Milli Şura Meclisi seçimleri hakkında şunları yazmıştır: “İran devleti ve yetkilileri kendi tarafsızlığını ilan etmiştir.”<sup>25</sup> Cümleye dikkatle bakıldığında gazetenin Pehlevi yanlısı tutumu açıkça anlaşılmaktadır. Bu gazete, Şah ve sarayın Milli Şura Meclisi için istedikleri kişilerin seçilmesi yönündeki girişimlerinin üstünü örtmüş ve bu görüşleri aksettirmek suretiyle Rıza Şah'ın boğucu hâkimiyeti döneminde birkaç yıl daha yayın hayatına devam edebilmiştir.

#### 1.4. Feryad-ı Azerbaycan Gazetesi

Diğer önemli gazeteler arasında 1925 yılında Hacı Kazım Dadgeran'ın sorumluluğunda ve editörlüğünde yayımlanan “Feryad-ı Azerbaycan” gazetesine işaret etmek gerekir. Gazete ilk başlarda haftalık, sonraları günlük olarak yayımlanmıştır.<sup>26</sup> Gazetenin genel siyaseti, Rıza Şah Pehlevi'nin savunuculuğunu yapmaktı. Bu gazete resmi haberlerin çoğunu, Azerbaycan halkının merkeze telgraflarını, ayrıca halkın genel durumunu, dış haberleri ve Azerbaycan'ın yerel durumunun haberlerini yayımlıyordu. Bu gazete bir sayısında Türkçe konuşan topluluk arasında Farsça konuşulması hakkında bir habere de yer vermiştir:

“Farsça dilinin konuşulması ile ilgili gerekli emirlerin çıkarılması sonucu Nehzet-i Milli Heyeti (Milli Hareket Karma Komisyonu) resmî ve gayri resmî alanlarda genel olarak Farsça konuşulması ve buna uymayanların da belirli bir cezaya çarptırılması yönünde karar almıştır.”<sup>27</sup> Bu gazete, devamında Rıza Şah hükümetini destekleyerek Milli Meclis Şurası'nın 6. döneminin seçimleri hakkında şöyle yazmıştı: “Bu dönem seçimleri başladığında, Ala Hazret Pehlevi gibi büyük bir sultan memleketin başında yer almış ve onun kutsal huzurunda hiçbir oyuna (hileye) izin verilmemiştir.”<sup>28</sup>

#### 1.5. Ankebut Dergisi

“Ankebut” dergisi, bu dönemin eleştirel içerikli tek mizah dergisidir. Sayfanın üst kısmında gazete başlığının altında şu cümle görülmektedir: “Haftada bir basılır dört kez tutuklanır”<sup>29</sup> Bu resimli dergi, Mirza Bakır Netak yönetiminde 1925'ten itibaren kurşun baskı ile basılıyordu.<sup>30</sup> Bu derginin üçüncü sayısında aşağıdaki beyit yazılmıştır:

“Örümceğin yuvası varsa, insanın da vatani var,

24 Omid, *Tebriz Gazetesi*, 94, (3 Aralık 1931/11 Azer 1310), 1.

25 Omid, *Tebriz Gazetesi*, 22, (13 Eylül/22 Şehriver 1305), 1.

26 Sadrhaşimi, *Tarih-i Cerayid ve Mecellat-i İran*, c. 4, 81.

27 Kazım Dadgeran, *Feryad-ı Azerbaycan Gazetesi*, 26, (14 Eylül 1925/3 Behmen 1304), 4.

28 Dadgeran, *Feryad-ı Azerbaycan Gazetesi*, 25, (23 Ocak 1925/3 Behmen 1304), 1.

29 Mecidi, *Tarihçe ve Tahlil-i Ruzname-yi Azerbaycan 1230-1380*, 214.

30 Hüseyin Nahcivani, “Tarihçe-yi İntişar Ruznameha ve Mecellat Der Azerbaycan ve Tebriz Ez Sed Sal Piş Ta Eknun”, *Neşriye-yi Danışkede-yi Tebriz*, 1, (Tebriz: 1963/1342), 10.



Sen de örümcek gibi vatanının çevresinde ağ ör (vatanına sahip çık)<sup>31</sup>

Bu, yazarın vatanseverlik duygusunu göstermektedir. Bu dergide, toplumsal içerikli karikatürler basılıyordu. Bunlardan bazıları; toplumun sıkıntıları ve sorunları, ağa-maraba ilişkileri, 6. dönem meclis seçimleri ve benzeri konulardı. Azerbaycan'ın durumu hakkındaki şiirleri ve latifeleri, ayrıca Azerbaycan'ın şehirlerinden yerel haberleri, mektupları ve nameleri ele alan bu yayın da kendi mizah anlayışıyla uyumlu olarak onlara bazı yanıtlar vermiştir. İran halkının bilinçsizliği ve cehaleti, Ankebut yazarlarını rahatsız ediyordu:

“Ankebut Mirza'nın İranlıların uyandığını ve kendileri için bir çıkış yolu bulmak istiyor olduklarını söylediğini sanmayın. Hayır, İranlılar gaffet ve cehalete tutulmuş, uyku durumundadırlar ve şüphesiz bundan iki yüz yıl sonra da ayağa kalkmayacaklar”.<sup>32</sup>

İlk Pehlevi lideri döneminde Azerbaycan'da yayımlanan diğer yazılı basın şunlardan ibarettir: “Tebriz'de 1937 yılında Muhammed Emin Edib-i Tusi'nin yönetiminde “Mahtab” Dergisi, Tebriz'de 1928 yılında Mirza Bakır Netak sorumluluğunda “Şomal-i Garb” gazetesi, 1930'da Emir Nazmi Afşar sorumluluğunda “Rızaiye”, 1933'de Rızaiye'de<sup>33</sup> haftalık dergi “Eblağ”, Hoy'da 1934 yılında haftalık dergi olarak “Neda-yı Hak”<sup>34</sup> ve 1933'te Tebriz'de haftalık olarak “Mecelle-yi Edebi” (Edebi Dergi) kurulmuş ve yayımlanmıştır.<sup>35</sup>

## 2. 1941'den 1945'e Kadar Azerbaycan Matbuatına Bir Bakış

Rıza Şah'ın diktatörlüğü dış müdahale neticesinde çöktü. Bu otokratik hükümetin, müttefikler tarafından devrilmesi, rejimin milli himayeden yoksun olduğunun göstergesiydi. Rıza Şah'ın saltanat makamından zorla çıkarılması, onun oğluna tahtı ele geçirme fırsatı verdi. O, devlet işleri üzerinde tam bir hâkimiyete sahip değildi. Bu dönemde ağır baskı ve boğucu ortam birden kayboldu. İran'a siyasi gerilim ve karışıklık ortamı hâkim oldu. Kabinelerin istikrarsızlığı ve siyasi partilerin artışı bu dönemin bir özelliğiydi. Ağustos 1941 sonrasında İran'ın siyasi ortamında yaşanan değişim, ülkenin kültürel durumunda dönüşüme neden oldu. Başka bir deyişle bu tarihten 1953 Temmuzuna kadar olan dönem İran matbuatının en heyecanlı dönemi sayılmaktadır. Geçmiş dönemde neşriyatlar, çok sıkı bir kontrole tabi tutulmuşlardı. Ancak bu dönemde özgürlüğe kavuştular ve kitap ve neşriyatlardaki sansür kaldırdı. Gazetelerin sayısı daha önce görülmedik şekilde arttı. 1941'den 1946 yılının sonuna kadar Azerbaycan'da toplamda 36 gazete yayımlandı.<sup>36</sup> Azerbaycan Demokrat Partisi kurulmadan öncesine kadar ele alınan en önemli konular şunlardı: Köylü ve işçilerin hukukunun savunulması, Azerbaycan yönetim idaresine halkın katılımı ve eyalet ve vilayet encümenleri kanunun uygulanmasının

31 Mirza Bakır Netak, *Ankebut Gazetesi*, 3, (16 Temmuz 1925 /25 Tir 1304), 1.

32 Netak, *Ankebut Gazetesi*, 6, (18 Ağustos 1925/27 Mordad 1304), 2.

33 Rızaiye ile kastedilen Urumiye'dir. Pehleviler döneminde Rızaiye diye anılan bu şehir, İran'daki İslam Devriminden sonra Urumiye şeklinde değiştirilmiştir. (Çevirenin Notu)

34 Nahcivani, “Tarihçe-yi İntişar Ruznameha ve Mecellat Der Azerbaycan ve Tebriz Ez Sed Sal Piş Ta Eknun”, 10.

35 Sadrhaşimi, *Tarih-i Cerayid ve Mecellat-i İran*, c. 4, 181.

36 Mecidi, *Tarihçe ve Tahlil-i Ruzname-yi Azerbaycan 1230-1380*, 217.

desteklenmesi, tarih, medeniyet ve ana dilin (Türkçenin) savunulması. Saydığımız önceki konular dışında şunlar da eklenmelidir: Merkezi devlete yönelik şiddetli eleştiri, ayrımcılığın nedenlerinin araştırılması ve bölge halkının sorunlarının incelenmemesi, Rıza Şah'ın otokratik rejiminin yargılanması ve benzeri.”

Azerbaycan Demokrat Fırkası'nın Azerbaycan'a hâkim olduğu dönemde ise gazetelerde şu konuların ele alınmıyor olduğunu bilmemizde fayda var: Azerbaycan Fırkası'nın hedefi, Azerbaycan Milli Meclisi'nin rapor ve haberleri, halkın sosyal gruplara ve mitinglere katılmaya teşvik edilmesi, devrimci şairlerin şiirleri, grupların merkeze telgrafları, fırka liderlerinin konuşmaları, başta Sovyetler olmak üzere Sosyalist ülkelerin haberleri, halk ve milli mücadelelerin biyografisi ve benzeri... Şimdi 1941'den 1945'e kadar olan süreçte Azerbaycan'da yayımlanmış ve öne çıkan yayınları inceleyeceğiz:

## 2.1. Azerbaycan Gazetesi

Ağustos 1941'den sonra çıkan ilk ve en önemli gazete, Azerbaycan gazetesidir. İlk sayısı, 1 Kasım 1941'den itibaren olmak üzere haftada iki kere Tebriz'de yayımlanıyordu. Gazetenin yönetimi, Ali Şebüsteri'nin sorumluluğundaydı ve gazetenin editörü İsmail Şems'di. Meşrutiyet dönemi özgürlükçülerinden biri olan Şebüsteri, Demokrat Fırkası zamanında Azerbaycan Milli Meclis Başkanlığı sorumluluğunu üstlendi. Gazete Farsça ve Türkçe dillerinde içerikler sunuyordu. Bu neşriyat Azerbaycan Cemiyeti'nin organıydı ve hedefleri; köylülerin ve işçilerin haklarını savunmak, merkezi devleti ve kentte bulunan merkezi hükümet yetkililerini şiddetli şekilde eleştirmek, Azerbaycan idaresinin bizzat Azerbaycan halkı tarafından idare edilmesini savunmak, Azerbaycan ve İran'da halkçı ve demokratik hükümete yardım etmektir.<sup>37</sup>

Bu gazete ilk sayısında “geçmişteki ve şu anki toplumsal vaziyeti açıklarken toplumdaki ekonomik ve ahlaki yolsuzluk ve yozlaşmışlığın gerekçelerini ve sonunda toplumdaki ahlaki yozlaşmanın ıslahı ve ekonomik baskının ortadan kaldırılmasının pratik çaresini bulmaya çalışacaktır” diye yazmaktaydı.<sup>38</sup> Azerbaycan gazetesi, yavaş yavaş İran Tudeh Partisi'nin taleplerinin yayın organına dönüştü. Sayılarından birinin başyazısında faşist Almanya ve İtalya'ya saldırmış ve Sovyetler Birliği'ni, dünyanın büyük müttefiklerini kan emici faşizm şerrinden kurtarmasını dilemiştir.<sup>39</sup>

Sayılarından birinde, Azerbaycan'ın başına gelen musibetin sebebini araştırmış<sup>40</sup>, başka bir gün Eyalet ve Vilayet Encümenleri esaslarının uygulanmamasının nedenini sorgulamıştır.<sup>41</sup> Bu gazete sayılarının birinin başyazısında, köylülerin haklarını savunmuş ve devamında devlet büyüklerine şöyle hitap etmiştir: “Biz açıkça söylüyoruz ki köylülerin ve işçi sınıfının hakları bu tabakanın (devlet yetkilileri) tecavüzlerinden korunmadıkça toprak durumuyla ilgili

37 Mecidi, *Tarihçe ve Tahlil-i Ruzname-yi Azerbaycan 1230-1380*, 31.

38 Ali Şebüsteri, *Azerbaycan Gazetesi*, 1, (1 Kasım 1941/10 Aban 1320), 1.

39 Şebüsteri, *Azerbaycan Gazetesi*, 32, (25 Şubat 1941/6 İsfend 1320), 1.

40 Şebüsteri, *Azerbaycan Gazetesi*, 12, (11 Aralık 1941/20 Azer 1320), 1.

41 Şebüsteri, *Azerbaycan Gazetesi*, 28, (9 Şubat 1941/20 Behmen 1320), 1.

herhangi bir düzenleme yapılamayacak, mülk sahipleri karşısında köylü ve işçi sınıfının durumu netleşmedikçe toplumun reformu asla başlayamayacak ve kaos ve kargaşa yatıştırılamayacak aksine günden güne daha da kötüleşecek. Sonuç olarak şunu da ifade etmeliyiz ki baskı ve zulüm arttıkça kargaşa alanının genişleyeceği kesindir.<sup>42</sup>

1945 Ağustosunda Demokrat Fırkası'nın teşkiliyle bu gazete, söz konusu fırkanın resmî yayınına dönüşmüştür. Gazete, yeni dönemde Türkçe yayımlanmıştır. Bu dönemin başyazarının çoğunu, Seyyid Cafer Pişeveri "P" imzasıyla veya Selamullah Cavid "C" imzasıyla kaleme almıştır. 1946 Kasım'ında Demokrat Fırkası yenildikten sonra, bu gazetenin yayını tamamen durduruldu.<sup>43</sup>

## 2.2. Setare-yi Azerbaycan Gazetesi

Bu gazete 27 Aralık 1944'ten itibaren "Muhammed Ali Helal Nasırı"nin (Azerbaycan Cemiyeti'nin kurucularından) sorumluluğunda ve editörlüğünde ve "Lal Dil" in işbirliğiyle Tebriz'de yayımlanmıştır. Gazetenin muhtevası mizahi ve eleştireldi. İran Tudeh Partisi İşçi ve Zahmet Çekenler Birliği'nin organı olarak faaliyet gösteriyordu.<sup>44</sup> Setare-yi Azerbaycan, fakir halkın sıkıntılarını dile getiren, merkezi devlet yetkilileri ile vilayet yetkililerinin eksikliklerine işaret eden (bazı) gazetelerdendi. Sayılarından birinde, Tahranlı ve taşralı arasında ayrım yapılmaması gerektiğinden yakınıyor ve şöyle uyarıyor:

"Yüksek sesle söylüyoruz ki eğer bir Azerbaycanlı askeri vazifesini yapacaksa: Azerbaycan eyaleti dışında bir yere gitmeyecek ve Seyyid Ziyaların ve Tuğgeneral Hüsrevânî ve diğer katillerin işlerini yürütmelerinde alet olmayacaklar... Yoksa Tahran'ın kendi erleri yok mu? Yoksa onlar seçkin/ayrıcıklı bir millete mensup bey çocukları mı? Yoksa Azerbaycan ölümlü mü? ve sizin tüm baskılarınıza razı mı olmalı?"<sup>45</sup> Sonuç olarak bu gazete 12 Aralık 1946 hadisesi nedeniyle (Azerbaycan Demokrat Fırkası'nın (ortadan kaldırılması) kapatıldı.

## 2.3. Ajir Gazetesi

Ajir gazetesi, Seyyid Cafer Pişeveri'nin sorumluluğunda Tahran ve Tebriz'de yayımlanıyordu.<sup>46</sup> Bu gazetenin siyasi duruşu, irtica ve istibdata muhalefet ve solcu aydın ve özgürlükçülere destek üzerineydi. İlk sayısı 1943 yılı mayıs başında yayımlandı. İşçilerin ve köylülerin durumu, 14. meclis dönemi Azerbaycan seçimleri, merkeze muhalif olanların telgrafları, mitinglerin bildirileri, mal sahipleri ve jandarmanın fecaati, Azerbaycan'da Tudeh Partisi'nin faaliyetlerinin haberleri ve yine Azerbaycan'daki istikrarsız durum gibi çeşitli konular Ajir Gazetesi'nde yayımlanıyordu. Ajir, Özgürlük Cephesine aitti ve Pişeverî, Özgürlük Cephesi basınının kurucularından biriydi. Bu gazete, Musaddık'ın Sovyetlerin İran ve dünya üzerindeki siyasetleri

42 Şebüsteri, *Azerbaycan Gazetesi*, 33, (2 Mart 1941/11 İsfend 1320), 1.

43 Mecidi, *Tarihçe ve Tahlil-i Ruzname-yi Azerbaycan 1230-1380*, 32.

44 Mecidi, *Tarihçe ve Tahlil-i Ruzname-yi Azerbaycan 1230-1380*, 116-117.

45 Muhammed Ali Hilal Nasırı, *Setare-yi Azerbaycan*, 7, (Ocak 1945/Behmen 1323), 3.

46 Seyyid Celili, *Danişname-yi Matbuat-ı İran (1230-1370)*, c. 1, (Tebriz: 1996/1375), 41.

hakkındaki konuşmalarına saygı gösteriyordu. Zira Musaddık şöyle demişti: “Geçmişte de gördüğüm gibi hiç şüphem yoktur ki Sovyetler Birliği'nin uluslararası sahnemizden çekilmesi durumunda, bizim için özgürlük havasında da nefes almak zordur.<sup>47</sup> Pişeveri, mazbatasının parlamentoda reddedilmesine gösterdiği sert tepkinin ardından iktidardaki siyasi sisteme saldırdı. O, bir konuşmasında şöyle söylemektedir:

“1941 Ağustosundan sonra diktatör gitti ama diktatörlük sistemi yok olmadı. Diktatörün kullandığı o makine hala yerinde durmaya devam ediyor.”<sup>48</sup> Pişeveri kendi gazetesinde, Rıza Şah tarafından Azerbaycan'ın tahrip edilmesinin nedenlerine değiniyor:

“... Rıza Han Azerbaycan'dan ve onun özgürlükçü halkının himmetinden korkuyordu ve bir Azerbaycanlının, gerici baskısı ve zorbalığı yükünün altına girmeyeceğini biliyordu...”<sup>49</sup> O, devamında Rıza Şah'ın politikasının onun oğlunun döneminde aynı şekilde devam ettiğini (şöyle) vurguluyor: “... Bu yıkıcı politika, gericilerin yıpranmış ve kirlili beyinlerinde ve işledikleri suçlarda hala varlığını sürdürmektedir. Bu yıl içinde Azerbaycan'ın geçmişini telafi edecek hiçbir şey yapılmamıştır.”<sup>50</sup>

Ajir gazetesi, eyalet ve vilayet encümenleri esasının uygulanmasını güçlü bir şekilde takip ediyordu. Bu önemli gazete, Tebriz Partileri Temsilciler Şurası'nın taleplerini yayımlamaktaydı. Onun bentlerinden biri de şu esasların uygulanmasıydı:

“1- Eyalette gerekli reformların ve sosyal işlerin daha fazla ertelenmemesi için Kanuni Esasi maddelerine göre eyalet encümeni esasının uygulanması. 2- Ülkenin birçok yerinde seçimlerin başladığı, ancak Tebriz'de bugüne kadar herhangi bir adım atılmadığı dikkate alınarak Millet Meclisi seçimlerinin (14.dönem) uygulanması talebi. 3- Seyyid Ziyaeddin Tabatabai'nin meclis kürsüsünden azli ve muhakeme edilmesi.”<sup>51</sup>

İran-Sovyet Kültür Derneği'nin Tebriz'deki faaliyetlerine ilişkin haberlerin yayımlanması<sup>52</sup> ve ayrıca Azerbaycan'ın ekonomik ve sosyal durumuna ilişkin raporlar gazetenin sayfalarının çoğunda görülen konular arasındadır.

#### 2.4. Cevdet Gazetesi

Bu gazete, 1927'den 1946'ya kadar “Hasan Cevdet” sorumluluğunda Erdebil'de yayımlandı. Cevdet Gazetesi, 10 Haziran 1931 yılında, komünist ve Bolşevik propagandası suçundan basımı durdurulmuş, ancak 6 Aralık 1931'de yeniden yayımlanmaya başlamıştır. 1941 yılından itibaren bu gazete, özgürlükçü grubun arasına katılarak merkezi hükümetin bölgedeki zayıflıklarını eleştirmiştir. Hasan Cevdet, 1944 yılının ortasında Özgürlük Cephesine katıldı ve merkezi hükümetin karşısında yer aldı. O, parti zamanında Erdebil halkı tarafından 15.826 oyla Azerbaycan Milli Meclisi temsilcisi seçildi.<sup>53</sup> Bundan sonra gazete, Farsça ve Türkçe olarak fırka haberleri meseleleriyle ilgilenmiş ve dâhili bağımsızlık istemiştir:

47 Seyyid Cafer Pişeveri, *Ajir Gazetesi*, 229, (24 Aralık/3 Dey), 1.

48 Pişeveri, *Ajir Gazetesi*, 257, (6 Mart 1945/15 İsfend 1323), 1.

49 Pişeveri, *Ajir Gazetesi*, 30, 42, (Temmuz 1943/Tir 1322), 1.

50 Pişeveri, *Ajir Gazetesi*, 30, 42, (Temmuz 1943/Tir 1322), 1.

51 Pişeveri, *Ajir Gazetesi*, 83, (18 Kasım 1943/26 Aban 1322), 2.

52 Pişeveri, *Ajir Gazetesi*, 265, (10 Nisan 1945/21 Ferferdin 1324), 2.

53 Haydar Muhammedyan Erdi, *Tarih-i Matbuat-ı Erdebil*, c. 1, (Erdebil: Nikamuz, 2002/1381), 53-66.

“İhtiyaçların karşılanması ve yerel sağlık ve kültürün temini için dâhili bağımsızlık yegâne arzumuz olup dört milyon Azerbaycanlı canı gönülden bu arzuya muvafakat etmektedir.”<sup>54</sup> Ayrıca aynı sayının başyazısında N. Habibullah’ın kalemiyle şöyle yazılmıştır:

“Biz önce kendi memleketimizden başlıyoruz ve eminiz ki Azerbaycan’ın reformu ve ilerlemesi doğal olarak İran’ın kalkınmasına yol açacaktır... İnsanların sabrı taşmıştı ve tüm bu zorluklara dayanmak imkânsız gözükmekteydi... Sonunda Azerbaycan Demokrat Fırkası Azerbaycan dilinde şöyle yazıyordu: “Tahran derdimize çare olmuyor, ihtiyaçlarımızı teşhis edemiyor, kültürümüze engel oluyor, ana dilimizi aşağılıyor...”<sup>55</sup>

## 2.5. Vatan Yolunda Gazetesi

Vatan yolunda gazetesi, 1941’den itibaren Sovyet orduları Tebriz’e girdikten sonra Türkçe olarak yayımlanmıştır. Gazetenin sorumluluğunu Rıza Kuluyev, Ş. Hasan, Cafer Hanedan üstlenmiştir.<sup>56</sup> Gazetenin önceliği, 2. Dünya Savaşı’nda Kızıl Ordu’nun haberlerini ve antifaşist sloganları haber yapmaktır. Sayfaların çoğunda sol partilere bağlı unsurların makaleleri göze çarpıyordu. Bunlardan birinde şöyle yazılmıştır: “Sovyet hükümetinin ekonomik yardımları, hayatımızın düzelmesini sağlamıştır.”<sup>57</sup> Gazetenin başka bir sayısında şöyle yazılmaktaydı: “İran ulusları ve Sovyetler Birliği arasındaki dostluk güçlü ve ölümsüzdür.”<sup>58</sup>

Bu gazetelerin sayfalarında Muhammed Biriya ve Mehdi Etemad gibi şahsiyetlerin şiirleri ve edebi malzemeleri de kullanılmıştır. Bu neşriyat şüphesiz Tebriz ve Azerbaycan’ın diğer şehirlerinde özel bir okuyucu kitlesi için yayımlanmıştır.

## 2.6. Yeni Şark Gazetesi

Bu gazete, 1944’ten itibaren Mahmud Turabi yönetiminde Türkçe olarak Tebriz’de yayımlanmaktaydı.<sup>59</sup> Gazete içeriğinde; Ortadoğu’daki Komünist Parti’nin haberleri, Azerbaycan Demokrat Fırkası haberleri, gericilik karşıtı bildirimler, fırka üyelerinin konuşmaları gibi konular yer almıştır. Onun (gazetesinin) bir sayısının başyazısının başlığında şu ifade yer almaktadır: “Zorba gericilik yok edilebilirdir”.<sup>60</sup> Yeni Şark, özgürlük cephesi üyesiydi ve 12 Aralık 1946 yılında fırkanın (partinin) yok edilmesiyle kapatıldı.

## 2.7. Cevanlar (Gençler) Gazetesi

Cevanlar gazetesinin ilk sayısı, 18 Mayıs 1946 yılında yayımlandı. Muhammed Biriya (Azerbaycan Milli Hükümeti’nin Kültür Bakanı) gazetenin imtiyaz sahibiydi. Bu gazete Azerbaycan Demokrat Fırkasının Gençlik Örgütü (Kolu)’nün yayın organı sayılmaktaydı.

54 Hasan Cevdet, *Cevdet Gazetesi*, 1447, (6 Eylül 1945/15 Şehriver 1324), 1.

55 Cevdet, *Cevdet Gazetesi*, 1.

56 Mecdidi, *Tarihçe ve Tahlil-i Ruzname-yi Azerbaycan 1230-1380*, 186.

57 Rıza Kuluyev, *Vatan Yolunda Gazetesi*, 38, (20 Mart 1943/29 İsfend 1321), 4.

58 Kuluyev, *Vatan Yolunda Gazetesi*, 49, (12 Nisan 1942/23 Ferverdin 1321), 1.

59 Mecdidi, *Tarihçe ve Tahlil-i Ruzname-yi Azerbaycan 1230-1380*, 188.

60 Mahmud Turabi, *Yeni Şark Gazetesi*, 154, (3 Kasım 1946/9 Azer 1325), 1.

Gazete, fırkanın gençlik faaliyetleri, fırkanın kültürel, eğitimsel ve tiyatro programlarının bildirilerine ilişkin haberlerle doluydu.<sup>61</sup>

## Sonuç

Milli birlik oluşturmak amacıyla yurtdışından dönen milliyetçiler tarafından şekillendirilen Rıza Şah hükümetinin otoriter milliyetçi siyaseti, anadili Farsça olmayanların kültürel haklarının görmezden gelinmesi sonucunu doğurdu. Yine o milliyetçiler Fars dilinin genelleşmesine dayalı milli birliğe ulaşmak için çoklu etnik kimlik ve kültürlerin ortadan kaldırılmasını vurguladılar. Bu durum diğer etnik kimliklerin kültürel eser üretimlerinin düşmesine neden oldu.

I. Pehlevi döneminde Azerbaycan basını daha çok Şah'ın uygulamalarının hizmeti yönünde faaliyetlerini yürütüyor ve onun teşebbüslerini açıklamayla meşgul oluyorlardı. Neşriyat yazarları mevcut olan ekonomik, sosyal ve kültürel sıkıntıları eleştiremiyorlardı. Yine anadilde (Türkçe) yazılanların basımı da yasaklanmıştı. Matbuatın bu durumu İran Milliyetçiliği'nin siyasetinden, padişahın mutlak gücünden ve Pehlevi rejiminin iktidarından kaynaklanıyordu.

Rıza Şah hükümetinin çökmesinin ardından söz konusu siyaset belli ölçüde devam etti; ancak "Farslaştırma" süreci karşısında etnik azınlıkları sorunlu bir öz bilince ulaştırdı. Geniş siyasal özgürlükler, kitap ve neşriyattaki sansürün kaldırılması, partileşme ve örgütlenmenin artması 1941 Ağustosundan sonra yaşanan asıl hususlardandı. Kültürel aktivistler son yıllarda Azerbaycan dilinin, tarihinin ve medeniyetinin yasaklanması ve inkâr edilmesinden dolayı kimliklerinin gururunun aşağılandığını hissediyorlardı. Bundan dolayı kültürel ve siyasi anlamda ilk yaptıkları iş anadillerinde kitap ve matbuat basımı olmuştu. 1941-1945 dönemi matbuat faaliyetlerinin diğer boyutu bilinçli bir şekilde mazlum kitleleri, köylü ve işçi sınıfını, eyalet ve vilayet encümenleri esasının uygulanmasını desteklemek ve merkezi hükümeti ve ağamaraba sistemini eleştirmek üzerine kuruluydu. Bazı yayınlar da İran'da Sovyet politikalarını taraflı bir şekilde desteklemekteydi. Her halükârda Rıza Şah zamanı ile Muhammed Rıza Şah döneminin (1941-1945) gazetelerinin içerikleri belirleyici (temel) farklılıklara sahipti. Gerçekte birinci dönemdeki katı politikalar ile ikinci Pehlevi döneminin ilk yıllarındaki esnek şartlar bu farklılığın esas sebebiydi.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

61 Sirus Biraderan Şukuhi, "Şinasa-yi Şenasname-yi Ruznameha-yi Tebriz Der Fasile-i Zamani 1324-1325/1945-46", *Gencine-yi Esnad* 64, (1996 /1385), 75-76.

## Kaynakça/References

- Ağâzâde, Habîbullah. *Şâhîn Gazetesi*. 292, 305, 318, 1929/1308.
- Berâderân-i Şukûhî, Sîrûs. “Şenâsâi-yi Şenâsnâme-yî Rûznâme-hâ-yî Tebrîz Der Fâsile-i Zemânî 1324-25/1945-46”. *Bâ Tâ’kîd-i Tovsîh-i Rûznâme-i Cevânlar (Cevânân) Gencîne-yi Esnâd*. 64, 1996/1375, 62-81.
- Berzîn, Mesûd. *Teczîye ve Tâhlîl-i Amârî-yi Matbûât-i İrân 1215-1357*. c. 1, Tahran: Vezâret-i Ferheng ve Erşed-i İslâmî, 1991/1370.
- Celîlî, Seyyîd. *Dâneşnâme-yi Matbûât-i Azerbâycân (1230-1370)*. c. 1, Tebrîz: Mehd-i Âzâdî, 1996/1375.
- Cevdet, Hasan. *Cevdet Gazetesi*. 15, 1927/1306.
- Dâdgerân, Kâzım. *Feryâd-i Azerbâycân Gazetesi*. 25-26, 1925/1304.
- Ganîzâde, Mahmûd. *Sehend Gazetesi*. 2, 17, 21, 26, 28, 78,79, 1926/1305.
- Hilâl Nâsîrî, Muhammed Alî. *Setâre-i Azerbâycân Gazetesi*. 7, 1944/1323.
- Kesrevî, Ahmed. *Târîh-i Meşrûte-i İrân*. Tahran: Emîr Kebîr, 2002/1381.
- Kulîyef, Rezâ. *Vatan Yolunda (Der Râh-ı Veten) Gazetesi*. 38, 49, 1941/1320.
- Mecîdî, Mûsa. *Târîhçe ve Tahlîl-i Rûznâme-hâ-yi Azerbâycân 1230-1380*. c. 1, Tahran: Sazman-i Esnad ve Kütüphane-yi Milli Cumhuri İslami İrân, 2003/1382.
- Muhammedyân Erdî, Haydar. *Târîh-i Matbûât-ı Erdebîl*. c. 1, Erdebîl: Nikâmûz, 2002/1381.
- Nahcevanî, Hüseyîn. “Târîhçe-i İntesâr-i Rûznâme-hâ ve Mecellât Der Azerbâycân ve Tebrîz Ez Sed Sâl Piş Tâ Eknûn”. *Neşrîye-yi Daneşkede-i Edebiyât-i Tebrîz*. 1, Tebrîz: 1963/1342, 1-14.
- Netâk, Mîrzâ Bakır. *Ankebût Gazetesi*. 25-27, 1925/1304.
- Omîd, Hüseyîn. *Tebrîz Gazetesi*. 4, 6, 12, 14, 22, 90, 94, 97, 1931/1310.
- Pişeverî, Seyyîd Cafer. *Ajîr Gazetesi*. 42, 83, 229, 257, 265, 1943/1322.
- Sadrhâsemî, Mahmûd. *Târîh-i Cerâyîd ve Mecellât-i İrân*. c. 1,2,3,4, İsfahan: Bînâ, 1953/1332.
- Şebisterî, Alî. *Azerbâycân Gazetesi*. 1, 12, 28, 32, 33, 1941/1320.
- Turâbî, Mahmûd. *Yeni Şark (Hâver-i Nov) Gazetesi*. 154, 1944/1323.





## *Kitap, Hitap, Hakikat veya Olmak ya da Olmamak*

Adonis' *The Book, The Speech, The Veil* or *To Be or Not To Be*

Adonis, *Kitap, Hitap, Hakikat*, (Çev. Suçın, M. H.), Everest Yayınları, İstanbul, 2022. ISBN: 978-605-185-860-9

Zafer CEYLAN<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Ana Bilim Dalı, Karaman, Türkiye

ORCID: Z.C. 0000-0003-2131-6787

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Zafer Ceylan (Dr. Öğr. Üyesi), Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Ana Bilim Dalı, Karaman, Türkiye

**E-posta/E-mail:** zafer.ceylan@windowslive.com

**Başvuru/Submitted:** 10.02.2023 • **Revizyon Talebi/Revision Requested:** 06.03.2023 • **Son Revizyon/Last Revision Received:** 12.03.2023 •

**Kabul/Accepted:** 13.03.2023

**Atıf/Citation:** Ceylan, Zafer. "Kitap, Hitap, Hakikat veya Olmak ya da Olmamak" adlı eserin değerlendirilmesi. *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 531-535. <https://doi.org/10.26650/jos.1251976>

**Anahtar Kelimeler:** Adonis, Eleştiri, Edebiyat, Arap

**Keywords:** Adonis, Criticism, Literature, Arab

Suriyeli şair, eleştirmen, ressam ve düşün insanı Adonis'in, 2008 yılında Beyrut'ta Dârû'l-Âdâb tarafından yapılan *el-Kitâb el-Hutâb el-Hicâb* adlı kitabının ilk baskısı, şairin kendisine ait bir kapak çizimiyle birlikte 206 sayfadan oluşmaktadır. Mehmet Hakkı Suçın tarafından Arapça aslından Türkçeye çevrilen bu kitap, 2022 yılının Ekim ayında *Kitap, Hitap, Hakikat* başlığıyla Everest Yayınlarının "Modern Klasikler" serisi içinde yayımlandı. Böylece daha önce Adonis'in *Maddenin Haritalarında İlerleyen Şehvet* (Kırmızı, 2015), *Belli Belirsiz*

*Şeyler Anısına* (Everest, 2017) ve *İşte Budur Benim Adım* (Everest, 2020) adlı kitaplarını da Türkçeye kazandıran Suçin, son çevirisiyle birlikte Türkçede hatırı sayılır bir Adonis külliyati oluşmasında kıymetli bir pay sahibi olmuştur.

Adonis'in eleştirel bir çaba içerisinde güttüğü epistemolojik kazaları Arap-İslam kültürünü merkeze yerleştirerek onun dogmalarını ve bütün yaşamı kontrol eden ilkelerini, onlara biraz olsun devinim kazandırabilmek amacıyla sorgulamayı ve düşünmeyi ön plana çıkararak bunu alışılmışın dışında bir bakış açısıyla ele aldığı *Kitap, Hitap, Hakikat* adlı çalışması, her biri alt başlıklara ayrılmış üç bölümden oluşmaktadır. Bunlar sırasıyla “Nass ve Hakikat”, “Siyaset ve Hakikat” ve “Fragmanlar”dır.<sup>1</sup>

2005 yılından bu yana Nobel Edebiyat Ödülü için adı geçen isimler arasında yer alan şair bu çalışmasında, zihni hapsederek bedeni kuşatan ve yaratıcılığa el koyan bir tiranlığa doğru yol alan katı bir metodun önüne set çekme uğraşı verirken hâkim olan Arap-İslam kültürü sorununu, dini vizyonun insan faaliyetlerinin tüm alanlarına hükmetmesi ve böylece gerçekliğin tek modeli haline gelmesiyle ilişkilendirir. Arapların, bu modern dönemde düşünceleri ve araştırmalarını, yapabilmesi için kendisine izin verilenler çerçevesinde izne tabi tutması halinde ilerlemelerinin mümkün olmadığını gördüğü için de buna eleştiriler yöneltir.

Adonis, kitabın ilk bölümünde “Diyalog ve Hoşgörü” başlığını taşıyan yazısında hoşgörü teriminin sosyotarihsel boyutunu gizleyerek tamamen dilbilimsel bir odaklanmayla *hoşgörünün, yaygın anlamıyla bir “yanlış yapan” a ve bir de bu yanlış yapma görmezden gelen “isabetli davranan” a işaret ettiğini* (s.20) dile getirir. *Buna göre isabetli davranan kişi, kendisinden daha “aşağı” ya da kendisiyle “eşit” olmayan yahut doğru yoldan “sapan” birini hoş görebilir. Öyleyse hoşgörü kavramı, başta dinî alanda olmak üzere hoşgörülü olanın, hoş gördüğü kişiden daha bilgili olduğuna ve tek hakikatin kendisinden doğduğuna işaret eder.* (s. 20) Adonis'in bu yaklaşımı üzerinden bakıldığında hoşgörünün, farklılık hakkının tanınması ve bakış açısını farklı yönlerden genişletme ihtiyacı ile bağlantılı olması bakımından, denklik ilkesini garanti eden bir aktörler eylemi olmasının mümkün olup olmadığı sorusunu akıllara getirir. Hoşgörü kavramını soyutlamak, üzerine çelişkili anlamların yüklenmesine de olanak sağlar. Oysa hoşgörü, kendine özgü anlamını, içinde faaliyet gösterdiği ve ona bağlı olduğu sistemin içinden alır. Adonis'in bu görüşleri, kanımca, Edward Said'in Şarkiyatçılık anlayışıyla yakından ilişkilidir ya da Said'in Şarkiyatçılık tanımı üzerinden şekillenmiştir. “Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek” adlı makalesinde Said, şöyle yazar:

*“Başkalarının sizi, sizin kendinizi bildiğinizden farklı şekillerde bilebilecekleri ve buradan değerli içgörüler çıkabileceği çoğunlukla doğrudur. Ama bu başka bir şey, yabancıların sırf yabancı oldukları için siz yerlileri, sizin kendinizi anladığınızdan daha iyi anladıkları şeklinde değişmez bir yasa koymak bambaşka bir şeydir. Dikkat ederseniz, İslam'ın görüşleri ile yabancıların görüşleri arasında bir alışveriş söz konusu bile değil: Ne diyalog, ne tartışma, ne de karşılıklı tanıma. Burada düpedüz, Batılı politika üreticisinin ya da onun sadık uşağının, sırf Batılı ve beyaz olduğu ve Müslüman olmadığı için daha değerli olduğunu iddia etmesi söz konusu.”<sup>2</sup>*

1 Adoni, *Kitap, Hitap, Hakikat*, (Çev. Suçin, M. H.), (İstanbul: Everest Yayınları, 2022). Çalışmada bu kitaptan yapılan alıntılar sonrasında sadece parantez içinde sayfa numaraları verilerek yapılmıştır.

2 E. Said, *Kış Ruhu*, (Çev. Birkan, T.), (İstanbul: Metis Yayınları 2016), 76-77.

“Ne diyalog, ne tartışma, ne de karşılıklı tanıma.” Bunlar olmadığında Adonis’in hoşgörü yorumunun da -her ne kadar dilbilimsel bir odaklanmayla yapılmış olsa da- altının ne kadar kaliteli bir şekilde doldurulmuş olduğu görülür.

Ne var ki eşitliği güvence altına alan bir hukuk sistemi inşa etmek, hoşgörü ilkesini de içinde barındırır ve toplumsal yapıyı oluşturan yelpaze onun üzerinde şekillenir. Peki, bizler hoşgörüyle hukuk devletini inşa etmeyi amaçlayan sistemin bir parçası olarak göremez miyiz? Şayet bu mümkünse, o zaman neden hoşgörü ilkesini hâkim dini ve etnik görüşle ya da yukarıdan savunmasız bırakılmışlara ve marjinalize edilmişlere doğru inen bir hayırseverlik anlayışıyla sınırlayalım? O halde bu, onların marjinalleştirilmesinin ve dışlanmasının kabulü olmaz mı? Bilinçli bir okurun zihninde canlanması muhtemel olan bu sorulara karşılık, Adonis’in düşün dünyasını yakından tanıyan okurlar, onun bu sunuşunun, nesnel politikalar ve tutarsızlıklardan ziyade insanların geçmişini, bugününü ve geleceğini yöneten tek tanrılı dinlerin vizyonuyla ilişkili olduğunu bilir.

Adonis’e göre Arap-İslam düşüncesi, kutsal metnin mutlak gerçek olduğu ve diğerlerinin sadece yalan ve kalem karalamaları olduğu gibi özel bir bağlam üzerine inşa edilmiştir. Ancak dini anlamlandırma biçimleri de her zaman yoruma ve karşı yoruma maruz kalmıştır. Bu, dinsel olanın dünyevi olana tabi kılınmasını ve değişim sürecinde birincisinin ikincisinin gereksinimlerine uyarlanmasını da yansıtır. Bu, dini görüşün sosyal tarihin mutlak hâkimi olmadığı anlamına gelse de medeniyetler arası diyalog kavramı, Adonis’e göre, dinler arası bir diyalog olarak görünür ve çözülmesi imkânsız çelişkilerle doludur. Çünkü tek tanrılı dinlerin her biri kendi Tanrı imgesi aracılığıyla birbirlerini inkâr eder. Yahudilikte Tanrı özel bir kavme mahsustur; Hıristiyanlıkta ise öldürülen insan diğer insanları kurtarır... “İnsanlar arasında çıkarılmış en hayırlı ümmet”in hayrına indirilen İslam’ın da Yahudilikten pek farkı yoktur. Peki diyalog nasıl mümkün olabilir? (Bkz. s. 27-29)

Kitabın yine birinci bölümünde “İslam ve Geleceğin Dili” alt başlığını taşıyan ve verilen dipnotta Londra’da yayımlanan *el-Arab* gazetesinin yayın yönetmeni Ali Sarrâf’la yapılan bir söyleşi olduğunu öğrendiğimiz yazı, kanımca, Adonis’in hem şiire bakış açısını hem de siyasi görüşünü en iyi yansıtan yazılardan biridir. İlk olarak 2005 yılında yayımlanan bu söyleşide, Adonis’in “Alfabeyi keşfettiğinden bu yana onu öğrenip öğreten, ötekiyle diyalog kuran Sümer’den, Babil’den, Mısır’dan, Finiky’a’dan Roma’ya, üç semavi vahdaniyet dinine kadar insanlığın en büyük medeniyetlerini kucaklayan bir Arap coğrafyasının, uykusundan ve donukluğundan çıkıp ayağa kalkması, dönüşmesi, yükselmek ve ilerlemek için yeni yollara girmesi gerekir.” (s. 53-54) sözleri, şairin kitapta da andığı üzere (s.133), gençlik döneminde koyu bir taraftarı olduğu Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi’nin kurucusu Antûn Saâde’nin (1904-1949) siyasi felsefesinin de kısa bir özeti şeklindedir. Sa’âde’nin *es-Sırâ’u l-Fikrî fi l-Edebî’s-Sûrî* (Suriye Edebiyatında Düşün Çatışmaları) adlı eserinde temellerini attığı bu yaklaşım, Arap milliyetçiliği ruhunun, dünyadaki her türlü bilimi, felsefeyi ve sanatı kendi içinde barındırabileceği, öyle ki gerçek bağımsızlığın ancak bu ideallerden yoksun kalınmadığında kazanılabileceği üzerine kurgulanmıştır.<sup>3</sup>

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. A. Sa’âde, *es-Sırâ’u l-Fikrî fi l-Edebî’s-Sûrî*, (Kahire: Hindâvî li’t-Ta’lîm ve’s-Sekâfe, 2014), 92-93.



Aynı söyleşide Adonis'in "şiiirin yenilgisi"yle ilgili soruya verdiği cevap da onun şiir anlayışını ve şairlik tarihini de özetler niteliktedir. Aydınlanmacı modernist bir söylemle şiiri insanoğlunun varoluşunun, kendiliğinin bir ifadesi olarak gördüğünü söyleyerek şiirin aslında sahneyi terk etmesiyle "zafer"e ulaştığını ifade eder (s.54). Adonis'in tüm çalışmalarını inceleyen bir okur, onun sadece bir şair değil aynı zamanda bir *şiir madencisi* olduğunun da ayırdına varabilir. Şiirin derinliklerine doğru yaptığı kazılarının, ilk olarak 1973 yılında *es-Sâbit ve 'l-Mutehavvil* (Devinim ve Devinimsizlik) adıyla yayımlanan kitabında ortaya çıkan arayışlarının ve sorularının bir devamı, geçmişten bugüne uzanan bir yenilenme çabası ve "kendi" ile "öteki"ni birbiriyile özdeşleştirerek zenginleşme isteği olduğu da görülür. Aynı zamanda Adonis'in Beyrut Saint Joseph Üniversitesinde hazırladığı bir doktora tezi olan bu eser, Arap şiirindeki yenilikçi ve muhafazakâr akımların analizini bize çıkarır. Bütün bir Arap şiir tarihinin, edebiyat ve toplumun muhafazakâr bir vizyonu (devinimsizlik) ile şiirsel deneyimlerin, felsefi ve dini düşüncelerin (devinim) bir tarihi olduğunu savunur.<sup>4</sup>

Son olarak, ikinci bölümde "Ölüm Kültürü" başlığını taşıyan yazısında Adonis'in "*Arap yazarlarına ve düşünürlerine, özellikle yaşadığımız çağda herkesin kendi deneyimine ve uzmanlığına göre Arap ölümünün tarihini yazmaları için çaba göstermelerini öneriyorum.*" (s.108) şeklinde bir çağrısı bulunmaktadır. Bu çağrı, Nizâr Kabbânî'nin 1996'da yayımlanan *el-İnkisâr* (Bozgun) adlı kitabında yer alan *Metâ Yü 'linûne Vefâte 'l-'Arab* (Arapların Ölüm Haberini Ne Zaman Duyuracaklar?) adlı şiirini andırır. Şöyle der Kabbânî o şiirinin sonunda:

4 Ayrıntılı bilgi için bkz. Adûnis. *es-Sâbit ve 'l-Mutehavvil*, (Beyrut: Dâru's-Sâkı, 1973).

*Ben... Elli yıl sonra  
 Kayda çalışıyorum gözlerimle gördüklerimi...  
 Halklar gördüm, emniyetin muhbirlerini  
 Allah'ın emri sanan... Tıpkı baş ağrısı gibi...  
 Tıpkı nezle gibi...  
 Cüzam gibi... Uyuz gibi  
 Araplık gördüm, eski mobilya mezarında satışa çıkartılan  
 Ama ben... Arapları görmedim!<sup>5</sup>*

Kitabın üçüncü ve son bölümünü oluşturan “Fragmanlar” ise bir şairin şuur sınırları içerisinde kalan tecrübelerinin ifadesidir. Bunlar, Adonis’in hayal dünyası ve imgeleminin bir yansıması olarak okurun karşısına çıkan aforizmalardır. Kimi zaman kısa bir düzyazı, kimi zamansa şiir için bir girizgâh olarak düşünülebilecek bu aforizmalar, okurun bağıntı kurma yeteneğine ve kültürel arka planının ona sağladığı yorum gücüne göre anlamlandırılabilirler ifadelerden oluşur.

Sonuç olarak, Mehmet Hakkı Suçın’ın kıymetli çevirisiyle Türkçeye kazandırdığı *Kitap, Hitap, Hakikat* adlı kitapta, okurlar ve araştırmacılar, Adonis’in -bir Arap entelektüelinin- geleneksel olmayan bir bakış açısıyla Arap insanının modern dünyada üretimden ve yaratıcılıktan vazgeçmesinin nedenlerini sıralayışını ve onları analiz edişini bulacaktır. Shakespeare’den dünyaya miras kalan “olmak ya da olmamak” sorgusu, Adonis’in düşün dünyasında “inanmak ya da inanmamak” başlığı altında okurun karşısına çıkacaktır. Ancak bu, körü körüne yapılan bir inanma ya da inanmama olarak düşünülmemelidir. Bilgiyi analiz ettikten, insanı insanlığından soyup onu akıl dışı varlıklar kılığına sokan tüm fikirleri reddettikten sonra inanmak veya inanmamak... İşte bütün mesele bu!

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynakça/References

Adonis. *Kitap, Hitap, Hakikat*. Çev. Suçın, M. H., İstanbul: Everest Yayınları, 2022.

Adûnîs. *es-Sâbit ve 'l-Mutehavvil*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 1973.

Er, R. *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004.

Sa'âde, A. *es-Sirâ'u'l-Fikrî fi'l-Edebî's-Sürî*. Kahire: Muesseset Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2014.

Said, E. *Kiş Ruhü*, (Çev. Birkan, T.). İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

---

5 Er, R. *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004), 73.





### TANIM

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi'nin yayını olan Şarkiyat Mecmuası – Journal of Oriental Studies, açık erişimli, hakemli, yılda iki kere (Nisan ve Ekim) yayınlanan, çok dilli, uluslararası bilimsel bir dergidir. 1956 yılında kurulmuştur.

### AMAÇ

Şarkiyat Mecmuası'nın amacı Doğu dilleri ve edebiyatları alanında özgün makale, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri, kitap eleştirisi ve çeviri makale makaleler yayınlamak, alana ilişkin bilimsel bilgiye katkıda bulunmaktır.

### KAPSAM

Şarkiyat Mecmuası'nın kapsamı Doğu dilleri ve edebiyatlarına odaklı olarak dil ve edebiyat, tarih, edebiyat tarihi, sanat ve kültür alanlarıdır. Derginin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, profesyoneller, öğrenciler ve ilgili mesleki, akademik kurum ve kuruluşlar oluşturur. Derginin yayın dilleri Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca, Çince, Hintçe, Farsça, Arapça, Korece ve Urduca'dır.

### POLİTİKALAR

#### Yayın Politikası

Dergi yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

#### İntihal

Ön kontrolden geçirilen makaleler, iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Makalenin türüne bağlı olarak, bunun oranın %15 veya %20'den az olması beklenir.

#### Çift Kör Hakemlik

İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil bir

şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

### Açık Erişim İlkesi

Dergi açık erişimlidir ve derginin tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir. Bu BOAI açık erişim tanımıyla uyumludur.

Derginin açık erişimli makaleleri Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır.

### İşleme Ücreti

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

### TELİF HAKKINDA

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. CC BY-NC 4.0 lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşaatme dâhil adapte edilmesine izin verir.

### YAYIN ETİĞİ VE İLKELER

Şarkiyat Mecmuası, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

### Araştırma Etiği

Şarkiyat Mecmuası araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.

- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

### Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

### Editör ve Hakem Sorumlulukları

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmının finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar.

Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin gizli bilgi olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

### HAKEM POLİTİKALARI

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Ön değerlendirmeyi geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmının finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar.

Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin gizli bilgi olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

## Hakem Süreci

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Ön değerlendirmeyi geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir.

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Dergide yayımlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin gizli bilgi olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

## YAZILARIN HAZIRLANMASI

### Şarkiyat Dergisi Makale Yazım Kuralları

1. Makale imla ve noktalama açısından (Türkçe makaleler için) Türk Dil Kurumunun imlâ kılavuzu esas alınarak hazırlanmalıdır.
2. Makale başlığı Türkçe 11 punto / İngilizce 10 punto olarak bold ve Times New Roman (Tüm metin için bu yazı karakteri kullanılacak) yazı karakteri ile yazılmalı, diğer dillerde olan makalelerin başlıkları ise 11 punto yazılmalıdır (Arapça font olarak Traditional Arabic kullanılmalıdır.)
3. Makale başlığının iki satır altında ve sağ tarafa yaslı olarak Yazar adı bulunmalı ve asteriks (\*) işareti ile dipnot eklenerek yazarın unvanı, kurumu ve e-mail adresi ve ORCID no'su 9 punto ve iki yana yaslı olacak şekilde yazılmalıdır.
4. Öz, tek paragraf olacak şekilde 10 punto, sağ ile soldan 10 mm boşluklu ve iki yana yaslı yazılmalıdır. Aynı zamanda "abstract" olarak İngilizcesi de yer almalıdır. Buna ek olarak makale başka dilde yazıldı ise makalenin yazıldığı dilde de öz verilmelidir.
5. Anahtar kelimeler/keywords 5 adedi geçmeyecek şekilde kesinlikle eklenmelidir.

6. Makale Metni Times New Roman yazı karakteri ile (Arapça, Urduca, Farsça ise Traditional Arabic-11 punto) 11 punto ve 1 satır aralığı ile yazılmalıdır. Sayfa boyutu 16,5cmX24cm, alt boşluk 3 cm, üst boşluk 3,5cm, sağ-sol boşluklar 2 cm ve paragraflar 0.5cm olmalıdır.
7. Makale içi başlıklar sadece ilk harf büyük olacak şekilde 11 punto ile yazılmalıdır ve konunun işlenişine göre harf/rakam sistemi esas alınmalıdır.
8. Extended Abstract /Genişletilmiş Özet kısmı toplam yayın sayfa sayısının %10'u-%15'i olacak şekilde yazılmalı ve öz/abstract ile farklılık göstererek daha ayrıntılı bilgi verilmelidir. Extended Abstract / Genişletilmiş Özet makalede öz/abstract'ın ardından gelecek şekilde (giriş bölümünden önce) makale başlığıyla beraber İngilizce olarak yazılmalıdır. Öz/ Abstract ise 200-250 kelime aralığında olmalıdır.
9. Makalelerde ilk sayfa üst bilgisi İ.Ü. ŞARKİYAT MECMUASI SAYI...(2020-1) 1-15 (sayfa aralığı) şeklinde yazılmalıdır.
10. Makalelerde sol sayfanın üst bilgisi "makalenin adı" olmalıdır.
11. Makalelerde sağ sayfanın üst bilgisi "Yazarın Adı / ŞARKİYAT MECMUASI SAYI...(2016-1) 1-15 (sayfa aralığı)" olacak şekilde yazılmalıdır.
12. Dipnotlar sayfa altında verilmeli ve 9 punto (iki yana yaslı) olacak şekilde ayarlanmalıdır. Dipnot kurallarına uyulmalıdır. Dipnot eğer web sitesi ise erişim tarihi de parantez içinde verilmelidir. Dipnot ve kaynakça yazımında Chicago Manual of Style kullanılmaktadır.

Makale içeriği aşağıdaki sırada olacak şekilde hazırlanmalıdır.

- Öz/Abstract
- Genişletilmiş Özet/Extended Abstract
- Giriş
- Makale Metni
- Sonuç
- Kaynakça

### **Kaynaklar**

Şarkiyat Mecmuası – Journal of Oriental Studies dergisi, tarih, dil bilim ve güzel sanatların da dahil olduğu insan bilimleri konularında araştırma yapanların çoğu tarafından kullanılan "dipnot ve kaynakça" belgeleme sistemini benimsemiştir. Bu sistem, bibliyografik bilgilerin dipnotlarda ve bir kaynakçada gösterilmesine dayanır.

Dergiye katkıda bulunacak yazarların, aşağıdaki örneklere dayanarak dipnotları düzenlemeleri ve kaynakça oluşturmaları rica olunur. Bu örnekler, yazarlara kolaylık sağlamak amacıyla, Chicago Manual of Style kılavuzundan ([http://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide/citation-guide-1.html](http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html)) ilavelerle derlenmiştir. Dipnot-kaynakça yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi ve çok sayıda örnek Chicago Manual of Style'nin 16. baskısının 14. ve 15. bölümlerinde yer almaktadır.

Her özgün araştırma makalesinin, derleme makalenin ve çeviri yazının sonuna bir kaynakça eklenir. Kaynakça dipnotlarda ve resim altı yazılarında verilen tüm kaynakları kapsamalıdır. Kaynakça, Arşiv Kaynakları, Yazma Kaynaklar, Basılı Kaynaklar ve/veya Elektronik Kaynaklar olarak dört ana başlık altında oluşturulur. Kaynakçada, basılı kaynaklar yazar soyadına göre alfabetik olarak sıralanır. Arşiv malzemesi ve yazma eserler kaynak gösterilirken, arşiv ve kütüphanenin bulunduğu şehir, resmi adı ve tasnifi açık olarak belirtilmeli belge/yazma numarası, varsa tarihi verilmelidir.

Soyadı taşımayan yazarlar (örn. Salih Zeki) bibliyografyada ilk isminin baş harfi altında ve 'Salih Zeki' şeklinde yazılır. Soyadı almış yazarlar kaynakçaya soyadlarıyla girilir (örn. Adıvar, A. Adnan).

Örnekler:

**İD** ilk dipnot, **SD** sonraki/kısa dipnotlar, **K** kaynakça

### **Kitap, tek, iki ve üç yazarlı**

Dört ve daha fazla yazar için Kaynakça'da bütün yazarlar belirtilir, dipnotlarda yalnızca birinci yazar belirtilip ardına "ve diğerleri" anlamında "vd." yazılır.

**İD** Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1975), 85.

**SD** Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 102.

**K** Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1975.

**İD** Kenan Demirayak ve Ahmet Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi: Cahiliye Dönemi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1993), 38.

**SD** Demirayak ve Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi: Cahiliye Dönemi*, 41.

**K** Demirayak, Kenan ve Ahmet Savran. *Arap Edebiyatı Tarihi: Cahiliye Dönemi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 2017.

**İD** Hüseyin Yazıcı, A. Yaşar Koçak ve Abdullah Kızılıçık, *Arapça Modern Metinler*, (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2000), 35.

**SD** Yazıcı, Koçak ve Kızılıçık, *Arapça Modern Metinler*, 43.

**K** Yazıcı, Hüseyin, A. Yaşar Koçak ve Abdullah Kızılıçık. *Arapça Modern Metinler*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 2000.

### **KİTAP, yazara ek olarak çevirmen veya hazırlayan varsa**

Hazırlayan varsa, dipnotta "çev." yerine "haz."; kaynakçada "Çeviren" yerine "Hazırlayan" kullanılır.

**İD** Muallim Naci, *Kültürler Kavşağında Edebiyat ve Hikmet*, haz. Mehmet Atalay ve Mehmet Yavuz (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014), 120.

**SD** Muallim Naci, *Kültürler Kavşağında*, 99.

**K** Muallim Naci. *Kültürler Kavşağında Edebiyat ve Hikmet*. Hazırlayanlar Mehmet Atalay ve Mehmet Yavuz. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.

**İD** Sâti el-Husrî, *Milliyetçilik Aynasında Dil ve Edebiyat*, çev. Leyla Yakupoğlu Boran ve Uğur Boran (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020), 76.

**SD** el-Husrî, *Milliyetçilik Aynasında*, 89.

**K** el-Husrî, Sâti. *Milliyetçilik Aynasında Dil ve Edebiyat*. Çeviren Leyla Yakupoğlu Boran ve Uğur Boran. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020.

### **KİTAP, çok ciltli**

**İD** Ahmad Saffar Mogaddam, *Farsça Temel Dersler*, çev. Javad Amini Manesh (İstanbul: Demavend Yayınları, 2014), 1:74.

**SD** Mogaddam, *Farsça Temel Dersler*, 2:35.

**K** Mogaddam, Ahmad Saffar. *Farsça Temel Dersler*. Çeviren Javad Amini Manesh. 2 cilt. İstanbul: Demavend Yayınları, 2014.

### **Kitap içinde bölüm veya kitabın bir kısmı**

**İD** Lale Aydın Tunç, "Çin Edebiyatında Modernleşme", *Doğu Edebiyatında Edebî Akımlar ve*



Üsluplar içinde, haz. Leyla Yakupoğlu Boran (İstanbul: Demavend Yayınları, 2019), 29.

**SD** Aydın Tunç, “Çin Edebiyatında”, 30.

**K** Aydın Tunç, Lale. “Çin Edebiyatında Modernleşme”. *Doğu Edebiyatında Edebî Akımlar ve Üsluplar*, hazırlayan Leyla Yakupoğlu Boran içinde 29-42. İstanbul: Demavend Yayınları, 2002.

### **Kitap içinde önsöz, sunuş, giriş ve benzeri kısımlar**

**İD** Gürol Irzık, Kostas Gavroglu'nun *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek* adlı kitabına önsöz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 8.

**SD** Irzık, önsöz, 9.

**K** Irzık, Gürol. Kostas Gavroglu'nun *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek* adlı kitabına önsöz, 7-11. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

### **Kitap, elektronik olarak yayımlanmış**

Eğer kitap birden fazla formatta yayımlanmış ise, kullanılan formatı referans verilir. Online başvurulmuş kitaplar için URL verilir. İstenirse erişim tarihi eklenir. Eğer sayfa numarası yoksa, bölüm başlığını veya başka bir sayı eklenebilir.

**İD** Halil Toker, Emre Aktuna ve Shiekh Waleed Rasool, *Kashmir: Regional and International Dimensions* (İstanbul: Demavend Yayınları, 2020) Erişim 1 Ocak 2021, <http://www.demavend.com.tr/e-kitap/kashmir.pdf>.

**SD** Toker, Aktuna ve Rasool, *Kashmir*, 57.

**K** Toker, Halil, Emre Aktuna ve Shiekh Waleed Rasool. *Kashmir: Regional and International Dimensions*. İstanbul: Demavend Yayınları, 2020. Erişim 1 Ocak 2021. <http://www.demavend.com.tr/e-kitap/kashmir.pdf>.

### **Dergi makalesi, telif**

**İD** Jun Liu, “Türk Öğrencilerin Çin Yazısı Öğrenirken Karşılaştıkları Zorluklar ile İlgili Bir Analiz ve Bu Zorluklarla Başa Çıkmanın Yolları Hakkında Bir Araştırma,” *Doğu Araştırmaları 2* (2012), 193.

**SD** Liu, “Çin Yazısı” 3-5.

**K** Liu, Jun. “Türk Öğrencilerin Çin Yazısı Öğrenirken Karşılaştıkları Zorluklar ile İlgili Bir Analiz ve Bu Zorluklarla Başa Çıkmanın Yolları Hakkında Bir Araştırma.” *Doğu Araştırmaları 2* (2012): 193-200.

### **Dergi makalesi, çeviri**

**İD** Yang Jianxin, Ma Manli, “Çin-Hun İlişkileri,” çev. Eyüp Sarıtaş, *Doğu Araştırmaları 2* (2012), 201.

**SD** Jianxin, Manli, “Çin-Hun İlişkileri,” 201.

**K** Yang Jianxin, Ma Manli. “Çin-Hun İlişkileri,” çeviren Eyüp Sarıtaş, *Doğu Araştırmaları 2* (2012): 201-210.

### **Dergi makalesi, elektronik**

**İD** Fırat Açıköz, Olcay Sert, “Interlingual Machine Translation: Prospects and Setbacks,” *Translation Journal 10* (2006): 3, erişim 3 Nisan 2007.

**SD** Açıköz, Sert, “Interlingual,” 5-6.

**K** Açıköz, Fırat, Sert, Olcay. “Interlingual Machine Translation: Prospects and Setbacks.” *Translation Journal 10* (2006): 1-12. Erişim 3 Nisan 2007.

**Gazete makalesi, baskı**

**İD** Seriya Sezen, “Mo Yan’ın Kaleminden Yakın Çin Tarihi,” *Cumhuriyet*, 8 Ocak 2015, 12.

**SD** Sezen, “Mo Yan,” 12.

**K** Sezen, Seriya. “Mo Yan’ın Kaleminden Yakın Çin Tarihi.” *Cumhuriyet*, 8 Ocak 2015.

**Gazete haberi, elektronik**

Gazete makale ve haberleri genellikle kaynakçaya alınmaz. Alındığı takdirde yukarıdaki gösterimler kullanılır. Makalenin veya haberin yazarı belli değilse referansa haber veya makalenin başlığı ile başlanır.

**İD** “On Bin Yıllık İnan Medeniyeti, İki Bin Yıllık Ortak Miras”, *Cumhuriyet*, 01 Aralık 2009, Erişim 24.02.2021.

<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/on-bin-yillik-iran-medeniyeti-iki-bin-yillik-ortak-miras-102756>

**SD** “On Bin Yıllık İnan Medeniyeti, İki Bin Yıllık Ortak Miras”.

**K** “On Bin Yıllık İnan Medeniyeti, İki Bin Yıllık Ortak Miras”, *Cumhuriyet*, 01 Aralık 2009, Erişim 24.02.2021.

<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/on-bin-yillik-iran-medeniyeti-iki-bin-yillik-ortak-miras-102756>.

**Kitap tanıtımı**

**İD** Yeşim Amaç, “Şaraba Bulanan Seccade (Hâfız Divan’ından Seçme Gazeller), Ali Güzelyüz’ün *Şaraba Bulanan Seccade (Hâfız Divan’ından Seçme Gazeller)* adlı kitabının tanıtımı, Doğu Esintileri, 10 (2019), 375-376.

**SD** Amaç, “Şaraba Bulanan”, 375-376.

**K** Yeşim Amaç, “Şaraba Bulanan Seccade (Hâfız Divan’ından Seçme Gazeller), Ali Güzelyüz’ün *Şaraba Bulanan Seccade Hâfız Divan’ından (Seçme Gazeller)* adlı eserinin tanıtımı, Doğu Esintileri, 10 (2019): 375-376. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dogu/issue/43282/526232>.

**Tez**

**İD** Mehmet Atalay, “Şâir Nef’î Farsça Divanının Edisyon Kritiği ve Üslûbu” (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998), 32.

**SD** Atalay, “Şâir Nef’î Farsça”, 32.

**K** Atalay, Mehmet, “Şâir Nef’î Farsça Divanının Edisyon Kritiği ve Üslûbu” Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998.

**Ansiklopedi maddesi**

**İD** Derya Örs, “Abdullah b. Ali Kâşânî”, DİA, c. XXIV, (Ankara: TDV, 2002), 4-5.

**SD** Örs, “Abdullah b. Ali Kâşânî”, 4-5.

**K** Örs, Derya. “Abdullah b. Ali Kâşânî.” DİA. XXIV: 4-5. Ankara: TDV, 2002.

**Yayımlanmamış bildiri**

**İD** Güller Nuhoglu, “Mirza Yahya Devletabadi’nin Hatıralarında İstanbul” (10. Türkiye-İnan Tarihi ve Kültürel İlişkileri Sempozyumu’nda sunulan bildiri, Konya, 12-14 Aralık 2018).

**SD** Nuhoglu, “Mirza Yahya.”

**K** Nuhoglu, Güller. “Mirza Yahya Devletabadi’nin Hatıralarında İstanbul.” 10. Türkiye-İnan Tarihi ve Kültürel İlişkileri Sempozyumu’nda sunulan bildiri, Konya, 12-14 Aralık 2018

**İD** Esra Altay, “Takiyye binti el-Gays es-Sûriyye’nin Edebiyata Katkıları” (4.Uluslararası Avrasya Çalışmaları “İslam’ın Altın Çağında İlimlerin Gelişmesine Katkı Yapan Bilim Öncüleri”

Sempozyumu'nda sunulan bildiri, İstanbul, 21 - 23 Ekim 2020).

**SD** Altay, "Takiyye binti el-Gays es-Sûriyye'nin."

**K** Altay, Esra. "Takiyye binti el-Gays es-Sûriyye'nin Edebiyata Katkıları." 4.Uluslararası Avrasya Çalışmaları "İslam'ın Altın Çağında İlimlerin Gelişmesine Katkı Yapan Bilim Öncüleri" Sempozyumu'nda sunulan bildiri, İstanbul, 21 - 23 Ekim 2020

### Yazma eser

**İD** Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T6833, 48a.

**SD** Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, T6833, 51b.

**K** Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T6833, 1a-70b.

**İD** Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3682, 26a.

**SD** Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan*, Ayasofya 3682, 23b.

**K** Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3682, 1a-311a, Kopyalanma tarihi 10 Rebiülevvel 1135 (19 Aralık 1722).

### Arşiv belgesi

**İD** Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet Askeriye (C.AS.) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1797).

**SD** BOA, C.AS. 71/3352.

**K** Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Cevdet Askeriye (C. AS) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1920).

**İD** Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), E. 3202-2=597-2-7.

**SD** TSMA, E. 3202-2=597-2-7.

**K** Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA). E. 3202-2=597-2-7.

### Web sitesi

**İD** "Ülke Profili:Mısır," erişim 26 Ocak 2014, <http://www.aljazeera.com.tr/ulke-profil/ulke-profil-misir>

**SD** "Ülke Profili:Mısır."

**K** Ülke Profili. "Ülke Profili:Mısır." Erişim 26 Ocak 2014. <http://www.aljazeera.com.tr/ulke-profil/ulke-profil-misir>.

### E-posta veya metin iletisi

Genellikle yalnızca dipnotlarda verilir. Kaynakçada yer alma zorunluluğu yoktur.

Ömer İshakoğlu, yazara e-posta iletisi, 17.05.2020.

## SON KONTROL LİSTESİ

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- ✓ Makalenin türünün belirtilmiş olduğu
- ✓ Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu

## YAZARLARA BİLGİ

- ✓ Sponsor veya ticari bir firma ile ilişkisi varsa, bunun belirtildiği
- ✓ İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
- ✓ Referansların derginin benimsediği APA 6 edisyonuna uygun olarak düzenlendiği
- ✓ Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Telif Hakkı Anlaşması Formu
- Daha önce basılmış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Kapak sayfası
  - ✓ Makalenin kategorisi
  - ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
  - ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi), e-posta adresleri
  - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks nosu
  - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
  - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
  - ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
  - ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
- Makale ana metni
  - ✓ Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almaması gerekir.
  - ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
  - ✓ Öz: 180-200 kelime
  - ✓ Anahtar Kelimeler: 5 adet makale dilinde ve 5 adet İngilizce
  - ✓ İngilizce geniş özet: 600-800 kelime (İngilizce olmayan makaleler için)
  - ✓ Makale ana metin bölümleri
  - ✓ Kaynaklar
  - ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, tanım ve alt yazılarıyla)

### DESCRIPTION

Journal of Oriental Studies – Şarkiyat Mecmuası, which is the official publication of Istanbul University, Faculty of Letters, the Oriental Research Center is an open access, peer-reviewed, multilingual, scholarly and international journal published two times a year. It was founded in 1956.

### AIM

Journal of Oriental Studies aims to contribute to the scientific knowledge in the field of Eastern languages and literatures by publishing original research articles, reviews, scientific criticism, book review and translation articles.

### SCOPE

The journal considers manuscripts on all aspects of Eastern languages and literatures. Subject areas of interest include language and literature, history, history of literature, language education-training and teaching, art and culture concerning Eastern languages and literatures. The target audience of the journal is academics, researchers, professionals, students and related professional, academic institutions and organizations. The publication languages of the journal are Turkish, English, Chinese, Hindi, Persian, Arabic, Korean and Urdu.

### POLICIES

#### Publication Policy

The journal is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the Journal. Only those manuscripts approved by every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors.

Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors. All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication.

#### Plagiarism

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. If plagiarism/self-plagiarism will be found authors will be informed. Editors may resubmit manuscript for similarity check at any peer-review or production stage if required. High similarity scores may lead to rejection of a manuscript before and even after acceptance. Depending on the type of article and the percentage of similarity score taken from each article, the overall similarity score is generally expected to be less than 15 or 20%.

#### Double Blind Peer-Review

After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the editors-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. The editor

provides a fair double-blind peer review of the submitted articles and hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims..

### **Open Access Statement**

The journal is an open access journal and all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author. This is in accordance with the BOAI definition of open access.

The open access articles in the journal are licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

### **Article Processing Charge**

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

### **COPYRIGHT NOTICE**

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) and grant the Publisher non-exclusive commercial right to publish the work. CC BY-NC 4.0 license permits unrestricted, non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

### **PUBLICATION ETHICS AND PUBLICATION MALPRACTICE STATEMENT**

Journal of Oriental Studies is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), to access the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All parties involved in the publishing process (Editors, Reviewers, Authors and Publisher) are expected to agree on the following ethical principles.

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Each manuscript is reviewed by one of the editors and at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

### **Research Ethics**

Journal of Oriental Studies adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.

- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal guardian's assent must be obtained.
- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

### **Author's Responsibilities**

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/ conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Agreement Form. The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment.

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor to provide retractions or corrections of mistakes.

### **Responsibility for the Editor and Reviewers**

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.



## INFORMATION FOR AUTHORS

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication, and must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers, and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

## PEER REVIEW POLICIES

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by Editor-in-Chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication, and must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers, and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

## Peer Review Process

## INFORMATION FOR AUTHORS

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

Editor evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by Editor-in-Chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

## MANUSCRIPT ORGANIZATION

### Publication Rules

1. Journal of Oriental Studies is prepared by Istanbul University, Faculty of Letters, the Oriental Research Center. The first number was issued in Ankara in 1956. Since 2007 it is published as a peer-reviewed journal in January and December twice a year.
2. Journal of Oriental Studies accepts articles in the fields of Orientalism, edition critiques of hand writing manuscripts, scientific critiques, book reviews and translations of the articles.
3. The official language of the journal is Turkish. If the publication committee agrees, the articles in Western languages such as English, French, German not exceeding one-third of the existing articles and the articles in Eastern languages such as Arabic, Persian, Urdu not exceeding 25 pages can be published. Submission of an article, or other item, implies that it has not been published elsewhere.
4. The articles that are accepted by journal publication committee are sent to the referees among three

different universities. At least two referees must agree to publish the article. If the referees decide to revise the article, then the authors should send mostly in 15 days. Whether published or not, the writings that submitted to our journal don't return to the authors.

5. The author agrees that he has transferred the copyright of his published article to Istanbul University, Dean of Faculty of Letters and he must sign one copy of the "publishing permit" document and three copies of "the copyright and deed of assignment" document and send us.
6. Images such as the photographs, maps, diagrams, archive documents should be submitted as available for publishing.
7. For translation writings the original copy of the article in the foreign language should be submitted. The full bibliographical information (name of the journal, the author of the article, publication place, publication year, volume, number, and pages) of the article must be given.
8. Writers' institutional affiliations, contact informations especially GSM numbers, e-mail addresses must be provided.
9. WORD and PDF files of the articles will be uploaded to the web address below: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusarkiyat>
10. The responsibility of the opinions in the articles and writings published belongs to the authors.

### Manuscript Rules

1. The articles written in Turkish of Turkey, except special uses, ought to be befitted to Spelling Dictionary by Turkish Language Association in terms of spelling rules. The writings must be expressed clearly in terms of scientific dimensions.
2. **Title:** It should describe the article and reflect the basic concepts, discussions and the main argument of the article. Turkish title should be written in bold, 11 point size, Times New Roman; English title should be 10 point size, bold, Times New Roman. Arabic, Persian and Urdu title should be in bold, 11 point size, Traditional Arabic, in the middle under the English title. It should not exceed 12 words.
3. **Author's name and address:** The name and surname of author under two lines of title, in the right side, right justified. An Asteriks symbol should be added at the end of the author's surname as a footpoint, and include the author's academic title, and e-mail address (9 points, justified) . [Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Letters, Arabic Language and Literature Chair, ORCID: ....., (.....@.....)].
4. **Abstract:** It must contain a short summary of the main parts (entry, evidence, method, argument, result and proposal) of the article. It should provide the reader to modify the content of the article in a short time and to decide if he needs to read the whole article or not. The given information should not exceed one sentence. The evidences and the resolution part may consist of more than one sentence. The sentences must be clear and understandable and must be written in the past tense. In the abstract, there should not be any tables, illustrations, quotations and references. Turkish abstract should be at the beginning of the article text following the title, between 200-250 words, 10 point size, right and left 10 mm spaced and justified. English abstract should follow Turkish abstract. If the article is written in a different language from these two languages, the third abstract should be prepared in the relevant language by the same rules.
5. **Keywords:** should be given following the abstract written in Turkish, English and in the relevant language if any. Keywords should be up to 5 words and should provide access to the article.
6. **Article Text:** Articles should be submitted as Microsoft Word, Word 98 or higher versions documents. The text should be written in Times New Roman, 11 point size, at 1 line spacing. The articles in Arabic, Persian and Urdu should be written in Traditional Arabic, 11 point size, at 1 line

- spacing . The page size should be 165X240, 20 mm space from the right and left page sides, 30 mm from the bottom, 35 mm from the top of the page. The paragraph indentation should be 5 mm.
7. **Titles in the article:** Subtitles should be 11 point size and letter/number system should be based on. The first letter of the each Word in the title should be capital.
  8. **Informative Abstract:** It has the same characteristics with abstract basically, but it is different from the abstract in terms of the length and details. It gives more detailed information than the abstract. The length of the summary should be %10-15 of the article. Tables and diagrams can take place in the summary. It should be at the end of the article and should contain the aim, argument, method, evidence and result of the article as it is in the abstract. The given information should be more detailed in comparison with the abstract. Any evidence and result that does not take place in the article also should not take place in the summary. In the summary, there should not be any references to the article text.
  9. **Photograph, illustrations and tables:** The photographs, illustrations and tables that take place in the text should not exceed the signified page sizes and be in the suitable dpi resolution for publishing. Each photograph, illustration and table should have a number and reference. If it is more than one, numbers should be given.
  10. **First page header in the article:** İ.Ü. ŞARKİYAT MECMUASI SAYI...(201..-1/2) The pages of the artical in the journal should be written.
  11. **Left header in the article:** The name of the article should be written.
  12. **Right Header in the article:** Author's name/ ŞARKİYAT MECMUASI SAYI...(201..-1/2) the pages of the artical in the journal should be written.
  13. **Footnotes/ Quotations and References:** Footnotes should be given automatically in the MS Word program at the foot of each relevant page as 9 point size and justified. Bibliographical references should be given in full at the first mention in the notes and in the second mention **a.g.e.** (mentioned work) and **a.g.m** (mentioned article) abbreviations should be used thereafter page number/numbers should be written. The footnotes must be arranged in the examples mentioned below:  
**In the books:** Names of the author/authors, *the Book's name*, translator/investigator's name if any, volume (vol.), publication city: publication place, publication year, page numbers (p.)  
**In the articles:** Name of the author, "title of article" (using quotation marks), *name of the journal*, Volume (Vol.), Number (No.), city of publication: place of publication, year of publication and page number (p.).  
 If there is no publication place and year, abbreviations "t.y." (without date), "y.y." (without place) should be used.  
 After the web pages, the access date must be added in parantheses.  
 Footnotes should be typed in the form of the following examples:

## References

Journal of Oriental Studies - Şarkiyat Mecmuası has adopted the "notes and bibliography" documentation system preferred by many in the humanities, including those in literature, history, and the arts. This style presents bibliographic information in notes and, a bibliography.

Authors who would send proposals to the journal are kindly invited to follow the examples given below when writing the footnotes and compiling the bibliography. These examples are borrowed from the Chicago Manual of Style ([http://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide/citation-guide-1.html](http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html)). A few more examples have also been added. Further information and numerous examples about the "notes and bibliography" system are available at the 14th and 15th chapters of the Chicago Manual of Style (16th edition).

A bibliography is needed at the end of research (original) articles, review articles and articles in translation. It should include all sources given in footnotes, captions and appendixes. The bibliography can include separate sections such as archival, manuscript, secondary, and/or electronic sources. Secondary sources are listed after the author's name. When referring to archival material and manuscripts please note the name of the library and the collection, number and date of the document

used if available.

Authors who do not have surnames (i.e. Salih Zeki), should be listed according to their first names: Salih Zeki should enter the bibliography under the letter S. Authors with surnames are listed after their surnames (i.e. Adivar, A. Adnan).

Examples:

**fn** (first note), **sn** (subsequent/short notes), **bib** (bibliography).

### Book, one author

**fn** Zadie Smith, *Swing Time* (New York: Penguin Press, 2016), 315–16.

**sn** Smith, *Swing Time*, 320.

**bib** Smith, Zadie. *Swing Time*. New York: Penguin Press, 2016.

### Book, two authors

**fn** Brian Grazer and Charles Fishman, *A Curious Mind: The Secret to a Bigger Life* (New York: Simon & Schuster, 2015), 12.

**sn** Grazer and Fishman, *Curious Mind*, 37.

**bib** Grazer, Brian, and Charles Fishman. *A Curious Mind: The Secret to a Bigger Life*. New York: Simon & Schuster, 2015.

### Chapter or other part of an edited book

In a note, cite specific pages. In the bibliography, include the page range for the chapter or part.

**fn** Henry David Thoreau, “Walking,” in *The Making of the American Essay*, ed. John D’Agata (Minneapolis: Graywolf Press, 2016), 177–78.

**sn** Thoreau, “Walking,” 182.

**bib** Thoreau, Henry David. “Walking.” In *The Making of the American Essay*, edited by John D’Agata, 167–95. Minneapolis: Graywolf Press, 2016.

In some cases, you may want to cite the collection as a whole instead.

**fn** John D’Agata, ed., *The Making of the American Essay* (Minneapolis: Graywolf Press, 2016), 177- 78.

**sn** D’Agata, *American Essay*, 182.

**bib** D’Agata, John, ed. *The Making of the American Essay*. Minneapolis: Graywolf Press, 2016.

### Translated book

**fn** Jhumpa Lahiri, *In Other Words*, trans. Ann Goldstein (New York: Alfred A. Knopf, 2016), 146.

**sn** Lahiri, *In Other Words*, 184.

**bib** Lahiri, Jhumpa. *In Other Words*. Translated by Ann Goldstein. New York: Alfred A. Knopf, 2016.

### E-book

For books consulted online, include a URL or the name of the database. For other types of e-books, name the format. If no fixed page numbers are available, cite a section title or a chapter or other number in the notes, if any (or simply omit).

**fn** Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), chap. 3, Kindle.

**sn** Austen, *Pride and Prejudice*, chap. 14.

## INFORMATION FOR AUTHORS

**bib** Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle.

**fn** Brooke Borel, *The Chicago Guide to Fact-Checking* (Chicago: University of Chicago Press, 2016), 92, ProQuest Ebrary.

**sn** Borel, *Fact-Checking*, 104–5.

**bib** Borel, Brooke. *The Chicago Guide to Fact-Checking*. Chicago: University of Chicago Press, 2016. ProQuest Ebrary.

**fn** Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), chap. 10, doc. 19, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**sn** Kurland and Lerner, *Founders' Constitution*, chap. 4, doc. 29.

**bib** Kurland, Philip B., and Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**fn** Herman Melville, *Moby-Dick; or, The Whale* (New York: Harper & Brothers, 1851), 627, <http://mel.hofstra.edu/moby-dick-the-whale-proofs.html>.

**sn** Melville, *Moby-Dick*, 722–23.

**bib** Melville, Herman. *Moby-Dick; or, The Whale*. New York: Harper & Brothers, 1851. <http://mel.hofstra.edu/moby-dick-the-whale-proofs.html>.

### Journal article

In a note, cite specific page numbers. In the bibliography, include the page range for the whole article. For articles consulted online, include a URL or the name of the database. Many journal articles list a DOI (Digital Object Identifier). A DOI forms a permanent URL that begins

<https://doi.org/>. This URL is preferable to the URL that appears in your browser's address bar.

**fn** Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin, and Peter F. Orazem, "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality," *Journal of Human Capital* 11, no. 1 (Spring 2017): 9–10, <https://doi.org/10.1086/690235>.

**sn** Keng, Lin, and Orazem, "Expanding College Access," 23.

**bib** Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin, and Peter F. Orazem. "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality." *Journal of Human Capital* 11, no. 1 (Spring 2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.

**fn** Peter LaSalle, "Conundrum: A Story about Reading," *New England Review* 38, no. 1 (2017): 95, Project MUSE.

**sn** LaSalle, "Conundrum," 101.

**bib** LaSalle, Peter. "Conundrum: A Story about Reading." *New England Review* 38, no. 1 (2017): 95–109. Project MUSE.

**fn** Susan Satterfield, "Livy and the Pax Deum," *Classical Philology* 111, no. 2 (April 2016): 170.

**sn** Satterfield, "Livy," 172–73.

**bib** Satterfield, Susan. "Livy and the Pax Deum." *Classical Philology* 111, no. 2 (April 2016): 165–76.

**fn** Rachel A. Bay et al., "Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures." *American Naturalist* 189, no. 5 (May 2017): 465, <https://doi.org/10.1086/691233>.

**sn** Bay et al., "Predicting Responses," 466.

**bib** Bay, Rachael A., Noah Rose, Rowan Barrett, Louis Bernatchez, Cameron K. Ghalambor, Jesse R. Lasky, Rachel B. Brem, Stephen R. Palumbi, and Peter Ralph. "Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures," *American*

*Naturalist* 189, no. 5 (May 2017): 463–73. <https://doi.org/10.1086/691233>.

### News or magazine article

Articles from newspapers or news sites, magazines, blogs, and the like are cited similarly. Page numbers, if any, can be cited in a note but are omitted from a bibliography entry. If you consulted the article online, include a URL or the name of the database.

**fn** Farhad Manjoo, “Snap Makes a Bet on the Cultural Supremacy of the Camera,” *New York Times*, March 8, 2017, <https://www.nytimes.com/2017/03/08/technology/snap-makes-a-bet-on-the-cultural-supremacy-of-the-camera.html>.

**sn** Manjoo, “Snap.”

**bib** Manjoo, Farhad. “Snap Makes a Bet on the Cultural Supremacy of the Camera.” *New York Times*, March 8, 2017. <https://www.nytimes.com/2017/03/08/technology/snap-makes-a-bet-on-the-cultural-supremacy-of-the-camera.html>.

**fn** Rebecca Mead, “The Prophet of Dystopia,” *New Yorker*, April 17, 2017, 43.

**sn** Mead, “Dystopia,” 47

**bib** Mead, Rebecca. “The Prophet of Dystopia.” *New Yorker*, April 17, 2017.

**fn** Tanya Pai, “The Squishy, Sugary History of Peeps,” *Vox*, April 11, 2017, <http://www.vox.com/culture/2017/4/11/15209084/peeps-easter>.

**sn** Pai, “History of Peeps.”

**bib** Pai, Tanya. “The Squishy, Sugary History of Peeps.” *Vox*, April 11, 2017. <http://www.vox.com/culture/2017/4/11/15209084/peeps-easter>.

**fn** Rob Pegoraro, “Apple’s iPhone Is Sleek, Smart and Simple,” *Washington Post*, July 5, 2007, LexisNexis Academic

**sn** Pegoraro, “Apple’s iPhone.”

**bib** Pegoraro, Rob. “Apple’s iPhone Is Sleek, Smart and Simple.” *Washington Post*, July 5, 2007. LexisNexis Academic.

Readers’ comments are cited in the text or in a note but omitted from a bibliography.

Eduardo B (Los Angeles), March 9, 2017, comment on Manjoo, “Snap.”

### Book review

**fn** Michiko Kakutani, “Friendship Takes a Path That Diverges,” review of *Swing Time*, by Zadie Smith, *New York Times*, November 7, 2016.

**sn** Kakutani, “Friendship.”

**bib** Kakutani, Michiko. “Friendship Takes a Path That Diverges.” Review of *Swing Time*, by Zadie Smith. *New York Times*, November 7, 2016.

### Encyclopaedia entry

**fn** Mogens Herman Hansen, “Athenian Democracy,” *The Oxford Classical Dictionary*, 3rd ed. (Oxford, UK: Oxford University Press, 1996).

**sn** Hansen, “Athenian Democracy.”

**bib** Hansen, Mogens Herman. “Athenian Democracy.” *The Oxford Classical Dictionary*, 3rd ed.



Oxford, UK: Oxford University Press, 1996.

### Interview

**fn** Kory Stamper, “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ How the Dictionary Keeps Up with English,” interview by Terry Gross, Fresh Air, NPR, April 19, 2017, audio, 35:25, <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.  
**sn** Stamper, interview.

**bib** Stamper, Kory. “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ How the Dictionary Keeps Up with English.” Interview by Terry Gross. Fresh Air, NPR, April 19, 2017. Audio, 35:25. <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

### Thesis or dissertation

**fn** Cynthia Lillian Rutz, “*King Lear* and Its Folktale Analogues” (PhD diss., University of Chicago, 2013), 99–100.

**sn** Rutz, “*King Lear*,” 158.

**bib** Rutz, Cynthia Lillian. “*King Lear* and Its Folktale Analogues.” PhD diss., University of Chicago, 2013.

### Paper presented at a meeting of a conference

**fn** Rachel Adelman, “‘Such Stuff as Dreams Are Made On’: God’s Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition” (paper presented at the annual meeting for the Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, November 21–24, 2009).

**sn** Adelman, “Such Stuff as Dreams.”

**bib** Adelman, Rachel. “‘Such Stuff as Dreams Are Made On’: God’s Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition.” Paper presented at the annual meeting for the Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, November 21–24, 2009.

### Manuscripts

**fn** Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, Istanbul, Istanbul University Rare Books and Manuscripts Library, MS T6833, 48a.

**sn** Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, MS T6833, 51b.

**bib** Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, Istanbul, Istanbul University Rare Books and Manuscripts Library, MS T6833, 1a-70b.

**fn** Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, Istanbul, Süleymaniye Library, MS Ayasofya 3682, 26a.

**sn** Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan*, MS Ayasofya 3682, 23b.

**bib** Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, Istanbul, Süleymaniye Library, MS Ayasofya 3682, 1a-311a. Copied on 10 Rabi I 1135 (19 December 1722).

### Archival documents

**fn** Ottoman Archives of the Turkish Prime Ministry (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, BOA), Cevdet Askeriye (C.AS.) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1797).

**sn** BOA, C.AS. 71/3352.

**bib** Ottoman Archives of the Turkish Prime Ministry (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, BOA). Cevdet

Askeriye (C. AS) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1920).

**fn** Topkapı Palace Museum Archives(Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, TSMA), E. 3202-2=597-2-7.  
**sn** TSMA, E. 3202-2=597-2-7.

**bib**Topkapı Palace Museum Archives(Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, TSMA). E. 3202-2=597-2-7.

### Website content

**fn** Katie Bouman, “How to Take a Picture of a Black Hole,” filmed November 2016 at TEDxBeaconStreet, Brookline, MA, video, 12:51, [https://www.ted.com/talks/katie\\_bouman\\_what\\_does\\_a\\_black\\_hole\\_look\\_like](https://www.ted.com/talks/katie_bouman_what_does_a_black_hole_look_like).

**sn** Bouman, “Black Hole.”

**bib** Bouman, Katie. “How to Take a Picture of a Black Hole.” Filmed November 2016 at TEDxBeaconStreet, Brookline, MA. Video, 12:51. [https://www.ted.com/talks/katie\\_bouman\\_what\\_does\\_a\\_black\\_hole\\_look\\_like](https://www.ted.com/talks/katie_bouman_what_does_a_black_hole_look_like).

**fn** “Privacy Policy,” Privacy & Terms, Google, last modified April 17, 2017, <https://www.google.com/policies/privacy/>.

**sn** Google, “Privacy Policy.”

**bib** Google. “Privacy Policy.” Privacy & Terms. Last modified April 17, 2017. <https://www.google.com/policies/privacy/>.

**fn** “About Yale: Yale Facts,” Yale University, accessed May 1, 2017, <https://www.yale.edu/about-yale/yale-facts>.

**sn** “Yale Facts.”

**bib** Yale University. “About Yale: Yale Facts.” Accessed May 1, 2017. <https://www.yale.edu/about-yale/yale-facts>.

### Personal communication

Personal communications, including email and text messages and direct messages sent through social media, are usually cited in the text or in a note only; they are rarely included in a bibliography.

**fn sn** Sam Gomez, Facebook message to author, August 1, 2017.

**15. References and footnotes listed in Eastern languages** (Arabic, Persian, Chinese etc), should be also written in Latin Alphabet.

- Jiang, Yuqin 姜玉琴, Qiao, Guoqiang 乔国强. (2014). “Ge Haowen de “dongfang zhuyi” wenxue fanyi guan葛浩文的 “东方主义” 文学翻译观 [“Orientalist” literary translation view of Howard Goldblatt]”, Wenxue bao 文学报 2014-03-12.

## **SUBMISSION CHECKLIST**

Ensure that the following items are present:

- ✓ Confirm that the category of the manuscript is specified.
- ✓ Confirm that “the paper is not under consideration for publication in another journal”.
- ✓ Confirm that disclosure of any commercial or financial involvement is provided.
- ✓ Confirm that last control for fluent English was done.
- ✓ Confirm that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
- ✓ Confirm that the references cited in the text and listed in the references section are in with APA 6th.
- Copyright Agreement Form
- Permission of previous published material if used in the present manuscript
- Title page
  - ✓ The category of the manuscript
  - ✓ The title of the manuscript both in the language of the article and in English
  - ✓ All authors’ names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
  - ✓ Corresponding author’s email address, full postal address, telephone and fax number
  - ✓ ORCIDs of all authors.
  - ✓ Grant support (if exists)
  - ✓ Conflict of interest (if exists)
  - ✓ Acknowledgement (if exists)
- Main Manuscript Document
  - ✓ Important: Please avoid mentioning the the author (s) names in the manuscript
  - ✓ The title of the manuscript both in the language of the article and in English
  - ✓ Abstract (180-200 words)
  - ✓ Key words: 5 words
  - ✓ Extended abstract in English: 600-800 words (for non-english articles)
  - ✓ Body text sections
  - ✓ References
  - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title, explanation, captions)

## TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU / COPYRIGHT AGREEMENT FORM

İstanbul Üniversitesi  
Istanbul University

Dergi Adı: Şarkiyat Mecmuası  
Journal name: Journal of Oriental Studies

Telif Hakkı Anlaşması Formu  
Copyright Agreement Form

<b>Sorumlu Yazar</b> Responsible/Corresponding Author	
<b>Makalenin Başlığı</b> Title of Manuscript	
<b>Kabul Tarihi</b> Acceptance date	
<b>Yazarların Listesi</b> List of authors	

Sıra No	Adı-Soyadı Name - Surname	E-Posta E-mail	İmza Signature	Tarih Date
1				
2				
3				
4				
5				

<b>Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, Kısa bildiri, v.b.)</b> Manuscript Type (Research Article, Review, Short communication, etc.)	
--	--

<b>Sorumlu Yazar:</b> Responsible/Corresponding Author:	
--	--

<b>Çalıştığı kurum</b>	University/company/institution
<b>Posta adresi</b>	Address
<b>E-posta</b>	E-mail
<b>Telefon no; GSM no</b>	Phone; mobile phone

**Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder**  
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını,  
Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,  
Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,  
Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,  
Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler.  
Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.  
Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, yazar(lar)ın gelecekte kitaplarında veya diğer çalışmalarında makalenin tümünü ücret ödemeksizin kullanma hakkı makaleyi satmamak koşuluyla kendi amaçları için çoğaltma hakkı gibi fikri mülkiyet hakları saklıdır.  
Yayımlanan veya yayıma kabul edilmeden makalelerle ilgili dokümanlar (fotoğraf, orijinal şekil vb.) karar tarihinden başlamak üzere bir yıl süreyle İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'ne saklanır ve bu sürenin sonunda imha edilir.  
Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslara vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.  
Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.  
Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

**The author(s) agrees that:**  
The manuscript submitted is his/her/their own original work, and has not been plagiarized from any prior work,  
all authors participated in the work in a substantive way, and are prepared to take public responsibility for the work,  
all authors have seen and approved the manuscript as submitted,  
the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere,  
the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone.  
ISTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.  
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights;  
to use, free of charge, all parts of this article for the author's future works in books, lectures, classroom teaching or oral presentations,  
the right to reproduce the article for their own purposes provided the copies are not offered for sale.  
All materials related to manuscripts, accepted or rejected, including photographs, original figures etc., will be kept by İSTANBUL UNIVERSITY for one year following the editor's decision. These materials will then be destroyed.  
I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements, and does not contain material or instructions that might cause harm or injury.  
This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

<b>Sorumlu Yazar;</b> Responsible/Corresponding Author;	<b>İmza / Signature</b>	<b>Tarih / Date</b>
		...../...../.....

