

SAYI ISSUE 45 YIL YEAR 2024

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. Sevtap KADIOĞLU
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

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

Doç. Dr. Arzu ÇİFTSÜREN - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – asuren@istanbul.edu.tr

Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Nihat DEĞİRMENCI - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – nihat.degirmenci@istanbul.edu.tr

Alan Editörleri / Section Editors

Prof. Dr. Zekai KARDAŞ - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – kardas@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Nihat DEĞİRMENCI - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – nihat.degirmenci@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Abdullah KIZILCIK - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – kizila@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Eyüp SARITAŞ - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Çin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – eyup.saritas@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Eun Kyung JEONG - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Kore Dili ve Edebiyatı, İstanbul, Türkiye – eunkyung.jeong@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

Editöryal Asistanlar / Editorial Assistants

Arş. Gör. Muhsin Ramazan İŞSEVER - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – muhsin.issever@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Mahmut ŞAN - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – Mahmut.san@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Hüseyin İNCİ - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – Huseyin.inci@istanbul.edu.tr

Dil Editörleri / Language Editors

Elizabeth Mary EARL - İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye – elizabeth.earl@istanbul.edu.tr



YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Prof. Dr. Abdullah KIZILCIK** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – kizila@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Ali BULUT** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – albulut55@gmail.com
- Prof. Dr. Ali GÜZELYÜZ** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – guzelyuz@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Davoud SPARHAM** – Allame Tabatabai Üniversitesi, Tahran, İran – d_sparham@yahoo.com
- Prof. Dr. Eyüp SARITAŞ** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – eyup.saritas@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Halil TOKER** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – haliltoker@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR** – Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – hikacar@marmara.edu.tr
- Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ** – Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara, Türkiye
– kirlangic@ankara.edu.tr, hkirlangic@gmail.com
- Prof. Dr. Hüseyin YAZICI** – Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yabancı Dilleri Eğitimi Bölümü, İstanbul, Türkiye
– hyazici@fsm.edu.tr
- Prof. Dr. Muhammad KAMRAN** – University of Punjab, Oriental Collage, Institute of Urdu Language and Literature, Lahore, Pakistan – drmkamran@gmail.com, kamran.urdu@pu.edu.pk
- Prof. Dr. Nimet YILDIRIM** – Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye – nimety@atauni.edu.tr
- Prof. Dr. Nuriye BİLİK** – Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Konya, Türkiye – nbilik@selcuk.edu.tr
- Prof. Dr. Rahman Moshtagh MEHR** – Azerbaycan Şehid Medeni Üniversitesi, Tebriz, İran – r.moshtaghmehr@gmail.com
- Prof. Dr. Sırrı Göksel TÜRKÖZÜ** – Erciyes Üniversitesi, Kore Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye
– sgturkozu@erciyes.edu.tr
- Prof. Dr. Sobhi BOUSTANI** – Inalco University, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, France
– sobhi.boustani@inalco.fr
- Prof. Dr. Sofia YOUSUF** – National University of Modern Languages, Department of Urdu Language and Literature, Pakistan
– drsofiayousuf@gmail.com, 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
- Prof. Dr. Yu WANG** – Xiamen Üniversitesi, Fujian, Çin – ndwangyu@126.com
- Prof. Dr. Zekai KARDAŞ** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – kardas@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Zia-ul-HASSAN** – University of Punjab, Oriental Collage, Department of Urdu, Lahore, Pakistan – zia.urdu@pu.edu.pk
- Doç. Dr. Fatemeh PARCHEKANI** – Kharazmi University, Faculty of Literature and Humanities, Tahran, İran
– fparchegani@gmail.com
- Doç. Dr. Tao ZAN** – Pekin Üniversitesi, Pekin, Çin – zantao79@gmail.com
- Doç. Dr. Kadir TURGUT** – İstanbul Üniversitesi- Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – turgutk@istanbul.edu.tr
- Dr. Öğr. Üyesi, Ahmed ELWANY** – Sohar University- Faculty of Education and Arts- Department of Arabic Language, Oman
– drahmed_olwany@yahoo.com
- Dr. Öğr. Üyesi Ahmad OMAR** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – ahmad_ali_omar@hotmail.com



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Filistin'de Siyonizm'e Muhalif Hristiyan Bir Aydın: Necîb el-Hürî Nassâr (1865-1948)
A Christian Intellectual Opposing Zionism in Palestine: Najîb al-Hürî Nassâr (1865-1948)
Abdulkadir Karacadağ, Eyyüp Tanrıverdi 1
- Diyarbakırlı Sedîduddîn Mahmûd İbn Raķîka'nın Hayatı ve Şairliği
The Life and Poetry of Sedîduddîn Mahmûd İbn Raķîka from Diyarbakır
Ahmet Aslan 27
- Journey in the Orient: Flaubert's East in the Context of Orientalism
Şarktaki Gezinti: Oryantalizmin Işığında Flaubert'in Doğusu
Ahmet Durak 51
- Modern İnan'da Milliyetçi Tarih Yazımına Bir Örnek: Do Karn Sükût
An Example of Nationalist Historiography in Modern İnan: Do Qarn Sokut
Ayşe Sosar 67
- Dimaşk Hâkimi Tuğtegin: Haçlılarla Mücadele, Savaş ve İttifak
Tughtigin, Ruler of Damascus: Struggle with the Crusaders, War, and Alliance
Birsel Küçükspahioğlu 95
- İbn Rüşd'ün Aristoteles Fizik'ini Alımlayışı
Ibn Rushd's Reception of Aristotle's Physics
Cahid Şenel 117
- Tarihi ve Psikolojik Açından Çinggis Kagan Dönemi Moğol Kuşatmalarında Canlı Hayvanların
Ateşe Verilmesi Vakiaları
*Incidents of Fire-set Live Animals in Mongol Sieges of the Chinggis Khagan Period from Historical
and Psychological Perspectives*
Çetin Kaya 137
- النقد ما بعد الحداثي: التفكيكية نموذجاً
Postmodern Eleştiri: Bir Model Olarak Yapısöküm
Postmodern Criticism: Deconstruction as a Model
İbrahim Alşibli 153
- Gelenbevi'nin (ö.1205/1791) "Risâle fi'l-Masdar" Adlı Eserinin Tahkiki Neşri ve Dil Felsefesi
Açısından Değerlendirilmesi
*Critical Edition of Galanbawî's (d.1205/1791) Work Named "Risâlah fi al-Maşdar" and its Evaluation of
Language Philosophy*
İsa Güceyüz 171



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

- Hangisi Önce Yazıldı: Esrârü'l-belâga mı yoksa Delâilü'l-i'câz mı? İki Eserin Yazım Tarihinin Tespiti Üzerine Bir İnceleme
Which was Written First: Asrâr al-balâga or Dalâil al-i'jâz? A Study on Determining the Writing Dates of the Two Works
İsmail Araz209
- Maksûdî ve İstiftâh İsimli Eserinin Arapça Açısından Önemi
Maqsûdî and The Importance of His Work Named Istiftâh in Perspective of Arabic
İsmail Ekinci.....251
- Yabancı Topulukların Sudan Tiyatrosunun Ortaya Çıkışı ve Gelişimindeki Yeri
Place of Forigen Communities in the City Emergence and Development of the Sudanese Theater
Kalthoum Sulaiman, Sait Ulaş.....275
- Sipehsâlâr Risâlesinde Bulunan Mevlânâ'ya Ait Şiirlerin Değerlendirilmesi
Evaluation of Rumi's Poems in the Treatise of Sipahsalar
Kâmuran Bozkurt293
- Kadın Gözünden Çerkes Halk Kültürüne Bakış:
Bir Mülakatın Sonuçları
A Woman's Perspective on Circassian folk culture: Results of an Interview
Mahmut Delen.....319
- ألفاظ تركية لم توصل من قبل في اللهجة السورية
Arapça'nın Suriye Lehçesindeki Daha Önce Kökeni Belirlenmeyen Türkçe Kelimeler
Previously Unidentified Turkish Words in the Syrian Dialect of Arabic
Muhammed Akif337
- دراسة موضوعية لروايتي أيمن العتوم في أدب السجون
Eymen el-`Atum'un Hapishane Romanları Üzerine Tematik Bir İnceleme
Thematic Study of "Ayman al-`Atüm"'s Prison Novels
Muhammet Berat Can.....353
- Zâtü's-Savâri Deniz Muhârebesi (34/654-655)
The Naval Battle of Dhât al-Şawârî (34/654-655)
Murat Öztürk, İsmail Koçuk.....367



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Bağdat Dil Ekolü ve Önde Gelen Dilcilerine Ait Bazı Görüşler: Analitik Bir Yaklaşım <i>Some Views on the Baghdad Language School and Its Prominent Linguists: Analytical Approach</i> Mustafa Keskin	389
Li Bai'in (李白) Seçili Şiirlerinde Yer Alan Deyimlerin Anlam Bakımından İncelemesi <i>Analysis of the Meaning of Idioms in Selected Poems of Li Bai (李白)</i> Nuray Pamuk Öztürk	409
XX. Yüzyıl Mısır Tiyatrosunda George Abyad ve Tiyatrocu Kişiliği <i>Abyad's Theatrical Personality in the 20th-Century Egyptian Theater</i> Turgay Gökgöz	437

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Ahmet Selçukoğlu'nun "Tiz Kellesi Vurula: Ortaçağda Baş Kesme Cezası ve Teşhirin Arkeolojisi" Adlı Eserinin Değerlendirmesi <i>Review of "Behead Him Quickly: Medieval Decapitation and the Archaeology of Display"</i> by Ahmet Selçukoğlu Ayşe Çekiç	461
---	-----

Filistin’de Siyonizm’e Muhalif Hristiyan Bir Aydın: Necîb el-Hûrî Nassâr (1865-1948)*

A Christian Intellectual Opposing Zionism in Palestine: Najîb al-Hûrî Nassâr (1865-1948)

Abdulkadir KARACADAĞ¹ , Eyyüp TANRIVERDİ² 



*Bu çalışma, Abdulkadir Karacadağ’ın Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Prof. Dr. Eyyüp Tanrıverdi danışmanlığında hazırlanmakta olduğu doktora tezinden üretilmiştir.

¹Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Kilis, Türkiye
²Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Diyarbakır, Türkiye

ORCID: A.K.K. 0000-0002-6335-096X;
E.T. 0000-0002-5675-1474

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Abdulkadir Karacadağ (Öğr. Gör.),

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Kilis, Türkiye
E-posta: abdulcadir.karacadag@kilis.edu.tr

Başvuru/Submitted: 19.04.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
02.07.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
03.07.2024

Kabul/Accepted: 08.07.2024

Atıf/Citation: Karacadağ, Abdulkadir, Tanrıverdi, Eyyüp. "A Christian Intellectual Opposing Zionism in Palestine: Najîb al-Hûrî Nassâr (1865-1948)." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 1-25.
<https://doi.org/10.26650/jos.1471064>

öz

XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve olgunlaşan Siyonizm, Yahudiler için bir devlet kurulmasını amaçlayan bir düşünce sistemidir ve Yahudilerin Filistin’e göç etmesini (‘Aliya) teşvik etmiştir. Bu göçler, Filistin’de demografik ve toplumsal sorunlara yol açmış, İsrail Devleti’nin kurulmasıyla bu sorunlar daha da artmıştır. Filistinli Arap aydınlar, bu sorunlarla mücadele ederek Siyonizm’in amaçlarını engellemeye çalışmışlardır. Bu aydınlardan biri de Hristiyan Arap Necîb el-Hûrî Nassâr’dır (1865-1948). Nassâr, başta basın olmak üzere siyasi, edebi ve kültürel faaliyetler aracılığıyla Siyonizm ile mücadele etmiştir. Bu çalışmada, Nassâr’ın Siyonizm ile mücadeledeki rolü ile Arap reformu (Nahda) ve Filistin direnişine katkıları incelenmiştir. Doküman analizi yöntemi kullanılarak Nassâr’ın yaklaşık otuz yıl boyunca yayımladığı *el-Kermil* gazetesi, telif ettiği eserler ve katıldığı çeşitli edebi ve siyasi faaliyetler analiz edilmiştir. Nassâr, Siyonist tehdidi toprak satışıyla ilişkilendirerek Filistin eşrafı ile taşra halkı arasındaki bağları güçlendirmeye çalışmıştır. Kitlesel bir direnişi başlatmak gayesiyle yaklaşık yarım asır mücadele eden Nassâr, kendini bu amaca tamamen adanmış ve “meccnûn” olarak anılacak derecede özverili bir çaba sarf etmiştir. Mücadelesi boyunca Nassâr, başta Siyonist basının saldırıları olmak üzere birçok zorluk ve engelle karşılaşmıştır. Sonuç bölümünde Nassâr’ın Siyonizm ile mücadelesi, Arap reformu ve Filistin direniş hareketine yaptığı katkılar bağlamında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Siyonizm, Filistin Direnişi, Necîb el-Hûrî Nassâr, el-Kermil

ABSTRACT

Zionism, emerged and evolved in the latter half of the 19th century is an ideological movement advocating for the establishment of a Jewish state and has been encouraged Jewish immigration to Palestine (Aliyah). These migrations resulted in demographic and social disruptions within Palestine, and aforementioned disruptions exacerbated by the subsequent establishment of the State of Israel. Palestinian Arab intellectuals have impeded the objectives of Zionism by endeavoring to counteract these disruptions. Among these intellectuals was the Christian Arab Najîb al-Hûrî Nassâr (1865-1948). Nassâr, combated Zionism through political, literary, and cultural activities, with a pronounced emphasis on journalism. This study scrutinizes Nassâr’s role in

opposing Zionism and his contributions to the Arab reform movement (Nahda) and the Palestinian resistance. Utilizing document analysis method, the research examines Nassâr's approximately thirty-year publication of the newspaper *al-Karmil*, his authored works, and his involvement in various literary and political endeavors. Nassâr, strived to fortify the connections between the Palestinian elite and the rural populace by making connection between the Zionist threat and land sales Nassâr, who struggled for the purpose of initiating a mass resistance nearly through half a century, completely dedicated himself to this purpose during which he demonstrated an extraordinary level of dedication, earning the epithet "madman" for his relentless efforts. Throughout his prolonged struggle, Nassâr, encountered numerous challenges and adversities, particularly from Zionist press attacks. In conclusion, this study assesses Nassâr's resistance to Zionism and his impact on the Arab reform movement and the Palestinian resistance.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Zionism, Palestinian Resistance, Najib al-Hürî Nassâr, al-Karmil

EXTENDED ABSTRACT

Zionism, which emerged when Leo Pinsker founded a Jewish nationalist organization called Chovove Zion (Lovers of Zion) and demanded the establishment of an independent state belonging to the Jews, turned into a universal system of thought under the leadership of Theodore Herzl (1860-1904). With Zionism's maturation Jews began mass migration to Palestine starting in 1882. With these migrations, financed by various institutions, organizations, and individuals and called Aliyah, farms (Moshav) and colonies (Kibbutz) were established for Jews in Palestine on lands purchased through various means. The Aliyah affair's, which lasted nearly a century, caused demographic and social problems. The establishment of the State of Israel in 1948 by the Zionists, who received the support of Europe and the United States, especially Britain, led to an increase in these problems. Although Sultan Abdülhamid II took measures to prevent the Aliyah's, they were not sufficient. After the proclamation of Constitutional Monarchy II, there was an increase in the number of Aliyahs during the period when the Union and Progress Party and the Freedom and Entente Party were in the Ottoman government. Some intellectuals resorted to political, literary, and cultural means, especially the press, to fight Zionism and the Aliyah's. The First World War and Arab Revolt in Hejaz under the leadership of Sharîf Hüsain b. 'Alî prepared the ground for the long-term establishment of a Jewish state rather than Arab independence. The withdrawal of the Ottoman Empire from Arab geography with the loss of war led the British and French to create many statelets in the region. Palestine, on the other hand, entered the British mandate without being subject to certain status. During this mandate, the British made great efforts to realize Zionist ideals. This led to bloody conflicts between Arabs and Jews and great resistance by Palestine's people. Palestine's elite families, notable intellectuals and patriotic youth played a major role in the formation and maturation of this resistance against Zionism, which continues to this day.

During Ottoman rule and the British mandate, Palestinian Arab intellectuals struggled against the problems caused by Zionism in political, literary, and cultural fields and tried to

prevent the Zionists from achieving their goals. One of these intellectuals was Najīb al-Hūrī Nassār (1865-1948), a Christian Arab intellectual. Born in Lebanon to an Orthodox family, Najīb converted to Protestantism with his family. Najīb received his primary education in the village where he was born. After attending high school in Sūq al-Gharb, he graduated from the Faculty of Pharmacy at the American University of Beirut. He began his professional life as a pharmacist's journeyman and worked as a teacher, translator, and farmer. Najīb, who had the opportunity to closely examine the farms and colonies created as a result of Aliyah's while he was farming, read about Zionism and predicted that Zionism could be a danger to the Ottoman Empire and especially Palestine. At the beginning of the twentieth century, Najīb wrote down his knowledge and experiences regarding Zionism and sent them to Beirut, Damascus, and Cairo newspapers. With the declaration of the Constitutional Monarchy II, he bought a printing house in Beirut and began publishing the *al-Karmil* newspaper. In addition to publishing *al-Karmil*, he fought against Zionism throughout his life, writing works such as *al-Sihyawniyya*, *Muflah al-Ghassani*, *al-Zirā'at al-jāffa*, *Shumam al-'Arab*, and *al-Rajul*. He also participated in political, literary, and cultural activities.

On the one hand, Najīb wrote articles in *al-Karmil* about the danger of Zionism and invited the Palestinian press to unite and show resistance; on the other hand, he established societies and associations, visited villages, and raised awareness among the villagers about the dangers of land sales. Najīb established a committee to monitor the Aliyah's and land sales, investigated any activity that he suspected of Zionism, and exposed in his newspaper the individuals he found selling land to Zionists. Najīb accused the notables of Palestine, the district governors, the Ottoman administration, and the British rulers of serving Zionism, and published in his newspaper the documents he considered as evidence of this. His harsh style and strong stance caused Zionists to feel uncomfortable, and religious and political leaders who supported Zionism considered it a religious obligation to attack Najīb through the press and the judiciary. This situation not only increased Najīb's popularity, but also led young people and some Arab intellectuals to support him. Although Najīb supported the British for a while during the mandate years, the situation did not last long. The British appointment of Herbert Samuel, a Zionist supporter of Jewish origin, as the High Commissioner for Palestine (1920) completely destroyed Najīb's trust in the British, and from then on, he became an opponent of both British and Zionism. Harshly criticizing the conflicts and problems in Palestine during the Mandate, Najīb held the British administrators and Arab political leaders responsible for the events. After 1935, Najīb began to lose hope in Arab politics and leadership, claiming that the Zionists would not only occupy Palestine but also take all the promised land. He accused Arab leaders, including the Emir of Jordan 'Abdullāh b. Ḥusain, Haj Amīn al-Ḥusaynī, King Faisal, King Ghāzī and 'Abdul 'azīz b. Sa'ūd, of being passive and cowardly. In his writings in *al-Karmil*, which he had published for more than 30 years, he called on people to stop placing their hopes in political leaders and start mass resistance. His predictions and demands regarding

Zionism were often seen as exaggerations. He was even referred to as a “madman” by some. However, nearly a hundred years of bloody conflicts, especially the 1948 Arab-Israeli War, and the unceasing massacres of the Zionists show that Najîb Nassâr was correct in his predictions. Najîb, who tried to prevent the realization of Zionist ideals by engaging in political, literary, and cultural activities for nearly half a century, died shortly before the Nakba in 1948. His last wish was for the Palestinian people to organize a mass resistance against the occupiers, like the people of Syria, and he passed away in his house in Bîsân, which he had acquired by preventing its sale to the Jews.

Giriş

Siyonizm, Leo Pinsker'in (1821-1891) *Chovove Zion* (Siyonu Sevenler) adlı Yahudi milliyetçisi bir örgüt kurmasıyla ortaya çıkmış ve Yahudilere ait bağımsız bir devletin kurulmasını talep eden örgütün düşünceleri Pinsker'in ölümünden sonra olgunlaşmıştır. Theodore Herzl (1860-1904), 1897'de bir kongre tertip ederek Siyonizm'in evrensel bir harekete dönüşmesini sağlamıştır.¹ Aynı süreçte Yahudiler, 'Aliya olarak adlandırılan kitlesel göçler gerçekleştirmişlerdir.² Siyonizm'e hizmet için kurulan çeşitli örgütler, 'Aliyaları finanse etmiş, göçmen Yahudiler için Filistin'de çeşitli yollarla toprak satın alarak çiftlik (Moşav) ve koloniler (Kibbutz) kurmuşlardır. İlki 1882'de olmak üzere 1904, 1919, 1924 ve 1929 yıllarında Filistin'e beş 'Aliya gerçekleştirilmiştir.³ Başta İngiltere olmak üzere Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nin desteklediği Siyonistler, 1948'de İsrail'i kurarak devletleşme ülküsünü gerçekleştirmişlerdir. Kurulduğu tarihten itibaren arkasındaki ekonomik ve siyasi güce dayanarak sınırlarını genişletmeye ve vadedilen toprakların tamamını elde etmeye çalışan Siyonistler, bu amaçla günümüzde de Gazze ve Filistin'in diğer bölgelerinde işgal, soykırım ve tehcir faaliyetlerini sürdürmektedirler.

Sultan II. Abdülhamid (1842-1918), 'Aliyaları önlemek amacıyla çeşitli tedbirler almış ancak bu tedbirler yeterli olmamıştır. II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinden (23 Temmuz 1908) sonra İttihat ve Terakki ile Hürriyet ve İtilaf fırkalarının yönetime geçtiği dönemlerde 'Aliyalarda artış yaşanmıştır. Tehlikeyi fark eden aydınlar, Siyonizm ve 'Aliyalarla mücadele etmek için başta basın olmak üzere siyasi, edebî ve kültürel yollara başvurmuşlardır. Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması ve bölgede Şerif Hüseyin (1853-1931) önderliğinde patlak veren Arap İsyanı (1916)⁴, Araplara bağımsızlık kazandırmaktan ziyade Yahudi devletinin kurulması için zemin hazırlamıştır. Nitekim Osmanlı'nın savaşı kaybetmesi ve akabinde Arap coğrafyasından çekilmesi, İngiliz ve Fransızların bölgede birçok devletçik oluşturmasına yol açmıştır. Filistin ise belli bir statüye tabi olmadan İngiliz mandaterliğine girmiş ve bu durum 1948'e kadar sürmüştür. Fiili olarak 1918, hukuki olarak 1920'de başlayan ve 1948'e kadar süren İngiliz yönetimi, Siyonist ideallerin gerçekleşmesi için büyük bir çaba sarf etmiştir. Bu durum Araplarla Yahudiler arasında kanlı çatışmaların yaşanmasına⁵ ve Filistin halkının büyük bir

1 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 1. Basım, Sözlük Dizisi 2 (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 342-43.

2 Yükseliş anlamına gelen 'Aliya, Orta Çağ'da "Filistin'e yapılan kutsal yolculuk anlamında" kullanılmış, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasi bir anlama evrilmiştir. Filistin'e yapılan I. ve II. 'Aliyalar için Ba.: Ömer Tellioğlu, *Filistin'e Musevi Göçü ve Siyonizm (1880-1914)*, 1. bs (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018).

3 Nuh Arslantaş, "İslami Dönemde (638-1099) Filistin'e Yahudi Göçü ('Aliyah: אֲלִיָּה)", *Bellefen LXXXV*, sy 274 (2011): 642-43; Mim Kemal Öke, *Siyonizm'den Uygurluklar Çatışmasına Filistin Sorunu* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002), 67-69; Fahir Armaoğlu, *Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları (1948-1988)*, 6. bs (İstanbul: Kronik Yayınları, 2020), 24-26.

4 Şerif Hüseyin önderliğinde başlayan Arap isyanı için Bk.: George Antonius, *Arap Uyanışı: Arap Ulusal Hareketinin Öyküsü*, çev. Mehmet Akif Koç-Muhammed Karakuş (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 149-171.

5 Siyonistlerin Filistin'deki faaliyetleri ve bu faaliyetlerin neden olduğu çatışmalar için Bk.: Roger Garaudy, *Siyonizm Dosyası*, çev. Nezih Uzel, 1. bs (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 17-43; Ilan Pappé, *Modern Filistin Tarihi*, çev. Nuri Plümer (Ankara: Phoenix Yayınları, 2007), 89-165.

direnîş başlatmasına neden olmuştur. Siyonizm'e karşı başlayan, günümüzde de devam eden bu direnişin oluşmasında ve olgunlaşmasında Filistin'in seçkin aileleri, eşrafi, aydınları ve vatansever gençleri büyük bir rol oynamıştır.

1. Necib el-Hûrî Nassâr'ın Hayatı

1.1. Eğitimi ve Çalışma Yılları

Necib el-Hûrî Nassâr,⁶ Lübnan'ın güneybatısında yer alan şuvefât şehrine bağlı 'Ayn 'Anüb köyünde Ortodoks bir ailenin çocuğu olarak 1865'te dünyaya gelmiştir.⁷ Reşid, İbrâhîm, Nicola ve Esbîr adlı dört kardeşi bulunur. Öğrenim hayatına şuvefât'ta başlayan Necib, liseyi Sûku'l-garb'taki İngiliz Protestan okullarında okuduktan sonra Beyrut Amerikan Üniversitesi Eczacılık Fakültesi'nden mezun olarak yüksek öğrenimini tamamlamıştır.⁸ Rum Ortodoks Patrikhanesi'nde rahip olan Necib Nassâr'ın babası Circis (Georges) el-Hûrî, bölgede misyonerlik faaliyetlerini yürüten Protestan misyonerlerden etkilenmiş ve birtakım ritüelleri kendi kilisesinde uygulamaya çalışmıştır. Piskoposun engeline takıldığı için başarılı olamayan Circis, bu konuda patriklik ile yařadđı tartışma sonucunda Ortodoksluktan ayrılarak ailesiyle birlikte Protestanlığa geçmiştir.⁹ XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren bölgede faaliyet gösteren Protestanların arkasındaki mali ve siyasi güç, Doğu Hristiyanları tarafından bilindiği için mezhep tercihlerinin arkasında genellikle ekonomik ve siyasi amaçlar yatmaktaydı.¹⁰ Circis'in çocuklarını Protestan okullarına göndermesi, mezhep değişikliğinde benzer saiklerden etkilenmiş olabileceğini gösterir. Necib ve kardeşleri, Protestan okulları sayesinde İngilizce öğrenmiş ve bu kabiliyetleri iş bulma konusunda kendilerine kolaylık sağlamıştır.

Lübnan'da XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yükselen Maruni-Dürzi çekişmesi, 1860'da olduğu gibi zaman zaman çatışmalara sebep olmuştur. Bu çatışmalar, bölgede yaşayan halkları etkilemiş ve bazı ailelerin Avrupa, Amerika veya başka yerlere göç etmesine neden olmuştur. Nassâr ailesi de muhtemelen benzer sebeplerden dolayı XIX. yüzyılın sonlarına doğru Hayfa'ya göç etmiş ve oradaki iş olanaklarından istifade etmeye çalışmıştır.¹¹ Necib, üniversiteden mezun olduktan sonra ağabeyinin eczanesinin bulunduğu Safed'e gitmiş ve

6 Necib el-Hûrî Nassâr, el-Fetih örgütünün kurucu kadrosunda yer alan ve Siyonistlere karşı mücadelesi ile ünlenen bir diğer Hristiyan lider Necib Wilhelm Nassâr ile (1945-2019) karıştırılmamalıdır. Necib Wilhelm Nassâr ile ilgili bilgi için Bk.: Hey'etu't-tahrîr, "Fe'lterfe'i'n-Nâziyyetu's-Sahyüniyye eyâdihâ 'ani'l-munâdil Vilyem Nassâr", *Mecelletu't-tali'a* IV/5 (1968), 96-99; Lutfi el-Hûlî, "'Ani'l-fidâ ve'l-fidâ'ıyyin ve'l-munâdil Vilyem Nassâr", *Mecelletu't-tali'a* IV, sy 8 (1968): 5-9.

7 Necib Nassâr'ın doğum yılı hakkında farklı bilgiler bulunur. Hayriyye Kâsimiyye, Necib'in doğum yılı olarak 1862 tarihini verirken diğer bazı kaynaklar bu tarihi 1873 olarak verir. Bk.: Kâsimiyye, "Necib Nassâr fi Cerideti'l-Kermil 1909-1914", 103; Online Erişim 4 (Erişim Tarihi 01.03.2024).

8 'Umer Sâlih el-Bergûsi, "Necib Efendi Nassâr", *Mir'âtu'ş-şark* (22 Eylöl 1927), 2; Online Erişim 4 (Erişim Tarihi 01.03.2024); Online Erişim 1: (Erişim Tarihi: 19.02.2024).

9 Raja Shehadeh, *Zamandaki Kırılma: Osmanlı Filistin'ine Veda*, çev. Gülçin Tunalı, I. (İstanbul: Timaş Yayınları, 2023), 174.

10 Shehadeh, 174.

11 Shehadeh, 173-74.

bir süre ağabeyinin yanında staj yapmıştır. Daha sonra bir İskoç hastanesinde çalışmak üzere Tiberya'ya gitmiş, bir süre eczacı kalfası olarak çalışmış,¹² akabinde Kudüs'e gidip öğretmenlik ve tercümanlık yapmıştır.¹³ Çalışma konusunda kardeşleri kadar istikrarlı olamayan Necib, Kudüs'ten tekrar Tiberya'ya dönmüş ve bir arazi satın alarak eşiyle birlikte (birinci eşi) çiftçilik yapmıştır. Bu süreçte Yahudilerin çiftçiler üzerindeki etkisini fark eden Necib, Yahudilerin toprak alım ve işleyiş süreçlerini analiz etmiştir.¹⁴ Necib'in çiftçilik yılları hayatının kalanını tamamen değiştirmiştir. XX. yüzyılın başlarında gerçekleşen II. 'Aliyalarla birlikte Siyonizm hakkında daha fazla bilgi edinmek için okumalar yapmış, Kahire, Beyrut ve Şam gazetelerine gönderdiği yazılarla ilk yayım tecrübesini edinmiştir. Takip eden süreçte Hayfa'da refah içinde yaşayan kardeşlerinin yanına taşınarak Siyonizm'e karşı başlattığı mücadelesine Hayfa'da devam etmeye karar vermiştir. Bu amaçla tüm mal varlığını satarak Beyrut'tan *el-Kermil* adını verdiği bir matbaa satın almıştır.¹⁵ Bu matbaada Filistin basın tarihinde önemli yer tutan *el-Kermil* gazetesini 1908'den itibaren çıkarmaya başlamıştır.¹⁶

1.2. Sürgün Yılları

Necib Nassâr'ın II. Meşrutiyet'in ilanından sonra kendi gazetesini kurarak başlattığı muhalefet, süreç içinde Siyonistlerden ve destekçilerinden tehdit ve eleştiriler almasına neden olmuş, birçok kez mahkeme karşısına çıkmış ve diğer faaliyetleri engellenmiştir. Dahası Birinci Dünya Savaşı'nın arefesinde savaşa yönelik yorumları, hakkında yakalama kararı çıkarılmasına neden olmuştur. Almanların Osmanlı'yı kıskırttığını düşünen ve bundan rahatsızlık duyan Necib, fikirlerini açıkça ifade etmiş ve Osmanlı'nın tarafsız kalması gerektiğini savunmuştur. Ona göre eğer tarafsızlık mümkün değilse Osmanlı'nın donanımlı filolara sahip olan ve Akdeniz'i koruyabilecek güçte olan İngilizlerle ittifak kurması gerekiyordu. Bu görüşlerinden sonra Hayfa'daki Alman Konsolosluğu tarafından uzlaşma için çağrılan Necib'in bunu reddetmesi, tehlikeli bir muhalif olarak görülmesine ve savaş başladıktan sonra vatana ihanetle suçlanarak hakkında tutuklama kararı çıkarılmasına neden olmuştur. Kendisini savunabilecek ortam

- 12 Emanuel Beška, Necib'in Tiberya'da yaklaşık on beş yıl çalıştığını ifade etse de 'Umer Sâlih el-Bergûsi'nin verdiği bilgiler bu sayının abartı olabileceğini gösterir. Bk.: 'Umer Sâlih el-Bergûsi, "Necib Efendi Nassâr", Mir'âtu's-şark (22 Eylül 1927), 2; Emanuel Beška, "Anti-Zionist Journalistic Works of Najîb al-Khūrî Nassâr in The Newspaper al-Karmal in 1914", *Asian and African Studies* XX, sy 2 (2011): 167.
- 13 Online Erişim 4 (Erişim Tarihi 01.03.2024); Raja Shehadeh, *Zamandaki Kurılma: Osmanlı Filistin'ine Veda*, 14; Online Erişim 1: (Erişim Tarihi: 19.02.2024)
- 14 Online Erişim 4 (Erişim Tarihi 01.03.2024); Online Erişim 4 (Erişim Tarihi: 23.03.2024)
- 15 Nassâr ailesi, yakın zamanda Hayfa'ya taşınmış olmasına rağmen iyi eğitimleri ve varlıklı olmaları orta sınıfın üstünde bir hayat yaşamalarını sağlamıştır. Necib'in Esbir adlı ağabeyi bir İngiliz hastanesinde doktor olarak çalışırken, İbrâhîm, aile otelini işletmekteydi. Yine "Necib'in" diğer kardeşleri ise eczacılığın yanı sıra otellerle de ilgilenmekteydi. Bk.: Raja Shehadeh, *Zamandaki Kurılma: Osmanlı Filistin'ine Veda*, 14; 'Âdil Mennâ', *A'lâm Fîlestin'î evâhiri 'ahdi'l-'Usmâni 1800-1918*, 2. bs (Beyrut: Mu'essesetu'd-dirâsâti'l-Fîlestinîyye, 1995), 359-60.
- 16 *el-Kermil* gazetesinin 1914'den önceki bazı nüshaları kayıptır. 1914 yılının yayımları şu an Mısır Milli Kütüphanesi'nde (Dârul-Kutub) muhafaza edilmektedir. Bu çalışmada kaynak olarak gösterilen *el-Kermil* gazetesinin 1914 öncesi bazı sayıları ile 1920-1941 arası yayımlanan sayılarına ulaşmak için Bk.: Online Erişim 2 (Erişim Tarihi: 01.02.2024); Online Erişim 3 (Erişim Tarihi: 01.02.2024).

oluşana kadar saklanmayı tercih eden Necib, bir süre Nâsıra'daki arkadaşlarının evinde kalmıştır. Osmanlı yetkilileri izini Nasıra'da bulduktan sonra gizli bir şekilde şehirden ayrılan Necib, Şarku'l-Urdun'e geçmiş ve 1917'nin sonlarına kadar bedevilerle birlikte yaşamıştır. Savaşın sonlarına doğru Nâsıra Kaymakamı Fevzi el-Melki'ye teslim olan Necib, bu kararıyla kaymakam dahil birçok kişiyi şaşırtmıştır. Necib, 1 Ocak 1918'de Mersinli Cemal Paşa (1875-1941) ile görüştüktan sonra Şam'daki Han el-Paşa Hapishanesi'ne götürülmüş ve burada tutuklu yargılanmıştır. Birkaç ay sonra hakkında beraat kararı verilen Necib, artık fiilen İngiliz mandaterliğinde bulunan Filistin'e geri dönmüştür.¹⁷

Savaş yıllarında kaçak bir hayat yaşarken Eşinin (birinci eşi) üç çocuğunu geride bırakıp bir Osmanlı askeriyle kaçtığı öğrenen Necib'in teslim olmasında bu haberin etkisi olduğu düşünülebilir. Necib, teslim olup bir süre hapishanede kaldıktan ve beraat edip Filistin'e geri döndükten sonra Siyonizm ile mücadelesine devam etmiştir. Necib, Mandaterliğin ilk yıllarında İngilizlere karşı olumlu düşünceler beslese de bunlar kısa sürede yerini karamsarlığa ve çetin bir mücadeleye bırakmıştır. Ayrıca yalnızlıktan kurtulmak için 1927'de kendisinden yaklaşık otuz yaş küçük Sâzec (1900-1970) adlı bir kadınla evlenmiştir. İngilizler tarafından oldukça tehlikeli olarak tanımlanan Sâzec, Akkâlî Şeyh Bedî'ullâh el-Behâ'î'nin kızı idi ve bu aile İran'dan sürgün edilen, bir süre Akka kalesine hapsedilen ve Akka'da ölen Bâhâilîğin kurucusu Mirzâ Hüseyin Ali'nin (1819-1892) soyundan gelmekteydi.¹⁸

Necib, eşi Sâzec ile birlikte İngilizler döneminde Siyonizm'e karşı büyük bir mücadele göstermiştir. Sâzec'ten Tefvik adlı bir oğlu olan Necib, İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla yoğun bir takibata uğramış, faaliyetleri engellenmiş ve diyabet hastası olmasından dolayı mücadelesini gevşetmek zorunda kalmıştır. Savaştan sonra Bîsân'a akrabalarının yanına taşınan ve ömrünün son yıllarını burada geçiren Necib, Nekbe'nin başladığı günlerde 30 Mart 1948'de Nâsıra'da 83 yaşında vefat etmiştir. Nekbe'den sonra çocukları, karısı, torunları ve diğer akrabaları bütün mal varlıklarını kaybederek Hayfa'dan çıkartılmıştır. Necib'in ilk eşinden olan çocukları Amerika'ya göç ederken Sâzec ve oğlu Tefvik ise Beyrut'a taşınmışlardır.¹⁹

2. Siyonizm ile Mücadelesi

Necib Nassâr'ın Siyonizm ile mücadelesi XIX. yüzyılın sonlarına doğru başlayan 'Aliyaların Filistinli çiftçi ve köylüler üzerine oluşturduğu baskı ve yol açtığı toplumsal düzensizlik yüzünden başlamıştır. Necib'in çiftçilik yaparken analiz etme fırsatı bulduğu problemler, kendisini Siyonizm'i araştırmaya sevk etmiştir. Yaptığı okumalar ve edindiği tecrübeler sayesinde Siyonizm'in hem Osmanlı Devleti hem de Filistin halkı için kötü sonuçlar doğurabileceğini

17 Mennâ', *A'lâm Filestîn fî evâhiri 'ahdi'l-'Usmânî 1800-1918*, 360.

18 Online Erişim 4 (Erişim Tarihi 01.03.2024); Shehadeh, *Zamandaki Kırılma: Osmanlı Filistin'ine Veda*, 213-214.

19 Protestan olduğu bilinen Necib, Nâsıra'da bir Ortodoks mezarlığına defnedilmiştir. Necib'in yeğenlerinden Recâ Şehhâde, büyük amcasının Sâzec ile evlenebilmek için yeniden Ortodoksluğa geçtiğini iddia etmiştir. Doğu Protestanlarında boşanmanın yasak olmasından dolayı Necib, birinci eşinden boşanamıyor ve ikinci bir evlilik yapamıyordu. Şehhâde'ye göre Necib Ortodoksluğa geçerek buna bir çözüm bulmuştur. Bk.: Shehadeh, *Zamandaki Kırılma: Osmanlı Filistin'ine Veda*, 226.

öngören Necib, bu tehlikeye karşı mücadele etmeye başlamıştır. Mendel'e göre Necib, Tiberya'da bulunduğu sırada Yahudi Kolonizasyon Derneği (JCA) ile çalışmış, işvereniyle problem yaşadktan sonra Yahudi karşıtlığı yapmaya başlamıştır.²⁰ Haddâd ve Beška, Mendel'in bu görüşüne şiddetle karşı çıkmıştır. Onlara göre Necib'in hayatını adadığı mücadelenin ana gerekçesinin bir kavga olması mümkün değildir.²¹

Necib'i Siyonizm karşıtı bir aktiviste dönüştüren önemli saikler vardır. Bunlardan ilki kendisine hediye edilen Yahudi Ansiklopedisi'ni (*Jewish Encyclopaedia*) okumaya başlaması ve ondan etkilenerek derin okumalar yapmasıdır.²² Necib, literatüre kolaylıkla erişim sağlayabiliyor ve Siyonizm'e dair makaleleri rahatlıkla okuyabiliyordu.²³ Siyonizm'e dair öğrendikleri kendisini yazmaya yöneltmiş, Filistin'de basın henüz yaygınlaşmadığı için yazılarını Kahire, Beyrut ve Şam gazetelerine göndermiştir. Necib, II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinden sonra *el-Kermil* gazetesini çıkarmaya başlamış,²⁴ Siyonizm'e sessiz kalan veya Siyonizm'i destekleyen basın organlarıyla çatışmış, edebî ve kültürel faaliyetlere destek vermiş, siyaseti yorumlamış ve Filistin'de uygulanan politikaları eleştirmiştir.

2.1. Basım Yayım Faaliyetleri

Necib'in Siyonizm ile mücadelesi her ne kadar *el-Kermil* ile özdeşleşmişse de II. Meşrutiyet'in ilanından önce de basını bilinçli bir şekilde takip ediyordu. Nitekim 1905'te *el-Mukattam* (Kahire) ile *Lisânu'l-hâl* (Beyrut) gazetelerine yazılarını göndermiş ve Siyonizm'den bahsetmeye başlamıştır.²⁵ Ya'kûb Sarrûf (1852-1927) ve Fâris Nîmr'in (1856-1951) yayımladığı *el-Mukattam*'da Nesîm Mellûl (1892-1959) gibi Siyonistler çalıştığı için Necib'in makaleleri ya reddediliyor ya da Necib'e reddiyeler yapıyordu. Bu durum Necib'in 1908'de tüm mal varlığını satarak Beyrut'tan bir matbaa satın alıp *el-Kermil*'i çıkarmasına yol açmıştır.²⁶ Necib'in *el-Kermil*'de 1909'un ortalarına kadar Siyonizm'e ciddi bir eleştirisi yoktur. Bunun nedeni meşrutiyetin ilanından sonra İttihat ve Terakki'nin halkın güvenini kazanması ve Siyonizm probleminin çözüleceğine dair bir inancın oluşmasıdır. İttihat ve Terakki'ye duyulan inanç ve sevgi, eş-Şecere Olayı olarak bilinen, Tiberya'nın bazı köylerinde Yahudiler ile Araplar

20 Neville J. Mendel, *The Arabs and Zionism before World War I*. (Berkeley: University of California Press, 1976), 85.

21 Haddâd, "Mevâkifu Cerideti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fî'l-'ahdi'l-'Usmânî", 96; Beška, "Anti-Zionist Journalistic Works of Najîb al-Khûrî Nassâr in The Newspaper al-Karmal in 1914", 168.

22 Beška, "Anti-Zionist Journalistic Works of Najîb al-Khûrî Nassâr in The Newspaper al-Karmal in 1914", 168.

23 Shehadeh, *Zamandaki Kırılma: Osmanlı Filistin'ine Veda*, 181-82.

24 Bu matbaa Bâsila el-Cede'in el-Vataniyye adlı matbaasından sonra Hayfa'da kurulan ikinci matbaa konumundadır. Bk.: Online Erişim 4 (Erişim Tarihi 01.03.2024).

25 Haddâd, "Mevâkifu Cerideti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fî'l-'ahdi'l-'Usmânî", 96.

26 Necib, *el-Kermil*'i kurduktan sonra yayım müdürü olarak basın konusunda nispeten tecrübeli sayılan İliyyâ Zekâ'yı getirmiştir. Gazetenin ilk on beş sayısında müdürlük yapan Zekâ, Necib ile anlaşmamış ve görevini bırakmıştır. Bk.: Haddâd, 96. Anlaşmazlığın nedeni bilinmese de o dönemde kendi gazetesi *en-Nefîr* ile Siyonizm propagandası yapan ve basında "kiralık gazeteci" olarak anılan Zekâ'nın Siyonizm yanlısı tavrının yol ayrılığına neden olduğu kuvvetle muhtemeldir.

arasında çıkan gerginlikten sonra sarsılmıştır.²⁷ Bu olaydan sonra *el-Kermil*, İttihat ve Terakkî'yi güvenlik zafiyeti bağlamında eleştirmiş ve ilk defa yayım durdurma cezası almıştır. Necib'in *el-Kermil* üzerinden Siyonizm'e sesini yükseltmeye başlaması hem eleştirilmesine hem de destek görmesine neden olmuştur. Henrî (Mitrî) Hallâc'ın mizah gazetesi olarak yayımladığı *Cirâbu'l-Kurdî* ile İliyyâ Zekâ'nın (1875-?) *en-Nefîr*'i *el-Kermil*'i eleştiren ilk basın organları olmuştur.²⁸ Filistin'deki bu eleştirilerin yanı sıra Mısır'da *el-Ahrâm* ve *el-Mukattam*, Lübnan'da *el-Mufîd*, *el-Hakîka* ve *Ra'yu'l-'âm* ve Londra merkezli Siyonist gazete *Jewish Chronicle*, 'Aliyaların Filistin ekonomisine katkısı ve Yahudi kültürünün pozitif etkisini savunarak *el-Kermil*'e saldıran diğer gazeteler olmuştur.²⁹ Diğer taraftan *Filestîn*, *el-Munâdî* ve *el-Muktebes* gibi Filistin içinde ve dışında Necib'i destekleyen gazeteler de bulunmaktaydı. Bunlardan biri de 1899'da Necib Mûsâ Deyyâb (1870-1936) tarafından New York'ta çıkarılan *Mir'âtu'l-garb* gazetesidir.³⁰

el-Kermil, ilk yıllarında *el-Mukattam* ile ciddi tartışmalara girmiştir.³¹ Necib, Şibli Şumeyyil (1850-1917), Ya'kûb Sârrûf ve Fâris Nimr'i ihanetle suçlamış, Siyonizm'in kendilerini satın aldığını ve gücün yanında yer aldıklarını ifade etmiştir.³² Süreç içinde *el-Kermil*'in üslubu o kadar sertleşmiştir ki *Ra'yu'l-'âm*, *el-İslâh*, *el-Mu'eyyed* ve *el-Muktebes* gibi gazeteler Necib'i mutedil olmaya çağırmıştır.³³ Ancak Necib, 1910'dan sonra sert tutumunu arttırmış ve Siyonistlerin şikayetleri sonucu defalarca yargılanmıştır. Yargı sürecinde Necib'in en büyük destekçilerinden biri Muhammed Kürd Ali (1876-1953) olmuştur. Kürd Ali, Siyonizm konusunda Filistinden gönderilen birçok makaleyi *el-Muktebes* adlı gazetesinde yayımlayarak Necib'e destek vermiştir.³⁴

Necib'in Siyonizm'e yönelik söylemleri Yahudilerin kendilerini müdafaa etmeyi dinî bir vecibe olarak görmelerine yol açmış ve bu çerçevede Yahudi dinî otoriteleri ile basın organları

27 Mennâ', *A'lâm Filestîn fî evâhiri 'ahdi'l-'Usmâni 1800-1918*, 359-60.

28 Kâsimiyye, "Necib Nassâr fî Cerideti'l-Kermil 1909-1914", 103; Haddâd, "Mevâkifu Cerideti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fî'l-'ahdi'l-'Usmâni", 97-98.

29 Mendel, *The Arabs and Zionism before World War I*, 86; Beška, "Anti-Zionist Journalistic Works of Najîb al-Khûrî Nassâr in The Newspaper al-Karmal in 1914", 169; Haddâd, "Mevâkifu Cerideti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fî'l-'ahdi'l-'Usmâni", 98.

30 Bu gazete Arapların Necib'e kulaklarını tıkamasından yakınmış ve Necib'in ne kadar büyük bir mücadele gösterdiğini anlatmaya çalışmıştır. Bk.: *Mir'âtu'l-Garb*, 15 Ocak 1913. Gazetenin bu haberini okuyan Necib, sesinin okyanus ötesine ulaştığını ancak Araplara duyuramadığını vurgulayarak Deyyâb'ı tasdik etmiştir. Bk.: Kâsimiyye, "Necib Nassâr fî Cerideti'l-Kermil 1909-1914", 111.

31 Necib, Mısır'daki *el-Mukattam* gazetesiyle yaşadığı tartışmalarda başlangıçta mutedil bir üslup kullanmıştır. Mısır'da Siyonistlerin etkili olması, gazetenin Lübnanlı Hristiyanların elinde olması, İngilizlerin *el-Mukattam*'ı desteklemesi ve Mısır'ın Osmanlı'ya bağlı olmaması bu mutedil üslubu etkilemiştir. Ayrıca *el-Mukattam*'ın yazarlarından Nesîm Mellûl, Siyonist faaliyetleri Haskala bağlamında değerlendirdiği için sert bir üslup kullanmamıştır. Bk.: Kâsimiyye, "Necib Nassâr fî Cerideti'l-Kermil 1909-1914", 104; Yaacov Ro'i, "The Zionist attitude to the Arabs 1908-1914", *Middle Eastern Studies* 4, sy 3 (1968): 200-201, <https://doi.org/10.1080/00263206808700102>.

32 *el-Kermil*, 12 Haziran 1914; *el-Kermil*, 7 Temmuz 1914; *el-Kermil*, 21 Temmuz 1914.

33 Haddâd, "Mevâkifu Cerideti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fî'l-'ahdi'l-'Usmâni", 110; *el-Kermil* 17 Nisan 1914; *el-Kermil*, 12 Mayıs 1914.

34 Kâsimiyye, "Necib Nassâr fî Cerideti'l-Kermil 1909-1914", 104.

Necib'e saldırmıştır.³⁵ Necib de okurlarına seslenerek dinî farklılıkları bir kenara bırakmalarını ve Siyonizm'e karşı ortak mücadele göstermelerini istemiş, aksi takdirde Siyonistlerin başta Şârûn Ovası olmak üzere Filistin'in tamamını ele geçireceğini ifade etmiştir.³⁶ Siyonistlerin istikrarlı saldırıları, tehditleri ve rüşvet teklifleri Necib'i maddi ve manevi açıdan yıpratmış ve bu durum kendisini yalnız hissetmesine ve bir süre kendi kabuğuna çekilip tâlî konularla ilgilenmesine neden olmuştur. Bunun farkına varan Muhammed Kürd Ali ve Muhammed İzzet Derveze (1888-1984) gibi aydınlar Necib'in mücadelesini takdir ederek kendisine moral vermiş ve yürüttüğü mücadelede desteklerini ilemişlerdir. Necib, gördüğü destek üzerine Efûlâ'daki toprak satışlarının Siyonistlerle muhtemel ilişkisi üzerinde durarak Siyonizm ile yeniden ilgilenmiştir.³⁷

Necib, toprak satışı konusunda simsar ve tüccarların yanı sıra satışa izin veren idarecileri, rüşvet yiyen memurları, Filistin eşrafını ve zengin aileleri de suçlamıştır. Necib, Akka mutasarrıfı ile Hayfa, Safed ve Tiberya kaymakamlarını toprak satışlarına izin verdikleri gerekçesiyle eleştirmiştir.³⁸ Ayrıca el-Hanbelî, el-Huseynî, eş-Şevâ ve el-Hâlîdî aileleri Necib'in eleştirilerine maruz kalmış ve kendilerini savunmuşlardır.³⁹ Necib, Bîsân, Efûlâ ve el-Celîl gibi bölgelere bizzat giderek satışlara engel olmaya çalışmıştır. Bu çerçevede Bîsân'da Siyonistlerin talip olduğu bazı toprakları kendisi ve yakın akrabaları satın almıştır.⁴⁰

Dönemin siyasi konularına da değinen Necib, 1912 seçimlerinde Yahudilerin milletvekili talebini eleştirmiş ve Amerikan Büyükelçisi Henri Mogenothau'nun (1856-1946) bu konuda hükümete baskı uyguladığını iddia etmiştir.⁴¹ Aynı dönemde Siyonistlerin bazı Arap gazeteler üzerindeki etkisi *el-Ehrâm* ve *el-Mukattam*'ın Siyonizm'i anlamaya yönelik başlattığı bir kampanya ile etkisini iyice hissettirmiştir. Necib, bu kampanyanın ardındaki ekonomik güce işaret ederek Arapları dirayetli davranmaya teşvik etmiştir.⁴² Henri Mogenothau ve Baron Edmond James de Rothschild'in (1845-1934) Filistin'i ziyaret ederek (1914) Siyonistlere desteklerini

35 Siyonistler, Necib Nassâr ve 'Îsâ el-'Îsâ önderliğinde kendilerine yönelik başlatılan basın saldırılarına karşı koyabilmek için Arap Yahudilerden istifade etmişler ve Ha-Megan adlı bir basın örgütü kurmuşlardır. Şimon Moyal, Ester Lazari ve Nesîm Mellûl'un temsil ettiği Siyonist basın, *Ha-Herut ve Savtu'l-'Usmâniyye* gazetelerini kullanarak düşman gördükleri Hristiyan Arap aydınlarla mücadele etmişlerdir. Bk.: Salim Tamari, *Cihan Harbi ve Yeni Filistin*, çev. Muttalip Tütüncü, 1. bs (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 157.

36 el-Kermil, 7 Eylül 1912; Beška, "Anti-Zionist Journalistic Works of Najîb al-Khûrî Nassâr in The Newspaper al-Karmal in 1914", 173; Bk.: Haddâd, "Mevâkifu Cerîdeti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fi'l-'ahdi'l-'Usmâni", 112.

37 Kâsimiyye, "Necib Nassâr fi Cerîdeti'l-Kermil 1909-1914", 109-110. Necib, *el-Ahrâm* gazetesi editörü Antuan Cemil ile altı ay süre tartışmalar yaşamış ve sonuçta Cemil *el-Ahrâm* gazetesinde "*Ma'ake hakk kullu'l-hakk*" başlıklı bir makale yayımlayarak Necib Nassâr'ın Yahudi göçlerine dair endişesinde haklı olduğunu kabul etmiştir. Bk.: Online Erişim 4 (Erişim Tarihi 01.03.2024).

38 el-Kermil, 7 Ocak 1913; Haddâd, "Mevâkifu Cerîdeti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fi'l-'ahdi'l-'Usmâni", 103.

39 Beška, "Anti-Zionist Journalistic Works of Najîb al-Khûrî Nassâr in The Newspaper al-Karmal in 1914", 177-78.

40 Online Erişim 4 (Erişim Tarihi 01.03.2024)

41 Haddâd, "Mevâkifu Cerîdeti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fi'l-'ahdi'l-'Usmâni", 108; el-Kermil 27 Mart 1913; el-Kermil, 24 Nisan 1913; el-Kermil, 28 Nisan 1913.

42 Haddâd, "Mevâkifu Cerîdeti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fi'l-'ahdi'l-'Usmâni", 109; el-Kermil, 4 Kasım 1913.

sunmaları, Necib'in Arap basını ve halkı tarafından takdir edilmesini ve bu konuda kendisine itimat edilmesini sağlamıştır. Bu ziyaretten sonra başta *el-Kermil* olmak üzere birçok Arap gazetesi Siyonizm'i desteklediği gerekçesiyle İttihat ve Terakki'ye tepki göstermiş, *Filistin* gibi bazı gazeteler kapatılmış ve sahipleri sürgün edilmiştir.⁴³ İttihat ve Terakki'yi "*İsti'mâr em istidrâr*" başlıklı makalesiyle eleştiren Necib ise bir kez daha yargının karşısına çıkarılmıştır.⁴⁴

Necib'in Birinci Dünya Savaşı arefesinde savaşa dair yorumları *el-Kermil*'in kapatılmasına ve Necib hakkında yakalama kararı çıkarılmasına neden olmuştur. Yaklaşık üç yıl süren sürgün hayatının ardından tekrar Hayfa'ya dönen Necib, İngiliz mandaterliğinin kendileri için bir şans olduğunu düşünerek mandaterliğin ilk birkaç yılında İngiliz yanlısı bir siyaset izlemiştir. 1920'de *el-Kermil*'i yeniden yayımlamış ve Siyonizm'in engelleneceğine dair inancını yinelemiştir. Bu çerçevede artık iki farklı ülkenin toprağı haline gelen Ürdün ve Filistin'i gezerek Yahudilerin toprak alımlarını raporlamış ve bunları "*mektûb*" adı altında yayımlamıştır. 1925'e kadar uyguladığı bu metot, İngilizlerin engeline takılmış ve birkaç kez *el-Kermil*'in yayımı durdurulmuştur.⁴⁵ Necib, 1925'ten itibaren tehlikenin sadece Filistin için değil Bilâdu's-Şâm ve Irak için de geçerli olduğunu belirtmiş, uyarılarının dikkate alınmadığını düşündüğü için Filistin eşrafına ve seçkin ailelerine yönelik sert bir üslup kullanmıştır.⁴⁶ Necib'e göre köylüler topraklarını satmaya zorlanırken eşraf ise İngilizlere yaranma çabası içine girmiştir.⁴⁷ Filistin eşrafına dair eleştirilerinden biri de Siyonistler kadar dava bilincinde olmayışlarına yöneliktir. Nitekim Siyonistler yarım yüzyıldır birbirine muhalefet etmeden bir ülkü uğruna özveriyle çalışırken eşraf mevkisini sağlamlaştırma peşindedir.⁴⁸ Necib'in Filistin'in geleceğine yönelik umutları 1930'lu yıllardan itibaren azalmış ve yerini İngiliz yönetimine, Siyonist liderlere, Filistin eşrafına, halka, aydınlara ve Arapların siyasi liderlerine yönelttiği sert eleştiriler almıştır.

2.2. Edebî ve Kültürel Faaliyetleri

Osmanlı Filistin'inde kültürel hayatı canlandıran birçok saik bulunuyordu. Ortodoks Arapların Rum Ortodoks Patrikhanesi ile yetkinlik mücadelesi ve Arapların Siyonizm'e muhalefeti bu saiklerden öne çıkanlardır.⁴⁹ Aralarında Necib Nassâr, Halil es-Sekâkîni (1878-1953), İsa el-İsa (1878-1950), Halil Beydes (1874-1949), Gulsûm 'Avde (1892-1965), Halil

43 Haddâd, "Mevâkifu Cerîdeti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fi'l-'ahdi'l-'Usmâni", 108.

44 Haddâd, "Mevâkifu Cerîdeti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fi'l-'ahdi'l-'Usmâni", 98. Necib, *Filistin* gazetesi kapatıldığı için Dahiliye Nezareti'ni Siyonizm destekçisi olmakla suçlamıştır. Necib'e göre Osmanlı birliğini savunan *Filistin* ve *el-Kermil* çeşitli cezalar alırken Siyonist gazetelerin ceza almaması hükümete yönelttiği eleştirilerindeki haklılığını göstermektedir. Bk.: Beška, "Anti-Zionist Journalistic Works of Najib al-Khûrî Nassâr in The Newspaper al-Karmal in 1914", 184-86.

45 Shehadeh, *Zamandaki Kırılma: Osmanlı Filistin'ine Veda*, 206-210.

46 el-Kermil, 26 Temmuz 1925; Haddâd, "Kurâ'e fi Cerîdeti'l-Kermil ve mevâkifuhâ mine'l-ehdâsi'l-Filistinîyye", 153.

47 el-Kermil, 23 Aralık 1925; el-Kermil, 5 Kasım 1926.

48 el-Kermil, 5 Kasım 1926.

49 Filistin'de Rum Ortodoks Patrikhanesi ile Araplar arasındaki mücadelenin tarihsel arka planı için Ba.: Hûrî Şehâde-Hûrî Nikûlâ, *Hulâsatu târihi Kenîseti Ürşelîm el-Ortodoksiyye* (Amman: Matba'atu Şarki'l-Evsat, 1996).

Tavtah (1886-1955) gibi isimlerin bulunduğu Hristiyan aydınlar, hem patrikhane hem de Siyonizm konusunda ciddi bir reaksiyon göstererek bu konuların kültür ve edebiyatta yer almasını sağlamışlardır.⁵⁰ Necîb, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Siyonizm'e iyice odaklanmış ve bu amaçla *el-Kermil*'i çıkarmış, Arap basınına yazılar göndermiş, cemiyet ve dernekler kurmuş ve/veya kurulanları desteklemiş ve Siyonizm'in ulusal ve uluslararası bir tehdit olarak kabul edilmesi için mücadele etmiştir.⁵¹ Siyonizm'i yıpratmak amacıyla basında Siyonizm'e karşı bir ittifak bloğu oluşturmaya çalışan Necîb, *Filestîn, Ra'yu'l-'âm, el-Munâdi* ve *el-Muktebes* gibi sayılı basın organları dışında beklediği desteği görememiştir.⁵²

Filistin halkının kültür seviyesinin farkında olan Necîb, iyi eğitilmiş Siyonistlerle mücadele edebilmek için bilinçli bir neslin yetiştirilmesi gerektiğini biliyordu. Filistinli gençlere ziraat eğitimi ile modern eğitimin verilmesi gerektiğine inanan Necîb, bu amaçla çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur.⁵³ Necîb'in Siyonizm'e dair derlediği ve yorumlarını kattığı *es-Sahyûniyye* kitabı Arap siyaseti ve kültürüne Siyonizm'e dair bilinç oluşturmaya açısından büyük katkı sunmuştur. Bir Arap tarafından Siyonizm'e dair yazılan ilk kitap olma özelliğini taşıyan⁵⁴ bu eser ardıllarına bir model olmuş ve özellikle gençler arasında Siyonizm ile mücadele konusunda bilinç oluşmasında etkili olmuştur.⁵⁵ Necîb'in başlangıçta on altı makale olarak yayımladığı, daha sonra kitaba dönüştürdüğü *es-Sahyûniyye*, temelde *Jewish Encyclopedia*'da yer alan ve Richard Gottheil (1862-1936) tarafından kaleme alınan *Zionizm* maddesinin yorumudur. Necîb, Siyonizm'in Osmanlı Mebusan Meclisi tarafından hafife alınmasından dolayı bu kitabı

-
- 50 Bu durum Müslümanların pasif olduğu anlamına gelmemelidir. İngilizler döneminde Müslüman aydınlar en az Hristiyanlar kadar iyi bir seviyeye ulaşmışlardır. Bk.: Kâsimiyye, "Necîb Nassâr fi Cerideti'l-Kermil 1909-1914", 102; Tamari, *Cihan Harbi ve Yeni Filistin*, 20.
- 51 Necîb, oluşturduğu komite ile birlikte Hayfa limanını ziyaret ederek 'Aliyaları gözlemlemiş ve 'Aliyalara dair bilgileri not ederek *el-Kermil*'de yayımlamıştır. Bk.: Beška, "Anti-Zionist Journalistic Works of Najîb al-Khūrî Nassâr in The Newspaper al-Karmal in 1914", 171.
- 52 Haddâd, "Mevâkifu Cerideti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fi'l-'ahdi'l-'Usmâni", 100. Necîb, Nablus merkezli bir cemiyet kurulmasını ve satılmak üzere olan arazileri alarak Siyonistlere satışını engellenmesini teklif etmiştir. Onun bu önerisi tepkilere neden olmuş ve Beyrut gazetesi olan *el-Mufîd* ile bu bağlamda atışmıştır. Bk.: Kâsimiyye, "Necîb Nassâr fi Cerideti'l-Kermil 1909-1914", 115.
- 53 Haddâd, "Mevâkifu Cerideti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fi'l-'ahdi'l-'Usmâni", 102.
- 54 Muhammed Reşid Rızâ ve Katolik Rahip Henri Lammens'in (1862-1937) makaleleri Araplar tarafından Siyonizm'e dair yapılan ilk çalışmalardır. Reşid Rızâ, Yûsuf el-Hâlîdî, Muhammed Tâhir el-Huseynî'nin makaleleri dışında Siyonizm'e dair çalışmalardan bir diğeri Necîb 'Azûrî'nin 1905'te yayımladığı *Yakazatu'l-umme* adlı kitaptır. Bk.: Muhammed Reşid Rızâ, "Haber ve İ'tibâr", el-Menâr (1898); Muhammed Reşid Rızâ, "Hayâtu umme ba'de mevthâ", *Mecelletu'l-Menâr* (21 Ocak 1902), 1-8; 'Âli Muhâfaza, *el-Harekâtu'l-fikriyye fi 'asri'n-Nahda fi Filestîn ve'l-Urdun* (Beyrut: Dârü'l-ehlîyye li'n-neşr ve't-tevzî', 1987), 127-128; Bk.: Seniyye el-Huseynî, "Teşekkulu'l-kiyâniyyeti'l-Filestîniyye", *Mecelletu'd-dirâsâti'l-Filestîniyye*, sy 131 (2022): 84-112.
- 55 Filistinli bir diğeri Hristiyan aydın 'Îsâ el-'Îsâ, Necîb'in bu çalışmasından üç yıl sonra 1914'te Menachem Ussishkin'in *Our Program* kitabını çevirmeye ve *el-Birûğrâm es-Sahyûni es-siyâsi* adı altında kendi yorumlarıyla *Filestîn* gazetesinde yayımlamaya başlamış, ancak Birinci Dünya Savaşı başladığı için çalışmasını tamamlayamamış ve Anadolu'ya sürgün edilmiştir. Bk.: Rashid Khalidi, *The Iron Cage: The Story of the Palestinian Struggle for Statehood* (Boston: Beacon Press, 2007), 95; Emanuel Beška, "Arabic Translations of Writings on Zionism Published in Palestine Before The First World War", *Asian and African Studies XXIII/1* (2014), 166; Cihâd Şa'bân el-Bataş, "Tatavvuru'l-fikri's-siyâsi li'l-kiyâdâti'l-Mesihîyye fi Filestîn 1914-1922", *Mecelletu Câmi'ati'l-Kuds el-meftûha li'l-ebhâs ve'd-dirâsât* 38 (2016), 12-44.

yazdığını ifade etmiştir.⁵⁶ Kitapta Siyonizm'in kuruluş amacı, tarihçesi, Siyonistlerin ekonomik güçleri, göç yolları, ticari yetenekleri, siyasi destekçileri, liderleri vb. birçok soruya cevap verilir.⁵⁷ Mendel, Richard Gottheil'in kitabını subjektif ve duygusal yorumlarla boğduğu ve bir propaganda aracına dönüştürdüğü gerekçesiyle Necib'i eleştirmiştir.⁵⁸ Beška ise Necib'in bir akademisyen olmadığını ve Siyonizm'e muhalefet eden bir aktivist gibi hareket etmesinin doğal olduğunu vurgulamış ve Mendel'in eleştirilerinde haksız olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹

Necib'in sürgün yıllarında kaleme aldığı ve yayımladığı eserlerin yanı sıra yayımlayamadığı eserleri de bulunur. Sürgün yıllarında arkadaşı Kâmil Ka'vâr'ın evinde saklandığı dönemde biri susuz tarım yöntemiyle ilgili diğeri Siyonizm ile mücadelesini otobiyografi tarzında anlattığı iki kitap yazdığı ve kardeşi Reşîd'e verdiği ancak Reşîd'in savaş korkusundan dolayı bunları imha ettiği söylenir.⁶⁰ Savaş bittikten sonra yazmaya devam eden Necib, öncelikle sürgünde yaşadıklarını konu edindiği *Mufleh el-Gassâni* romanını, ardından Zukâr Savaşı'nın konu edindiği ve Arap cesaretinin ana temayı oluşturduğu *fi zimmeti'l-'Arab* kitaplarını 1920'de yayımlamıştır. Aynı yıl Besus Savaşı'nı konu edinerek Arapları birlik olmaya davet ettiği *Necdetu'l-'Arab*'ı (*Şumemu'l-'Arab* olarak da geçer) da yayımlayan Necib, daha sonraki süreçte susuz tarımla ilgili bir diğer kitabı *ez-Zirâ'atu'l-câffe* (1927), ve 'Abdulazîz b. Su'ûd'un hayatını konu edindiği *er-Racul* (1936) kitaplarını yayımlamıştır.⁶¹

Necib, 1910'dan itibaren hem *el-Kermil* üzerinden gençleri cemiyet ve dernekler kurmaya teşvik etmiş hem de cemiyetlerin oluşumunda öncülük etmiştir. Bu çerçevede 1913'te *el-Cem'iyetu'l-vataniyye lâ Sahyûniyye*'yi kurmuştur.⁶² Cemiyetlerinde köylerde arazi satın almayı teşvik etmiş ve gençlere susuz tarım metotlarını öğretmiştir. Ayrıca 1913'de hem Paris'te gerçekleştirilen Arap Kongresi'ne hem de Viyana'da yapılan XI. Siyonizm Kongresi'ne delegeler göndererek programların içeriği hakkında detaylı bilgiye sahip olmuş ve faaliyetlerini alınan kararlara göre düzenlemiştir.⁶³ Paris Konferansı'nda alınan kararların Siyonizm ile mücadelede

56 Necib Nassâr, *es-Sahyûniyye: tarîkhûhâ-garağuhâ-ehemmiyyetuhâ (mulahhasan 'ani'l-ensiklûbidyâ'l-Yehûdiyye)* (Hayfa: Matba'atu'l-Kermil, 1911), 2-3.

57 Nassâr, 16-17-58-59-60-62.

58 Mendel, *The Arabs and Zionism before World War I*, 108.

59 Necib'e yönelik eleştirilere verilen cevaplar için Bk.: Beška, "Arabic Translations of Writings on Zionism Published in Palestine Before The First World War", 161-165.

60 Shehadeh, *Zamandaki Kırılma: Osmanlı Filistin'ine Veda*, 34-35.

61 Necib'in *el-Kağıyyetu'l-Filestîniyye* ile *el-Emîratu'l-hasnâ* adlı kitaplar yazdığı ifade edilse de bu kitapların basımları günümüze ulaşmamıştır. Kitaplarla ilgili bilgiler için Bk.: Haddâd, "Mevâkifu Cerîdeti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fi'l-'ahdi'l-'Usmâni", 110; Haddâd, "Kırâ'e fi Cerîdeti'l-Kermil ve mevâkifuhâ mine'l-ehdâsi'l-Filestîniyye", 158.

62 Online Erişim 1: (Erişim Tarihi: 19.02.2024)

63 Necib, Paris Arap Konferansı'na delegelerle birlikte bir mektup yollayarak asıl amacın Osmanlı'dan ayrılıp bağımsızlık kazanmak değil, Siyonizm ile mücadele edip Filistin'i kaybetmemek olması gerektiğini vurgulamış ve Siyonizm ile mücadelenin nasıl yapılacağına dair kendi programını anlatmıştır. Ancak Necib'in mektubu dikkate alınmamış ve konferansta okunmamıştır. Bu durum ve alınan kararlar Necib'i hiç memnun etmediği gibi konferansı eleştirmesine ve adem-i merkezîyet ile bağımsızlığı savunanlara tepki göstermesine neden olmuştur. Bk.: Beška, "Anti-Zionist Journalistic Works of Najib al-Khûrî Nassâr in The Newspaper al-Karmal in 1914", 173-174; el-Kermil, 8 Temmuz 1913.

yeterli olmadığını düşünen Necîb, Hayfa merkezli yeni bir cemiyet (*Cem 'iyyetu'l-mukâfêheti's-Sahyûniyye*) kurarak faaliyetlerini Filistin'de yaymaya çalışmıştır.⁶⁴ Necîb, Filistin köylerini ziyaret ederek toprak satışlarının tehlikesi hakkında bilgilendirmeler yapmış, toprak satmak ve almak isteyen Araplar arasında “aracı” vazifesi görmüştür. Dahası, yapılan bütün toprak satışlarını inceleyerek Siyonizm ile bağlantılarını tespit etmeye çalışmıştır. *Cem 'iyyetu'l-Muntedâ*'nın aktif bir üyesi olan Necîb, Filistin dışında kurulan benzer cemiyetleri de daima desteklemiştir.⁶⁵

Necîb, *el-Kermil*'de gençlere hitap ederek cemiyet kurmalarını önermiş ve Siyonizm'e şirin gözükmeye çalışan Arap liderlerden uzak durmalarını tembihlemiştir.⁶⁶ Necîb'in haz etmediği kişilerin başında *el-Cem 'iyyetu'l-lâ merkeziyye*'nin liderlerinden Refik el-'Azım (1865-1925) ile *Cem 'iyyetu mukâveti's-Sahyûniyye*'yi kuran Hakkı el-'Azım (1864-1955) gelir. Bu iki aydının Siyonizm konusunda tutarsız davrandığını düşünen Necîb,⁶⁷ Refik el-'Azım'ın *el-Mukattam* ile münasebeti⁶⁸ ve Yahudi göçlerinin kontrol altına alındığı takdirde bir tehlikenin var olmadığına yönelik makalesine öfkelenmiş ve onu Siyonist destekçisi olmakla itham etmiştir.⁶⁹ Necîb'in adem-i merkezîyet görüşünü savunanlara karşı mesafeli tutumu Birinci Dünya Savaşı arifesinde biraz yumuşasa da savaşın başlamasıyla birlikte bu cemiyet ile kurduğu ilişkiler yarıda kalmıştır.⁷⁰

Birinci Dünya Savaşı bittikten sonra uzun süren bir sürgün hayatının ardından yeniden faaliyetlerine başlayan Necîb, ilk yıllarda İngiliz yanlısı bir siyaset izlemiştir. Ancak İngilizlerin Filistinlilere yardım etmeyeceğini kısa sürede anlamış ve yeniden yayımlamaya başladığı *el-Kermil* üzerinden *Cem 'iyyetu'n-Nahda el-İktisâdiyye el-'Arabiyye*'yi kurduğunu duyurmuş ve akabinde Vedî' el-Bustânî (1886-1954), Rahip Sâlih Sâbâ (1873-1935), Muhammed 'Alî et-Temîmî, 'Abdullâh Muhlis, Ruşdî eş-Şevâ (1889-1965), Theophil Bûtâcî ve Micheal Georges el-Hûrî'nin bulunduğu bir yönetim kurulu oluşturmuştur.⁷¹ Cemiyet, 1920'den itibaren gerçekleştirilen Filistin kongrelerine katılarak çiftçi ve işçilerin toprak satışı ile Siyonizm konusunda bilinçlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Ayrıca Necîb, 'Abdullâh Salâh ve

64 Bk.: Haddâd, “Mevâkifu Cerîdeti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fi'l-'ahdi'l-'Usmânî”, 105-107; Kâsimiyye, “Necîb Nassâr fi Cerîdeti'l-Kermil 1909-1914”, 114.

65 Kahire'de el-Ezher Üniversitesi'nde Filistinli öğrenciler tarafından kurulan cemiyet, Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde kurulan eş-Şebîbe en-Nablusiyye Cemiyeti ve İstanbul'da Filistinli gençler tarafından kurulan cemiyetler Necîb'in desteklediği cemiyetlerdir. Bk.: Beška, “Anti-Zionist Journalistic Works of Najîb al-Khûrî Nassâr in The Newspaper al-Karmal in 1914”, 188; el-Kermil, 31 Temmuz 1914; el-Kermil, 7 Ağustos 1914.

66 Necîb'in bu tür uyarılarının arkasında genellikle Hakkı el-'Azım ve Refik el-'Azım gibi isimler bulunur. Mısır ve Suriye'de Siyonizm'e muhalif cemiyetler kuran bu aydınların faaliyetleri Necîb'e samimiyetsiz gelmiş ve bu nedenle gençleri uyarma ihtiyacı hissetmiştir. Bk.: el-Kermil, 7 Ağustos 1914.

67 Beška, “Anti-Zionist Journalistic Works of Najîb al-Khûrî Nassâr in The Newspaper al-Karmal in 1914”, 181-183.

68 Haddâd, “Mevâkifu Cerîdeti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fi'l-'ahdi'l-'Usmânî”, 111; el-Kermil, 2 Haziran 1914; el-Kermil, 29 Mayıs 1914.

69 Kâsimiyye, “Necîb Nassâr fi Cerîdeti'l-Kermil 1909-1914”, 106.

70 Kâsimiyye, “Necîb Nassâr fi Cerîdeti'l-Kermil 1909-1914”, 120.

71 Mennâ', *A'lâm Filestîn fi evâhiri 'ahdi'l-'Usmânî 1800-1918*, 361.

Mu'în el-Mâdî (ö.1957) ile birlikte Yafa'da onlarca Arap ve Yahudi'nin ölümüne neden olan çatışmaların incelenmesi için Herbert Samuel (1870-1963) tarafından oluşturulan Haycraft Komisyonu'nda⁷² delegelere yardımcı olmak ve şehirde sükuneti sağlamak üzere mandaterlik tarafından görevlendirilmiştir.⁷³

Necib, Ağlama Duvarı (1929) olaylarından sonra gençlere yönelik eleştirilerde bulunmuş ve vatan sevgisinin azaldığını belirterek⁷⁴ Filistin halkının çocuklarını mandaterlik ve misyoner okullarına göndererek bu duruma zemin hazırladığını ifade etmiştir.⁷⁵ 1935'li yıllardan itibaren popülaritesini kaybeden *el-Kermil* üzerinden Filistin basınına eleştiren Necib, Siyonizm'e karşı gereken reaksiyonun bir türlü verilmemesinden yakınmıştır.⁷⁶ Necib, 1936'dan sonra yetmiş aşan yaşı ve İngilizlerin baskıcı politikalarından dolayı kültürel ve edebî açıdan durgun bir döneme girmiştir. Bu süreçte yoğun bir takibata maruz kalan *el-Kermil* de sık sık yayın hayatına ara vermek zorunda kalmıştır. Necib'in son on yıldaki mücadelesine bakıldığında Hristiyan kimliğinden sıyrıldığı ve tamamen ümmetçi ve ulusçu bir zihniyete büründüğü görülür.⁷⁷ Necib de bir makalesinde "*Vatana dair ilkelerimizi ve duruşumuzu, efendimiz Muhammed'den (s.a.v.) aldık.*"⁷⁸ diyerek kendisindeki bu değişimi onaylamaktadır.

2.3. Siyasi Faaliyetleri

Osmanlı'nın son dönemlerinde Filistin'de Osmanlılık düşüncesi hakimdir. Ancak Filistin'de 'Aliyalara bağlı olarak giderek artan Siyonizm tehlikesi, İttihat ve Terakki'ye duyulan ilgi ve güvenin azalmasına, Osmanlılık düşüncesinin zayıflamasına ve adem-i merkezîyet ile bağımsızlık düşüncelerinin artmasına yol açmıştır. Bu durum 1909'da II. Abdülhamid destekçilerinin iktidarı geri alma teşebbüsünde de görülür.⁷⁹ Necib, *el-Kermil*'i Siyonizm'e karşı silah ve Osmanlı siyasetine karşı propaganda aracı olarak kullanmıştır. Sultan II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra (29 Nisan 1909) İttihat ve Terakki hükümetinin

72 Haycraft Komisyonu, 1-6 Mayıs 1921 tarihlerinde Yafa'da gerçekleşen, 48 Arap ile 47 Yahudi'nin ölümüne ve yüzlerce kişinin yaralanmasına sebep olan Yafa Olaylarının incelenmesi için Herbert Samuel'in Filistin Baş Yargıcı Sir Thomas Haycraft'ı görevlendirmesi neticesinde oluşturulmuş bir komisyondur. Detaylı bilgi için Bk.: Can Deveci, "Herbert Samuel Dönemi'nde Filistin'e Yahudi Göçleri (1920-1925)", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 42 (2017): 7.

73 Mennâ', *A'lâm Filestîn fî evâhiri 'ahdi'l-'Usmânî 1800-1918*, 361.

74 *el-Kermil*, 17 Aralık 1927; *el-Kermil*, 31 Aralık 1927.

75 *el-Kermil*, 21 Eylül 1935.

76 *el-Kermil* 12 Eylül 1935.

77 'Abdussamed Belkebîr, "Necib Nassâr (1865-1948): Mecnûnu's-Sahyûniyye ve'l-isti' mâr", *Mecelletu'l-multekâ*, sy 27 (2012): 100-101.

78 *el-Kermil*, 2 Ocak 1932. Necib'in bu değişimi eşi Sâzec vesilesiyle olmuştur. Protestan iken Sâzec ile evlenebilmek için Ortodoksluğa geçen Necib, hayatının son yıllarında mezhepsel taassuplardan sıyrılarak sadece Filistin'in geleceği için çalışmıştır. Bu mücadelesinde en büyük yol arkadaşı Sâzec'in İngilizler tarafından bir süre tutuklanması Necib için iftihar vesilesi olmuştur. Eşinin Filistin davası için hapsedilen ilk kadın olmasından dolayı kendisiyle övünmüş ve bunu bir gurur kaynağı olarak görmüştür. Bk.: Belkebîr, "Necib Nassâr (1865-1948): Mecnûnu's-Sahyûniyye ve'l-isti' mâr", 101.

79 İttihat ve Terakki'ye karşı iktidarı geri alma teşebbüsünde Filistin'in Nablus ve Yafa şehirlerinde II. Abdülhamid'e destek gösterileri düzenlenmiştir. Bk.: Tamari, *Cihan Harbi ve Yeni Filistin*, 124.

Filistin'deki mîrî arazileri müdevvere arazilere devretmesi ve Beyrutlu iş adamı Necîb İbrâhim Asfar'a doksan dokuz yıllığına kiralamak istemesi, Necîb Nassâr'ın müdahil olduğu siyasi konulardan biridir.⁸⁰ Necîb, Belçika şirketleri tarafından desteklenen ve el-Asfar Projesi olarak anılan bu projenin iptal edilmesi için yoğun bir propaganda yürütmüştür. Projenin Siyonistler tarafından tasarlandığını ve Beyrutlu Sursuk, Tuveynî ve Bisters ailelerinin desteğiyle satın alınmak istendiğini iddia eden Necîb, Lübnan ve Suriye basınının da desteğini alarak projenin iptal edilmesini sağlamış ve böylece Gûr, Bîsân, Eriha ve Efûla'daki ilgili arazilerin satışına engel olmuştur.⁸¹ Necîb'in basın ve halk arasında tanınmasını sağlayan bu başarısı kendisine özgüven vermiş ve şüpheli gördüğü toprak satışlarına yönelik incelemeleri artmıştır. Akka, Nâsıra ve Tiberya yöneticilerini toprak satışları konusunda eleştirmiş, ayrıca 1912'de yapılan Mebusan seçimlerinde Hürriyet ve İtilaf Fırkasının Kudüs adayı Şukrî el-'Aselî'yi Siyonizm ile mücadele edeceği inancıyla desteklemiştir.⁸² Seçimi kazanan Hürriyet ve İtilaf Fırkasının 1912'de Kudüs'e mutasarrıf olarak atadığı Muhdî Bey'in Yahudi kolonilerini ziyaret etmesi, Filistin basını ve halkı arasında ciddi bir rahatsızlık yaratmış ve bu ziyaret Siyonizm'e destek olarak değerlendirilmiştir.⁸³

Necîb, Balkan Savaşlarının (1912-1913) başlamasından sonra Yahudilerin savaşı göç için bir fırsat olarak gördüğünü ifade etmiş ve buna izin veren hükümet ile yeterince tepki göstermeyen Arap basınına eleştirmiştir.⁸⁴ Göçlerin Filistin toplum yapısını dejenere ettiğine inanan Necîb, önlem alınmaması durumunda bütün Filistin'in kaybedileceğini belirtmiştir. Balkan Savaşları'nın kaybedilmesinden sonra İttihat ve Terakki'nin Bâbîali Baskını (23 Ocak 1913) ile hükümeti yeniden ele alması ve Türkleştirme politikasını benimsemesi, Necîb'in eleştirilerine neden olmuştur.⁸⁵ Aslında Necîb, bu olaydan önce de İttihat ve Terakki'yi

80 el-Kermil, 26 Eylül 1913.

81 Mendel, *The Arabs and Zionism before World War I.*, 87; Beška, "Anti-Zionist Journalistic Works of Najîb al-Khūrî Nassâr in The Newspaper al-Karmal in 1914", 170; Shehadeh, *Zamandaki Kırılma: Osmanlı Filistin'ine Veda*, 129; Mohamad Alamleh, "Osmanlı İdaresinde Kudüs Mutasarrıflığı 1874-1914" (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 156-60; Haddâd, "Mevâkîfu Cerideti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fi'l-'ahdi'l-'Usmânî", 99.

82 Kâsimiyye, "Necîb Nassâr fi Cerideti'l-Kermil 1909-1914", 108.

83 Mendel, *The Arabs and Zionism before World War I.*, 134-36; Beška, "Anti-Zionist Journalistic Works of Najîb al-Khūrî Nassâr in The Newspaper al-Karmal in 1914", 172. Necîb, bu ziyaret sırasında *el-Kermil*'de hükümetlerin birbirinden farklı olmadığı ve Siyonizm'e destek vererek ayakta kalmaya çalışıklarına dair yazıları birçok tehdit almasına ve şikâyet edilmesine neden olmuştur. Bk.: Haddâd, "Mevâkîfu Cerideti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fi'l-'ahdi'l-'Usmânî", 101; el-Kermil, 12 Ekim 1912.; el-Kermil, 10 Aralık 1912; el-Kermil, 3 Ocak 1913; el-Kermil, 21 Ocak 1913. Muhdî Bey'in Filistin'de Siyonizm kolonilerini ziyaret etmesi ve *el-Munâdi* gazetesi başta olmak üzere basının tepkisine dair bilgiler için Bk.: Enes Kayyalı, "Siyonistlerin Filistin'de Arazi Satın Alma Faaliyetlerine Tepkiler: El-Munadi Gazetesi Örneği (1912-1913)", *Tarih & Gelecek Dergisi* 9, sy 1 (2023): 33-35, <https://doi.org/DOI: http://dx.doi.org/10.21551/jhf.1252985>.

84 el-Kermil, 20 Ocak 1913. Necîb, Balkan Savaşları sırasında göç eden Yahudilere toprak sattığını duyduğu Sa'îd el-Cezâ'îri'den kendisini savunmasını istemiş ve bunun üzerine el-Cezâ'îri, Necîb'in ofisine giderek kendisini savunmuştur. Bk.: Michelle U. Campos, *Osmanlı Kardeşler: Erken Yirminci Yüzyıl Filistin'inde Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler*, çev. Mine Yıldırım, 1. bs (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2015), 275.

85 el-Kermil, 18 Şubat 1913; Kâsimiyye, "Necîb Nassâr fi Cerideti'l-Kermil 1909-1914", 111-112. Hayriyye Kâsimiyye'ye göre Necîb'in hükümete yönelik Siyonizm eleştirilerinin hükümet nezdinde karşılık bulmaması

etnik milliyetçilik yapmasından ve Arapları ikinci sınıf vatandaş olarak görmesinden dolayı eleştiriyordu.⁸⁶ Bâbîâlî Baskınından sonraki süreçte kendisini radikal bir Osmanlıcı olarak tanımlayan Necib, *el-Kermil*'de Balkan Savaşları'na dair vatansever şiirler yayımlamış, ordu hakkında bilgilendirmeler yapmış ve halkı orduya destek vermeye çağırmıştır.⁸⁷

Necib, İttihat ve Terakki'nin hükümeti yeniden ele almasından sonra Filistin'de Siyonist varlığın arttığını, Bîsân ve Erîhâ'da en az 800 bin dönümlük arazinin Siyonistlerin eline geçtiğini, ayrıca İbn 'Âmir ve Şârûn ovaları ile Ürdün Vadisi gibi önemli tarım arazilerinin kaybedildiğini savunarak satışlara müdahale edilmesini istemiştir.⁸⁸ Aynı dönemde Yahudilere uygulanan Kırmızı Tezkere uygulamasının kaldırılması⁸⁹, *el-Kermil*'in eleştirilerini sertleştirmesine ve hükümeti Siyonizm destekçisi ilan etmesine yol açmıştır.⁹⁰ Necib, Birinci Dünya Savaşı arefesinde olası bir dünya savaşına dair yaptığı siyasi yorumlarla hem hükümetin hem de Almanların takibine uğramıştır. İngiliz okullarında eğitim görmüş bir Protestan olan Necib, Osmanlı'nın bekası için güçlü deniz filolarına sahip İngilizlerle ittifak kurması gerektiğini düşünse de onun bu fikirleri Osmanlı ve Alman yetkililer tarafından vatana ihanet olarak değerlendirilmiştir.⁹¹ Savaşın başlamasıyla birçok isim gibi Necib'in adı da arananlar listesine dahil edilmiş ve bu durum Necib'in kaçak bir hayat yaşamasına neden olmuştur. Necib, Osmanlı'nın parçalanması durumunda Filistin'de bir Yahudi devletinin kurulacağını düşünüyordu ve bu parçalanmaya şiddetle karşı çıkıyordu. Ona göre ister Almanlar ister İngilizler kazansın savaş her türlü Levant'ın kolonizasyonu ile sonuçlanacaktı. Bundan dolayı Mekke Şerifi Hüseyin b. 'Alî'nin (1853-1931) başlattığı Arap İsyanı'na (10 Haziran 1916) katılmamış ve sürgün yaşadığı süreç boyunca isyanı eleştirmiştir.⁹²

Necib'in yaklaşık üç yıl süren sürgün hayatı 1917'in sonlarına doğru Nasıra'ya gidip teslim olmasıyla sona ermiştir. Ardından yargılanmak üzere Şam'a nakledilen Necib, bir süre Han el-Paşa Hapishanesinde kalmış ve hakkında okunan iddianamede İngiliz ajanlığı suçu temel alınarak kendisine yaklaşık on beş suç yöneltilmiştir. Bunların hepsini reddeden Necib, Mersinli Cemâl Paşa'ya bir mektup yazmış ve kendisinden yardım istemiştir. Bir süre sonra Şam'daki *eş-Şark* gazetesinde Osmanlı lehine propaganda yapması şartıyla serbest bırakılmıştır.⁹³ Bu şartı

ve geri adım atılmaması, dönemin maliye bakanı Mehmet Câvid Bey'in Siyonizm'i içten içe desteklemesiyle ilgilidir. Bk.: Kâsimiyye, "Necib Nassâr fi Cerideti'l-Kermil 1909-1914", 107.

86 el-Kermil, 28 Ağustos 1912, el-Kermil, 14 Eylül 1912; el-Kermil, 5 Ekim 1912.

87 Campos'a göre Necib, samimi bir Osmanlı vatandaşı olup devletin bekasını ve kültürel milliyetçiliği savunmaktadır. Bk.: Campos, *Osmanlı Kardeşler*, 290.

88 el-Kermil, 11 Şubat 1913; el-Kermil, 23 Mayıs 1913.

89 Öke, *Siyonizm'den Uygarlıklar Çatışmasına Filistin Sorunu*, 130-31.

90 Kâsimiyye, "Necib Nassâr fi Cerideti'l-Kermil 1909-1914", 116.

91 Shehadeh, *Zamandaki Kırılma: Osmanlı Filistin'ine Veda*, 19-20.

92 Shehadeh, *Zamandaki Kırılma: Osmanlı Filistin'ine Veda*, 28-31.

93 Shehadeh, *Zamandaki Kırılma: Osmanlı Filistin'ine Veda* 196-204. Necib, Rusya'nın Filistin politikasını da eleştirmiştir. Ona göre Rusya hem Filistin'deki Ortodoksların hamisi olduğunu iddia etmekte hem de Ortodoksların Yahudi göçlerine tepkisini görmezden gelmektedir. Dolayısıyla Rusların bu siyaseti ileride kendisine zarar verecektir. Bk.: Beška, "Anti-Zionist Journalistic Works of Najib al-Khürî Nassâr in The Newspaper al-Karmal in 1914", 187.

yerine getirip getirmedeği bilinmeyen Necib, 1918'in Mart ayında artık İngiliz yönetiminde bulunan Filistin'e geri dönmüştür. Necib, İngiliz yönetimindeki Filistin'de İngiliz destekçisi siyasi bir tavır benimseyerek Siyonizm ile mücadele etmeye yeniden başlamıştır. 1918'de Hayfa'da Emîn 'Abdülhâdî (1897-1967) ve 'Abdullâh Muhlis (1878-1947) ile birlikte Hizbu'l-'Arabî'yi (Arap Partisi) kuran Necib ve arkadaşları, 2 Kasım 1918'de İngiliz yetkililere bir mektup göndererek partinin İngiliz çıkarlarını desteklediğini beyan etmiştir. Siyonizm'e karşı siyasal örgütlenme yoluyla mücadele etmek isteyen Necib, Nâsıra, Tiberya ve Safed'e seyahatler düzenleyerek partinin üye sayısını arttırmaya çalışmıştır. Seyahatlerinde halka bildiriler dağıtan parti üyeleri, İngilizleri methederek Siyonizm'in bitirileceğini müjdelemiştir. Beklenen ilgiyi göremeyen parti, 1919'un başında ani bir kararla kendini feshederek *el-Cem'iyetu'l-İslâmiyye ve'l-Mesîhiyye*'ye katıldığını duyurmuştur.⁹⁴ Necib ve arkadaşlarının siyasi görüşlerinin birden değişmesi, Balfour Deklarasyonu'nun (2 Kasım 1917) Filistin toplumunda anlaşılmaya ve etkisinin hissedilmeye başlanmasıyla ilgili olmalıdır. Nitekim Necib gibi Filistin halkının çoğu 1920'den itibaren İngilizlere muhalefet etmeye başlamıştır. Necib, 1920'de yeniden yayımlamaya başladığı *el-Kermil* ile Arapları birlik olmaya davet etmiş, Arap kongrelerine katılarak Siyonizm ile mücadele konusunda alınması gereken tedbirlerden bahsetmiş ve kırsal kesimde yaşayan halkın toprak satışı konusunda bilinçlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bunun yanında İngilizlere bir an bile güvenmenin bir hata olduğunu itiraf etmiştir.⁹⁵

Necib, henüz 1925'te İngilizlerin halkı fakirleştirdiğini, çiftçilerin borç batağında olduğunu, vergiler artarken istihdam ve üretimin azaldığını, işsizliğin arttığını ve toprak sahiplerinin yüksek fiyatlar karşısında dayanamayarak topraklarını Yahudilere sattığını ifade ederek yerel yönetimi eline almaya çalışan el-Huseynî ve en-Neşâşîbî ailelerini eleştirmiştir.⁹⁶ Necib'e göre İngilizler ve Siyonistler Filistin'de bulunduğu sürece yerel yönetimde hangi ailenin veya partinin olduğu önemli değildir ve halkın kitlesel bir şekilde işgale direniş göstermesi teşvik edilmelidir.⁹⁷ Necib, dönemin Britanya Dışişleri Bakanı Winston Churchill (1874-1965) ve onunla iyi geçinmeye çalışan Arap siyaset liderlerini Yafa'da yaşananların sorumlusu olarak görmüştür. Necib'in en sert eleştirdiği kişi Filistin'e Yüksek Komiser olarak atanan (1 Temmuz 1920) Yahudi asıllı Siyonizm destekçisi Sir Herbert Samuel (1870-1963) olmuştur.⁹⁸ Necib'e göre Filistin'i Arap devletlerinden izole etmeye çalışan Samuel'in amacı, Siyonistlerin güçlenmesi ve Siyonist bir devletin kurulmasıdır.⁹⁹ Ayrıca Necib, devam eden süreçte Filistin'e Yüksek Komiser sıfatıyla atanan (21 Mayıs 1925) Herbert Plumer'in (1857-1932) Herbert Samuel'den bir farkının olmadığını, Arapların İngiliz bürokratlara umut bağlamayı bırakıp kendi özgürlüklerini kendi elleriyle almaları gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda özellikle

94 Mennâ', *A'lâm Filestîn fî evâhiri ahdi'l-'Usmâni 1800-1918*, 361; el-Bataş, "Tatavvuru'l-fikri's-siyâsi li'l-kiyâdâti'l-Mesîhiyye fî Filestîn 1914-1922", 25-26.

95 el-Kermil, 25 Mart 1925.

96 el-Kermil, 1 Nisan 1925.

97 el-Kermil, 11 Nisan 1925.

98 el-Kermil, 2 Mayıs 1925.

99 el-Kermil, 6 Haziran 1925.

Ürdün Emiri 'Abdullâh b. Hüseyin'in (1882-1951) Arapların maslahatını gözetmediğini, koltuk sevdası için İngilizlere itaat ettiğini ve Siyonizm'e karşı gereken mücadeleyi vermediğini iddia ederek Emir'i gafletten uyanmaya davet etmiştir.¹⁰⁰

Necib, 1925'ten sonra toprak satışlarının artmasını ve Filistinlilerin giderek yoksullaşmasını manda yönetimiyle ve Arap liderlerin beceriksizliğiyle açıklamıştır. Yerel yönetimde önemli mevkilerin Yahudilere kaptırılmasından şikâyet eden Necib, Osmanlı Mebusan Meclisi'nde Filistin'i en az üç Arabin temsil ettiğini hatırlatarak İngiliz yönetiminin Araplar için hayal kırıklığı olduğunu vurgulamıştır. İngiliz ve Siyonistlerden kurtulmanın Arap birliğinin sağlanmasıyla mümkün olabileceğini savunan Necib, Emir 'Abdullâh'ı Arap birliğine en büyük engel olarak görmüştür.¹⁰¹ Ayrıca Mısır, Suriye, Lübnan, Irak ve Suudi Arabistan krallarının Arapların bağımsızlığını istemediğini, kendilerine verilen küçük hediyelerle tatmin olduklarını ve Filistin'i önemsemediklerini iddia ederek¹⁰² eleştirilerini bütün Arap liderlerine yöneltmeye başlamıştır.

Siyonizm'den kurtuluş ve bağımsızlık için Filistin'in ekonomik ve kültürel anlamda yükselişe geçmesi gerektiğini savunan Necib, tüccar ve çiftçileri üretim yapmaya davet ederken aydın ve edebiyatçılardan ise yaşanan haksızlığı dünya kamuoyuna taşımalarını istemiştir.¹⁰³ Aksi takdirde Arap topraklarının kalbinde kurulacak bir Yahudi devletinin Orta Doğu'nun düzenini altüst edeceğini, Süveyş Kanalı başta olmak üzere Orta Doğu'daki bütün zenginliklerde hak iddia edebileceğini, bunun bölgede sürekli bir İngiliz varlığını gerektireceğini ve böylece uzun yıllar Arap devletlerinin sömürüleceğini iddia etmiştir.¹⁰⁴ Necib'in geleceği öngören bu yorumları ve tehlikenin büyüklüğü 1929'da yaşanan Burak (Ağlama) Duvarı Olayları ile daha iyi anlaşılabilir. Necib, güçlükle bastırılan ve birçok Müslüman ve Yahudi'nin öldüğü bu olaylardan sonra manda yönetimini, Siyonist liderleri ve pasif Arap liderlerini sorumlu olarak ilan etmiştir.¹⁰⁵ Bu olaydan sonra Necib, İngilizleri bir süreliğine de olsa desteklediği için pişmanlık duyduğunu belirtmiş ve İngilizleri desteklediklerinden dolayı Hristiyanlar adına Müslümanlardan özür dilemiştir.¹⁰⁶

Necib, Burak Olaylarından sonra ortaya çıkan ve bağımsızlık talep eden gizli örgüt ve cemiyetleri¹⁰⁷ desteklemiş, bu örgütlerin İngilizlerin zulmü, Siyonistlerin saldırganlığı ve Arap

100 el-Kermil, 24 Haziran 1925; el-Kermil, 15 Temmuz 1925; el-Kermil, 18 Temmuz 1925; Haddâd, "Kirâ'e fî Cerîdeti'l-Kermil ve mevâkifuhâ mine'l-ehdâsi'l-Filestîniyye", 153.

101 el-Kermil, 10 Ekim 1925; el-Kermil, 21 Ekim 1925; el-Kermil, 28 Ekim 1925; el-Kermil, 6 Mart 1926; el-Kermil, 3 Temmuz 1926; el-Kermil, 12 Temmuz 1926; el-Kermil, 21 Ağustos 1926; el-Kermil, 28 Temmuz 1926.

102 el-Kermil, 19 Kasım 1926; el-Kermil, 26 Kasım 1926.

103 el-Kermil, 25 Eylül 1926; Haddâd, "Kirâ'e fî Cerîdeti'l-Kermil ve mevâkifuhâ mine'l-ehdâsi'l-Filestîniyye", 156.

104 el-Kermil, 3 Aralık 1927.

105 el-Kermil, 7 Eylül 1929; el-Kermil, 11 Eylül 1919; el-Kermil, 18 Eylül 1929.

106 el-Kermil, 3 Ekim 1929; el-Kermil, 5 Ekim 1929. Burak Olaylarına karıştığı tespit edilen Fuâd Hicâzî, Muhammed Cumcum ve 'Atâ ez-Zîr adlı üç Filistinli gencin 17 Haziran 1930'da idam edilmesi, tüm Arap basınında olduğu gibi *el-Kermil*'de de öfkeyle karşılanmıştır. Necib, şehit edilen gençler için üç köyün satın alınmasını ve gençlerin adlarının bu köylere verilmesini teklif etmiştir. Bk.: el-Kermil, 17 Haziran 1930; el-Kermil, 19 Haziran 1930; el-Kermil, 25 Haziran 1930.

107 Bu örgütlerden biri de Ahmed Tafîş'in liderlik ettiği ve daha çok Celile ve Safed'te faaliyet gösteren el-Keffû'l-

seçkinlerin pasifliği neticesinde ortaya çıktığını savunmuştur. Siyonistlere satılan toprakların Arap zenginleri tarafından ortaklıklar kurularak geri alınmasını, Yahudilerle ilişkilerin kesilmesini, sanayileşme, tarım ve eğitime destek verilmesini ve İngilizlerin teklif ettiği her türlü anlaşmanın reddedilmesini öneren ancak dikkate alınmadığını gören Necib, Filistin'in siyasi liderlerinden Hacı Emîn el-Huseynî'ye (1895-1974) hitap ederek sorularına cevap talep etmiştir. Necib, Hacı Emîn el-Huseynî'nin Yahudilere satılan Tel eş-Şûk köyünü dokuz bin Filistin cüneyhine satın alabilecek imkânı varken Kudüs'te altmış bin cüneyhe otel inşa ettiğini ve göç eden zengin Yahudilerin orada ağırlandığını iddia ederek el-Huseynî ailesini zan altında bırakmıştır.¹⁰⁸

Necib, ilerlemiş yaşına rağmen (altmış beş) 1930'dan sonra İngilizlere karşı sert bir muhalefet başlatmış, Birinci Dünya Savaşı'ndan itibaren İngilizlerin Filistin'e verdiği zararı *el-Kermil*'de kanıtlamaya çalışmıştır. Bu durum Necib'e karşı ciddi bir sansür ve engellemeye sebep olmuştur. Fransızlar bile *el-Kermil*'in Lübnan ve Suriye'ye girişini yasaklamıştır.¹⁰⁹ Siyonistlerin İngilizler tarafından gizli bir şekilde silahlandırıldığını ve ordu kurulduğunu iddia eden Necib, Arapları birlik olmaya ve güçlü bir ordu kurmaya davet etmiştir. Hatta Hristiyan Arapları çoğunluğa uyararak Müslüman olmaya çağırmış,¹¹⁰ böylece Arap birliğinin dinî bir temel üzerine inşa edilebileceğini savunmuştur.

1930'lardan sonra Filistin'de ulusal direniş farklı bir evreye geçmiştir. 1936-39 Arap İsyanı'nın zeminini hazırlayan irili ufaklı birçok gizli örgüt ve cemiyet kurulmuştur. Bu örgütlerden el-Keffu'l-esved'in kurucusu olan 'İzzeddîn el-Kassâm'ın (1882-1935) İngilizler tarafından şehit edilmesi, Araplar arasında genel bir grev ve boykot süreci başlatmıştır. Bu durum kısa sürede Filistin'de yıllarca süren ve kanlı bir şekilde bastırılan Arap İsyanı'na neden olmuştur. İngilizler tarafından bu olayların organizatörü olarak görülen Hacı Emîn el-Huseynî Almanya'ya kaçmak durumunda kalırken Filistin'de en-Neşâşîbî ailesinin önderliğinde daha ılımlı bir İngiliz muhalefeti ön plana çıkmıştır.¹¹¹ Necib, 1933'ten itibaren Siyonizm konusundaki eleştirilerini Arap liderlerine yöneltmeye başlamış ve kendilerini yirmi yıldan fazla bir süredir uyarmasına rağmen dikkate alınmadığından şikâyet etmiştir. 1933'ten itibaren sıkı yönetim ve sansürün başladığı Filistin'de İngilizlere açık mektuplar yazan Necib, Stanley Baldwin'e (1867-1947) yazdığı mektupta İngilizlerin sözlerini tutmadığını ve büyük bir ihanette bulunarak Araplar arasında imaj kaybına uğradığını ifade etmiştir.¹¹²

Necib, 1935'ten sonra birçok Arap lidere açık mektup yazmaya devam etmiştir. Hacı Emîn el-Huseynî, Emir 'Abdullâh, Kral Gâzî (1912-1939), Kral 'Abdul'azîz (1875-1953) gibi

Hadra örgütüdür. Bu örgüt 1931'de İngilizler tarafından dağıtılmıştır. Bk.: Armaoğlu, *Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları (1948-1988)*, 53.

108 el-Kermil, 4 Haziran 1930; el-Kermil, 10 Temmuz 1930; el-Kermil, 23 Temmuz 1930; Haddâd, "Kırâ'e fi Cerîdeti'l-Kermil ve mevâkifuhâ mine'l-ehdâsi'l-Filestîniyye", 161-162.

109 el-Kermil, 26 Temmuz 1930; el-Kermil, 1 Ağustos 1930; el-Kermil, 20 Ağustos 1930.

110 el-Kermil 3 Eylül 1930; el-Kermil, 27 Eylül 1930; Haddâd, "Kırâ'e fi Cerîdeti'l-Kermil ve mevâkifuhâ mine'l-ehdâsi'l-Filestîniyye", 164.

111 Morris Benny, *One State Two States: Resolving the Israel/Palestine Conflict* (New Haven/ABD: Yale University Press, 2009), 65-67.

112 el-Kermil, 28 Kasım 1933; el-Kermil, 3 Aralık 1933; el-Kermil, 19 Kasım 1935.

liderlerin şahsi çıkarlarından dolayı ortak bir paydada buluşmadığını ve Arap dünyasının kalbi Filistin'i ihmal ettiklerini vurgulayarak kurulacak muhtemel bir İsrail devletinin sorumluları olarak görmüştür.¹¹³ İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla (1 Eylül 1939) birlikte Filistin'de basına yönelik sansür uygulanmış, *el-Kermil* 1939'dan itibaren sıklıkla kapatılmış ve 2 Ağustos 1941'de "*Memleke 'Arabiyye İslâmiyye Aydan'*" başlıklı nüsha ile son yayımı gerçekleşmiştir.¹¹⁴ Necib, *el-Kermil*'in son yayımını yaptıktan sonra Siyonistlerin elinden aldığı Bisân'daki evine taşınmış ve son yıllarını Suriye'nin Fransızlara karşı bağımsızlık mücadelesini takip ederek geçirmiştir. Hayriyye Kâsimiyye, Sâzec Nassâr ile yaptığı bir röportajda Necib'in 1948'in Mart'ında ölüm döşeğindeyken şunları söylediğini ifade etmektedir: "*İnsanlar Siyonizm'i anlayamadı. Mücadelenin nasıl olması gerektiğini görmek isteyenler Suriye'ye gitsin ve görsün.*"¹¹⁵ Necib, bu son sözleriyle kitlesel bir direnişin önemine vurgu yapmış ve âdeta günümüze ışık tutmuştur.

Sonuç

Yahudiler için devlet kurma ülküsü üzerine inşa edilen Siyonizm, bu amaçla XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Filistin'e kitlesel göçler düzenlemiştir. Filistin'e yapılan göçler Osmanlı Devleti tarafından çeşitli yollarla engellenmek istenmiş ancak başarılı olunamamıştır. Siyonistlerin XX. yüzyılın başlarından itibaren Filistin'de toplumsal ve demografik yapıyı tehdit eden faaliyetleri Filistinli bazı aydınlar tarafından dile getirilmiş ve çeşitli yollarla engellenmeye çalışılmıştır. Bu aydınlardan biri de Hristiyan Necib el-Hürî Nassâr'dır. Aslen Lübnanlı olan ancak ailesiyle birlikte Hayfa'ya göç eden Necib Nassâr, hayatının neredeyse tamamını Siyonizm ile mücadele ederek geçirmiştir. Necib Nassâr'ın İngiliz okullarında eğitim alması ve bir süre Yahudi çiftliklerine yakın yaşaması, Siyonizm hakkında detaylı bilgi edinmesini sağlamıştır. İyi İngilizcesi sayesinde Siyonizm'e dair kaynaklara rahatça ulaşabilen Necib, bir dizi okuma faaliyetinden sonra Siyonizm tehlikesinin halk tarafından anlaşılması için çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur. Bu çerçevede öncelikle Mısır, Suriye ve Lübnan basın organlarına makaleler göndermiş, bunun yeterli olmadığını fark ettiğinde ise *el-Kermil* adlı gazetesini Hayfa'da (1908) çıkarmaya başlamıştır.

Necib Nassâr, bir taraftan *el-Kermil* üzerinden Siyonizm'in mahiyetine dair makaleler yazarak Filistin basınına bu konuda birlik olmaya ve bir direnç göstermeye davet ederken diğer taraftan cemiyet ve dernekler kurarak köyleri ziyaret etmiş ve toprak satışının yol açabileceği olası tehlikeler hakkında köylüyü bilinçlendirmiştir. Necib, faaliyetlerini sadece köylülerle sınırlandırmamıştır. Yahudi göçleri ve toprak satışlarının takip edilmesi için bir komite kurmuş,

113 el-Kermil, 30 Aralık 1937; el-Kermil, 16 Kasım 1937; el-Kermil, 19 Mart 1938; el-Kermil, 29 Mart 1938. Necib ve eşi Sâzec bu süreçte silahlı örgütlere destek vermekten ötürü 1938'de tutuklanmışlardır. Necib yaklaşık bir ay hapsede kalırken eşi Sâzec bir yıl hapsede kalmıştır. Bk.: Online Erişim 1: (Erişim Tarihi: 19.02.2024); Kâsimiyye, "Necib Nassâr fî Cerîdeti'l-Kermil 1909-1914", 120-121.

114 el-Kermil, 2 Ağustos 1941.

115 Kâsimiyye, "Necib Nassâr fî Cerîdeti'l-Kermil 1909-1914", 120-21.

Siyonizm şüphesi gördüğü her türlü faaliyeti derinlemesine incelemiş ve Siyonistlere toprak sattığını tespit ettiği şahısların mevki ve ünlerini gözetmeksizin *el-Kermil*'de ifşa ederek Filistin halkına hesap vermelerini istemiştir. Ayrıca Filistin'in eşraf ailelerini, kaymakamları, Osmanlı yönetimini ve İngiliz yöneticileri Siyonizm'e hizmet etmekle itham etmiş ve bu konudaki delil olarak gördüğü belgelerini gazetesinde yayımlamıştır. Necib'in sert üslubu ve dirayetli duruşu Siyonistler arasında rahatsızlığa sebep olmuş, Siyonizm'i destekleyen dinî ve siyasi liderler ile Siyonist basını kendisine saldırmayı dinî bir vecibe olarak görmüştür. Bu durum Necib'in popülaritesini arttırdığı gibi bazı Arap aydınların ve halkın kendisini desteklemesini sağlamıştır.

Necib, İngiliz mandaterliğinin başlamasından sonra kısa bir süre İngilizleri desteklese de bu durum uzun sürmemiştir. İngilizlerin Yahudi asıllı Siyonist destekçisi Herbert Samuel'i Filistin Yüksek Komiseri olarak atanması, Necib'in İngilizlere duyduğu güveni tamamen bitirmiş ve o tarihten itibaren hem İngiliz hem de Siyonizm aleyhtarlığı yapmıştır. Bu süreçte Filistin'de yaşanan çatışmaları ve problemleri sert bir şekilde eleştiren Necib, genellikle İngiliz yöneticilerini ve Arap siyaset liderlerini olayların sorumlusu olarak görmüştür. Özellikle 1935'ten sonra Arap siyasetine ve liderlerine karşı umutlarını kaybetmeye başlayan Necib, Siyonistlerin sadece Filistin'i işgal etmekle yetinmeyip vadedilen toprakların tamamını alacağını iddia etmiştir. Ayrıca başta Ürdün Emiri 'Abdullâh b. Hüseyin olmak üzere Hacı Emîn el-Huseynî, Kral Faysal, Kral Gâzî ve 'Abdulazîz b. Su'ûd gibi Arap liderlerini pasif ve korkak olmakla itham etmiştir. *el-Kermil*'deki yayımlarında halkın siyasi liderlere umut bağlamayı bırakıp kitlesel bir direnişe geçmesi gerektiğine dair çağrılar yapan Necib'in Siyonizm'e dair öngörülerini ve talepleri bazen ciddiye alınmışsa da çoğunlukla abartılı bulunmuştur. Hatta bazı kesimler Necib'i "Mecnûn" olarak anmaya başlamıştır. Ancak başta 1948 Arap-İsrail Savaşı olmak üzere yaklaşık yüz yıldır süren kanlı çatışmalar ve Siyonistlerin durmak bilmeyen katliamları Necib el-Hürî Nassâr'ın öngörülerindeki haklılığını göstermektedir.

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

Alamleh, Mohamad. "Osmanlı İdaresinde Kudüs Mutasarrıflığı 1874-1914". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Antonius, George. *Arap Uyanışı: Arap Ulusal Hareketinin Öyküsü*. Çeviren Mehmet Akif Koç ve Muhammed Karakuş. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.

Armaoğlu, Fahir. *Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları (1948-1988)*. 6. bs. İstanbul: Kronik Yayınları, 2020.

Arslantaş, Nuh. "İslâmî Dönemde (638-1099) Filistin'e Yahudi Göçü ('Aliyah: אֲלִיָּהּ)". *Belleten* LXXV, sy

- 274 (2011): 641-89.
- el-Bataş, Cihâd Şa'bân. "Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî li'l-kiyâdâtî'l-Mesîhiyye fi Filestîn 1914-1922". *Mecelletu Câmi'ati'l-Kuds el-meftûha li'l-ebhâs ve'd-dirâsât*, sy 38 (2016): 12-44.
- Belkebir, 'Abdussamed. "Necib Nassâr (1865-1948): Mecnûnu's-Sahyûniyye ve'l-isti'mâr". *Mecelletu'l-multekâ*, sy 27 (2012): 97-102.
- Benny, Morris. *One State Two States: Resolving the Israel/Palestine Conflict*. New Haven/ABD: Yale University Press, 2009.
- el-Bergûsî, 'Umer Sâlih. "Necib Efendî Nassâr". *Mir'âtu's-şark*, 22 Eylül 1927.
- Beška, Emanuel. "Anti-Zionist Journalistic Works of Najīb al-Khūrī Nassâr in The Newspaper al-Karmal in 1914". *Asian and African Studies XX*, sy 2 (2011): 167-93.
- . "Arabic Translations of Writings on Zionism Published in Palestine Before The First World War". *Asian and African Studies XXIII*, sy 1 (2014): 154-72.
- Campos, Michelle U. *Osmanlı Kardeşler: Erken Yirminci Yüzyıl Filistin'inde Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler*. Çeviren Mine Yıldırım. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Deveci, Can. "Herbert Samuel Dönemi'nde Filistin'e Yahudi Göçleri (1920-1925)". *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 42 (2017): 1-17.
- Garaudy, Roger. *Siyonizm Dosyası*. Çeviren Nezih Uzel. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Sözlük Dizisi 2. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Haddâd, Yûsuf Eyyûb. "Kırâ'e fi Cerîdeti'l-Kermil ve mevâkifuhâ mine'l-ehdâsî'l-Filestîniyye". *Şu'ûnu Filestîniyye* 139, sy 138 (1984): 149-73.
- . "Mevâkifu Cerîdeti'l-Kermil mine's-Sahyûniyye fi'l-'ahdi'l-'Usmâni". *Şu'ûnu Filestîniyye* 147, sy 146 (1985): 92-117.
- Hey'etu't-tahrîr. "Fe'Iterfe'i'n-Nâziyyetu's-Sahyûniyye eyâdihâ 'ani'l-munâdil Vilyem Nassâr". *Mecelletu't-tali'a* IV, sy 5 (1968): 96-99.
- el-Hûlî, Lutfi. "'Ani'l-fidâ ve'l-fidâ'iiyyîn ve'l-munâdil Vilyem Nassâr". *Mecelletu't-tali'a* IV, sy 8 (1968): 5-9.
- el-Huseynî, Seniyye. "Teşekkulu'l-kiyâniyyeti'l-Filestîniyye". *Mecelletu'd-dirâsâtî'l-Filestîniyye*, sy 131 (2022): 84-112.
- Kâsimiyye, Hayriyye. "Necib Nassâr fi Cerîdeti'l-Kermil 1909-1914: ehadu ruvvâdi munâhedati's-Sahyûniyye". *Şu'ûnu Filestîniyye*, sy 23 (1973): 101-23.
- Kayyali, Enes. "Siyonistlerin Filistin'de Arazi Satın Alma Faaliyetlerine Tepkiler: El-Munadi Gazetesi Örneği (1912-1913)". *Tarih & Gelecek Dergisi* 9, sy 1 (2023): 23-38.
- Khalidi, Rashid. *The Iron Cage: The Story of the Palestinian Struggle for Statehood*. Boston: Beacon Press, 2007.
- Mendel, Neville J. *The Arabs and Zionism before World War I*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Mennâ', Âdil. *A'lâm Filestîn fi evâhiri 'ahdi'l-'Usmâni 1800-1918*. 2. bs. Beyrut: Mu'essesetu'd-dirâsâtî'l-Filestîniyye, 1995.
- Muhâfaza, 'Âli. *el-Harekâtu'l-fikriyye fi 'asri'n-Nahda fi Filestîn ve'l-Urdun*. Beyrut: Dâru'l-ehliyye li'n-neşr ve't-tevzî', 1987.
- Nassâr, Necib. *es-Sahyûniyye: tarîkühâ-garağuhâ-ehemmiyyetuhâ (mulahasan 'ani'l-ensiklûbidyâ'l-Yehûdiyye)*. Hayfa: Matba'atu'l-Kermil, 1911.

- . “Memleketun ‘Arabiyyetun İslâmiyyetun Eydan”. *el-Kermil*, 02 Ağustos 1941.
- Öke, Mim Kemal. *Siyonizm ‘den Uygurluklar Çatışmasına Filistin Sorunu*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- Pappe, Ilan. *Modern Filistin Tarihi*. Çeviren Nuri Plümer. Ankara: Phoenix Yayınları, 2007.
- Rizâ, Muhammed Reşid. “Haber ve İtibâr”. *el-Menâr*, 1898.
- . “Hayâtü umme ba‘de mevthâ”. *Mecelletu ‘l-Menâr*, 21 Ocak 1902.
- Ro‘i, Yaacov. “The Zionist attitude to the Arabs 1908-1914”. *Middle Eastern Studies* 4, sy 3 (1968): 198-242.
<https://doi.org/10.1080/00263206808700102>.
- Shehadeh, Raja. *Zamandaki Kırılma: Osmanlı Filistin ‘ine Veda*. Çeviren Gülçin Tunalı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2023.
- Şehâde, Hürî, ve Hürî Nikülâ. *Hulâsatu târihi kenîseti ‘Urşelîm el-Ortodoksiyye*. Amman: Matba‘atu Şarki‘l-Evsat, 1996.
- Tamari, Salim. *Cihan Harbi ve Yeni Filistin*. Çeviren Muttalip Tütüncü. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.
- Tellioglu, Ömer. *Filistin ‘e Musevi Göçü ve Siyonizm (1880-1914)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018.

Çevrimiçi Kaynaklar

Online Erişim 1: (Erişim Tarihi 06.02.2024)

<https://www.palquest.org/ar/biography/9756/%D9%86%D8%AC%D9%8A%D8%A8-%D9%86%D8%B5%D9%91%D8%A7%D8%B1>

Online Erişim 2 (Erişim Tarihi 07.02.2024)

<https://gpa.eastview.com/crl/mena/?a=d&d=akac19140807-01&e=-----en-25--1--img-txIN----->

Online Erişim 3 (Erişim Tarihi: 16.02.2024)

<https://www.nli.org.il/ar/newspapers/elcarmel?>

Online Erişim 4 (Erişim Tarihi 01.03.2024)

<https://www.alquds.co.uk/%D8%B5%D8%A7%D8%AD%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%85%D9%84-%D9%88%D9%82%D8%A7%D8%B1%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B1%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D9%84-%D8%B6%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%87/>

Diyarbakırlı Sedîduddîn Mahmûd İbn Raqîka'nın Hayatı ve Şairliği

The Life and Poetry of Sedîduddîn Mahmûd İbn Raqîka from Diyarbakır

Ahmet ASLAN¹ 



¹Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye

ORCID: A.A. 0000-0001-7634-7543

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ahmet Aslan (Dr. Öğr. Üyesi),
Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye
E-posta: ahaslan@harran.edu.tr

Başvuru/Submitted: 26.10.2023

Revizyon Talebi/Revision Requested:
10.01.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
06.05.2024

Kabul/Accepted: 06.06.2024

Atıf/Citation: Aslan, Ahmet. "The Life and Poetry of Sedîduddîn Mahmûd İbn Raqîka from Diyarbakır." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 27-49.
<https://doi.org/10.26650/jos.1381646>

ÖZ

Bu makalemiz, Artuklu-Eyyûbî döneminin önemli tabip, mekanik mühendis ve şairlerinden Sedîduddîn Mahmûd İbn Raqîka'nın hayatını, sağlıklı yaşam, tıp mesleği, zühd ve hikem içerikli şiirlerini ele almaktadır. İbn Raqîka ilim hayatına yaşadığı dönemin meşhur tabibi ve filozofu Fahrüddin Abdüsselâm el-Mârdîni'nin öğrencisi ve şakirdi olarak başlamıştır. Uzun süre el-Mârdîni'nin emrinde çalışarak, ondan tıp ilmi, felsefe ve edebiyat dersleri almıştır. Genç yaşta iyi bir tabip olan İbn Raqîka, özellikle göz ameliyatlarını icra etmede çok başarılı olmuştur. Tabipliğinin yanında edebiyat ve şiirle de ilgilenmiş, çeşitli alanlarda şiirler yazmış ve ünlü tabiplerin kitaplarını recez vezninde nazmetmiştir. İbn Raqîka hakkında bilgi veren kaynaklar, onu dönemin en önemli tabipleri arasında göstermişler ve büyük bir şair olduğunu söylemişlerdir. Özellikle nesir türü metinleri recez vezninde tercüme etmedeki başarısına işaret etmişlerdir. Ancak maalesef şiirlerinin büyük kısmı günümüze ulaşmamıştır. İbn Ebî Uşaybi'â, 'Uyûnu'l-enbâ fi şabakâti'l-aşîbbâ isimli eserinde, onun farklı alanlardaki 229 beytini kaydetmiştir. Bu sebeple hakkında detaylı bir bilimsel çalışma yapılmamıştır. Biz İbn Raqîka'nın kaynaklarda yer almış bazı şiirlerini esas alarak, onun şairliğine ışık tutmaya çalıştık. Bu çalışmada İbn Raqîka'nın hayatı ve yaşadığı kültürel çevre hakkında bilgiler verilmiş, günümüze ulaşan bazı şiirleri ve Türkçe tercümeleri yazılmıştır. Bunun yanı sıra onun edebî ve ilmi şahsiyeti hakkında açıklayıcı bilgiler sunulmuştur. Ayrıca şiirlerinin tahlili yapılarak, söz konusu konularla ilgili görüşleri ve düşünceleri ortaya koyulmuştur. Bu çalışmamızdan elde edilen çıkarımlar sonuç bölümünde verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Öğretici Şiir, Tabip Şairler, Diyarbakırlı Şairler, İbn Raqîka

ABSTRACT

This article discusses life and poetry of İbn Raqîka. İbn Raqîka started his scientific life as a student of Fahrüddin el-Mârdîni. He worked under the order of al-Mârdîni and took medicine, philosophy and literature lessons from him. İbn Raqîka became a good physician. He has successfully performed eye surgeries. In addition to his career in medicine, he was also involved in literature and poetry, wrote poems and compiled books of famous physicians in recez meter. Sources providing information about İbn Raqîka showed him among the most



famous physicians of his period and also noted that he was a great poet. Unfortunately, most of his works and poems have not survived to the present day. For this reason, no detailed scientific studies have been conducted on it. We have tried to shed light on İbn Raķika's poetry based on some of the poems included in the sources. In this study, information was given about İbn Raķika's life and the cultural environment in which he lived. Some of his poems and Turkish translation that have survived to this day have been written. Information about his literary and scientific personality is presented. An analysis of his poems has been made and his views on these issues have been revealed. The inferences obtained from this study are given in the conclusion section.

Keywords: Arabic literature, Instructive poetry, Medical Poets, Poets from Diyarbakır, İbn Raķika

EXTENDED ABSTRACT

This article discusses life of Sedıduddin Mahmud İbn Raķika, one of the important physicians, mechanical engineers and poets of the Artuqid-Ayyubid period, and his poems about healthy living, asceticism and old wisdom. İbn Raķika started his scientific life as a student and disciple of the famous physician and philosopher of his time, Fahrudđin Abdüsselam el-Mardıni. He worked under al-Mardıni for a long time and took medicine, philosophy and literature lessons from him. İbn Raķika became a good physician at a young age, was very successful especially in performing eye surgeries. Because of this success, he was highly respected in the palaces of the Artuqid and Ayyubid emirs. In addition to his career in medicine, he was also involved in literature and poetry, wrote poems in various fields and compiled books of famous physicians in *rezez* meter. Sources providing information about İbn Raķika showed him among the most famous physicians of his period and also noted that he was a great poet. They especially drew attention to his skill in composing prose texts in the *rezez* meter. However, unfortunately, most of his works and poems have not survived to the present day. In his work titled '*Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Atibba (History of Physicians)*', İbn Ebı UŞaybi'â recorded his 229 poetic couplets in different fields.

In this study, we tried to shed light on İbn Raķika's poetry, philosophy-mysticism, philosophy-mysticism, old wisdom and his advice on medical life, based on his poems in the sources. His available poems on such subjects are of a nature that can explain his relevant opinions. In our study, we tried to briefly present the developments and changes in Arabic poetry and literature during the Abbasid period. We presented brief information about al-Şi'ru't-Ta'limi (didactic poetry), ascetic and old wisdom schools that developed in this period. In addition, we presented information about his life and the political and cultural environment where he lived. We included some of his poems on these subjects that survived to the present day, and their Turkish translations. We gave information about his literary and scientific personality. We analyzed his poems to reveal his ideas on healthy living, asceticism and old wisdom.

In an ode about healthy living, İbn Raķika summarized the basic conditions of healthy living and emphasized the importance of moderate eating. In this context, he noted that

eating a lot of food and having a lot of sexual intercourse would lead to various diseases. He recommended against drinking water right after meals and advised drinking a small amount of water before bed and when hungry. He said that drinking too much water on an empty stomach is harmful. He noted that drinking water after having a snack would be better when very hungry. He underlined the importance of digesting food well for a healthy life. He noted that although food is essential for human life, consuming too much food is harmful to human body. He mentioned that cleansing the intestines once a year with laxatives has benefits for health. He stated that a sedentary life harms human health. He emphasized the importance of an active life for human health. In this context, he advised against getting engaged in too much activity right after eating and recommended starting activities after digesting the food. He advised against drinking alcohol and stated that drinking alcohol was foolish. He said that the most important condition for a healthy life is to curb desires of the flesh.

On his poems about ascetic life, Ibn Raḳīḳa emphasized self-purification. He recommended his soul constantly think about his own self and said that thinking about one's self means thinking about Allah. He advised people to be patient noting that worldly life is boring and full of pain, but that it is temporary and mortal. He said that the real and eternal life is the afterlife. He encouraged people to achieve a peaceful and eternal afterlife. He advised people to do good deeds and follow the right path in order to gain eternal life. He said people must always remember Allah and those souls that remember Allah will find peace. He advised people to be thankful for the blessings God gives. He heralded that people who do such things will enter heaven, that they will experience the happiness of living with good people in heaven, and most importantly, that they will see Allah, who has no partners or equals. He expressed that he was surprised by people who were immersed in worldly pursuits and who had strong attachments to the mortal life in this world. He reminded people that in this mortal world, human beings are faced with great calamities at any moment which gradually destroy the lives of human beings and invited people to repentance. According to Ibn Raḳīḳa, life (time) is the greatest enemy known to man. He drew attention to the dangers of youth and said that young people that follow the path of truth, despite seeing desirous paths, will gain eternal happiness. He stated that graying hair is not a disease, but rather a sign of a person's maturity and experience. He said that he was surprised that people do not learn from graying hair that indicate maturity and experience, and regret. He said that people should not place too much confidence in their property or position in society and reminded that many people who had a lot of property and power lost them eventually and called people to repent. He said that God's forgiveness is abundant for people who repent.

In his poems about old wisdom, Ibn Raḳīḳa encouraged people to learn knowledge and science. According to him, what makes people valuable in society is knowledge and science and not property and wealth. He said that property and wealth are temporary, but knowledge and science are permanent. He advised people who missed the training period to gain information

by listening to scholars and knowledgeable people. Drawing attention to the difficult lives of people close to the sultans and rulers, he said that such people always live in fear and anxiety. Therefore, he wanted to say that a life spent in stress is a difficult life. He claimed that human beings can be liars, treacherous and manipulative by nature and that it is not correct to trust people. Therefore, he said that being too close to people would ultimately cause harm. He stated that one should not be deceived by an enemy's fake smiles and noted that an enemy's uncongeniality can be seen even from under a smiling face. He advised people living under oppression to migrate and to find new living spaces for themselves, regardless of the obstacles, for the sake of their dignity. He said that cruel people are forgiving when they are weak, and very cruel when they are strong. According to Ibn Raķıķa, a person who resists difficulties is a noble person. He stated that worldly life is not in a state of perpetuity, but in a state of constant motion, and that good days will follow bad days, and advised to resist difficulties and be patient. In his advice about good manners, he said that arguing with ignorant people would humiliate a person, and that ignorant people could do evil even while trying to do good. He recommended speaking concisely in society, and said that physicians gain respect in society because they speak concisely. He noted that one must pay attention to the word itself, not the person who said it and advised that correct information can be received from everyone.

Giriş

Arap edebiyatı tarihçileri siyasî, sosyal ve kültürel olayların toplum ve kültürel hayata etkilerini göz önüne alarak, Arap edebiyatını çeşitli dönemlere ayırmışlardır. Zira Arap edebiyatı Emevîler Dönemi'nden itibaren konuları itibariyle değişim ve yeniliklere maruz kalmaya başlamıştır.¹ Özellikle de Abbâsîler Dönemi'nde yabancı kültürlerle etkileşimin meydana gelmesi, tercüme hareketlerinin artması ve ilmî hayatın yaygınlaşması neticesinde, gerek şekil gerekse konu itibariyle önemli yenilik ve değişikliklere uğramıştır.² İkinci Abbâsî Dönemi'nde Arap edebiyatındaki değişim ve yenilikler daha da artmıştır.³

İbn Raķıķa'nın yaşadığı İkinci Abbâsî Dönemi'nde Arap şiirinde birçok konuyu ele alan uzun kasideler yerine konu bütünlüğünü arz eden mukattalar (kıtalar), daha yaygın hale gelmiştir. Bu dönemin şairleri, klasik Arap şiirinin mazmunlarını yeterli bulmayıp, sosyal hayatın getirdiği yeni mazmunları kazandırmaya çalışmışlardır. Bu dönem Arap şiirinde bedî sanatlarının dönemi olmuştur. Klasik Arap şiirinde tesadüfen görülen cinâs, tıbâk, gibi bedî sanatlar bilinçli ve sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Mukattaları nazmetmek için kısa vezinlere rağbet artmıştır. Zühd ve hikmet konularını ele alan şiir mukattaları çok yaygın hale gelmiştir. eş-Şi'ru't-Ta'limî (öğretici şiir) adıyla bilinen bir şiir ekolu de ortaya çıkmıştır.⁴

Zühd şiirleri, insan maneviyatının yüce anlamlarını ifade eden şiirlerdir. Zira bu türde şiir nazmetmiş şairler, geçici bir durak olarak gördükleri dünya hayatını küçümseyip, ebedî olan ölüm sonrası hayatı kazanmak için insanları ibadete, iyi bir insan olarak yaşamaya, iyi ve yüce işler yapmaya teşvik etmişlerdir. Bu türde şiir söylemiş şairler, şiirlerini insanları iyi yola sevk etmek ve eğitmek maksadıyla nazmetmişlerdir. Bu ekolün şairleri aslında şairden çok düşüncelerini, bilgilerini ve duygularını şiirle ifade eden öğretici kişilerdir. Bu sebeptendir ki zühd şiirlerinin kendine has özellikleri vardır. Bu ekolün şairleri, şiirlerinde ölümü çok zikrederek, insanları ölüm sonrası ebedî hayata hazırlık yapmaya teşvik etmişlerdir.⁵

Hikmet içerikli şiirler ise Câhiliyye Dönemi'nden itibaren Arap edebiyatında var olmuştur. Ancak Câhiliyye Dönemi'ndeki hikmet ile ilgili şiirler, kasidenin çeşitli yerlerinde dağılmış beyitler şeklinde geliyordu. Hicrî 2./Miladî 9. Asırdan itibaren Müslüman Arap edebiyatı ve kültürünün çerçevesi genişlemeye başlamıştır. İslâm coğrafyasının genişlemesi ile beraber İran, Yunan ve Hint ilim ve kültürleri ile etkileşim meydana gelmeye başlamıştır. Bunun sonucunda Müslüman Araplar, eski dünyanın ilim, hikem ve bilgilerini Arapçaya tercüme etmeye çalışmışlardır. Yabancı kültürlerin tercüme edilmesi, kültürel ve ilmî hayatın toplum arasında yayılmasıyla beraber, hikem konulu şiirler daha da gelişmeye ve yayılmaya başlamıştır. Özellikle Abbâsîlerin İkinci Dönemi'nde hikem konulu şiirler, müstakil şiirler halinde yazılmaya başlanmıştır.⁶

1 Bu konu için bkz. Şevki Dayf, *et-Te'avvur ve't-tecdîd fi'ş-şiri'l-Emevî*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1987), 55-118.

2 Bkz. Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-aşru'l-'Abbâsî'l-evvel*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1966), 159-193.

3 Bkz. Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-aşru'l-'Abbâsî eş-Şânî*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1973), 180-246.

4 Bkz. Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-aşru'l-'Abbâsî eş-Şânî*, 246-254.

5 Bkz. Abdüssettâr es-Seyyid Mütvellâ, "Edebü'z-zühd fi'l-'aşri'l-'Abbâsî", (Doktora tezi, Mekke: Câmi'atu Ummu'l-Kurâ, 1972), 126-160; Ahmed Râği Revvâce, "Şi'ru'z-zühd fi'l-'aşri'l-Emevî", (Yüksek Lisans tezi, Nablus: Kulliyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ Câmi'atu'n-Necâh el-Vaţaniyye, 2001), 20-32.

6 Muhammed Mustafa Heddâra, *İtticâhatu'ş-şi'ri'l-'Arabî fi'l-karnîş- Şânî'l-Hicrî*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif,

eş-Şi'ru't-Ta'limî ya da manzume veya urcuza ismi ile isimlendirilen öğretici şiir, Abbâsiler Dönemi'nde ortaya çıkan bir şiir türüdür. Bu tür şiirlerin amacı, ilim ve bilgileri insanlara aktarmak ve bu bilgileri ezberleme kolaylığını sağlamaktır. Bu bağlamda âlim, tabip, düşünür ve zâhid insanlar, bilgilerini, düşüncelerini ve öğretilerini manzum ifadelerle insanlara aktarmaya çalışmışlardır. Zira şiirin ezberlenmesi ve hafızada kalması daha kolaydır. Bu ekolün öncüleri Ebbân b. Abdülhamid, Ali b. el-Cehm ve Abdullah b. el-Mu'tez'dir.⁷

1. Hayatı

Künyesi ve nisbesiyle birlikte tam adı, Mahmüd b. Ömer b. Muhammed b. İbrahim b. Şucâ' eş-Şeybânî'dir. Bekr kabilesinin Benî Şeybân⁸ koluna mensuptur. Künyesi Ebü's-Senâ, lakabı Sedüddîn'dir. Bazı kaynaklarda lakabı İzzeddîn şeklinde verilmiştir.⁹ İbn Raķıka ya da ism-i tasğir şekliyle Ruķayka adıyla bilinmiştir. Raķıka ise annesinin adıdır. Bazı kaynaklarda annesinin ismi hatalı okuma sebebiyle Zuķayka şeklinde geçmiştir.¹⁰ İbn Raķıka Eyyübî¹¹ ve Artuklu¹² hükümdarlarının saraylarında tabiplik yapmış ve birçok kişiyi tedavi etmiştir. İbn Raķıka hakkında bilgi veren ilk kaynak, İbn Ebî Uşaybi'a'nın *'Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-aţıbbâ* isimli eseridir. Zira İbn Ebî Uşaybi'a, Şam Bimaristanı'nda İbn Raķıka ile beraber çalışmış ve onu tanıma imkanı bulmuştur. Hakkında bilgi veren diğer kaynaklar ise İbn Ebî Uşaybi'a'nın vermiş olduğu bilgileri ya tekrar etmişler ya da özetini vermişlerdir. Bu kaynaklara göre, İbn Raķıka 564/1169 yılında Diyar-ı Bekr bölgesinin Hâni şehrinde doğmuş ve burada yetişmiştir.

1963), 448-448.

- 7 Bkz. Şevkı Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'asru'l-'Abbâsî eş-Şânî*, 246-253; Hâlid el-Halbûnî, *eş-Şi'ru't-ta'limî (bidâyatuhu, taţavvuruhu, simâtuhu)*, *Mecelletu Câmi'ati Dimeşk*, (Şam: Menşürât Câmi'ati Dimeşk, 2006), 3-4/85-101.
- 8 Hicri 3./Miladi 9. yüzyılın ikinci yarısından itibaren el-Ceziretü'l-Furatiyyeti bölgesinin Diyâr-ı Bekr bölümü, Bekri Araplarının ekseriyetini oluşturan Şeybânîlerin denetimine girmeye başlamıştır. Abbâsî halifesi el-Mu'tez, 255/868 yılında Ebü Musa İsa b. eş-Şeyh b. Selî eş-Şeybânî'yi (ö. 269/882), Diyar-ı Bekr ve Ermeniyeye bölge valiliğine atamıştır. Otuz yıl devam eden Şeyhoğulları emaretinin kurulmasıyla beraber burada Bekr b. Vâil'e bağlı aşiretler yoğunluk kazanmaya başlamıştır. İşte bu tarihten sonra bu bölge Diyâr-ı Bekr ismiyle anılmaya başlanmıştır. Mükrimin Halil Yınanç, "Diyarbakır", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993)3/605-626; Adnan Demircan, Şeybân (Beni Şeybân), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 200), 39/37.
- 9 Ebü Hâmid Cemâlüddîn Muhammed b. Ali el-Mahmûdî İbnü's-Şâbûnî, *Tekmilatu'l-ikmâli'İkmal fi'l-ensâb ve'l-esmâ ve'l-alkâb*, thk. Mustafa Cevvâd, ('Alemlü'l-Kutub, 1406/1986), 172-174; Ebü'l-Fağl Kemâlüddîn Abdurrezzak Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Füfî, *Mecme'u'l-âdâb fi mu'cemi'l-alkâb*, thk. Muhammed el-Kâzım, (Tahran: Vizâratü's-Şekâfe ve'l-İrşâdî'l-İslâmî, 1416), 1/337-338.
- 10 Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehabi, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî, (Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1410/1990), 46/264-265; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Şâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezârâtu'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Abdülkadir Arnavût-Muhammed Arnavût (Dâr İbn Keşir, 1406/1986), 7/309-310; İbnü's-Şâbûnî, *Tekmilatu'ikmâli'ikmâl*, 172-174; ez-Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmüd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî. *el-A'lâm*, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 7/178.
- 11 Eyyübiler için bkz. Ramazan Şeşen, "Eyyübiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1995), 12/20-31.
- 12 Artuklular için bkz. Coşkun Alptekin, "Artuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/415-418.

Dönemin ünlü tabip ve filozofu Fahrüddîn Abdüsselâm el-Mârdînî'nin¹³ öğrencisi ve şakirdi olmuştur. Uzun süre onun emrinde çalışmış, el-Mârdînî'den tıp, felsefe ve edebiyat ilimlerini öğrenmiştir. Genç yaşta başarılı bir tabip olmuş ve Diyar-ı Bekr bölgesindeki Hâni şehrinin hâkimi Artuklu Nureddîn b. Cemâluddîn b. Artuk'un¹⁴ yanında çalışmaya başlamış ve onu tedavi etmiştir. Daha sonra Hama şehrine gitmiş ve Hama şehrinin hâkimi el-Meliku'l-Mansûr Muhammed el-Eyyûbî'nin¹⁵ hizmetinde çalışmaya başlamıştır. Burada bir süre kaldıktan sonra Ahlât şehrine gitmiş ve el-Meliku'l-Evhad Necmüddîn Eyyûb b. el-Meliku'l-Âdil Ebî Bekr b. Eyyûb'un yanında tabiplik yapmıştır. Daha sonra uzun süre Meyyafârikîn (Silvan) şehrinde yaşamaya başlamış ve Salâhuddîn Bağsiyan b. Artuk'u¹⁶ tedavi etmiştir. Meyyafârikîn'de Şahermen el-Meliku'l-Eşref Musa b. Ebî Bekr el-Âdil b. Eyyûb'un hizmetinde çalışmış ve onu methetmiştir. En sonunda 632/1235 yılında Şam şehrine gitmiş ve el-Meliku'l-Eşref el-Eyyûbî'nin¹⁷ hizmetinde çalışmaya başlamış ve şiiirleriyle onu methetmiştir. Burada hem sultan ailesinin hem de Büyük Bimaristan'ın tabibi olmuştur. Başarılı çalışmaları sebebiyle el-Meliku'l-Eşref'ten saygı ve itibar görmüştür. el-Meliku'l-Eşref ona bir camkiye (vakıftan gelen maaş) tahsis etmiştir. İbn Raķıķa 635/1238 yılında Şam şehrinde vefat etmiştir.¹⁸

2. İlmî ve edebî şahsiyeti

Tabip, şair, mekanik mühendis ve felsefeci olan İbn Raķıķa, tıp tarihi kitaplarında döneminin en önemli tabipleri arasında gösterilmiştir. İbn Raķıķa tıp ilminin yanında hadis, mekanik mühendislik, dil ve edebiyat ilimleri ile de uğraşmıştır. Şam Bimaristanı'nda onunla beraber çalışmış ve hakkında bilgi vermiş olan İbn Ebî Uşaybi'a, onun hakkında şunları söylemiştir; "Faziletli, mürüvvet ehli bir kişidir. Tıp ilmini ve eski düşünürlerin hikmetli sözlerini iyi bir şekilde öğrenmiştir. İyi bir fitrata sahiptir. Arapçaya çok hâkim ve güzel şiiirleri olan birisidir. Örnek gösterilebilecek beyitleri ve hikmetli sözleri vardır. Nesir türü metinleri recez bahrinde nazmetmede rakibi yoktur. Kelimeleri ve ıstılahları yerinde kullanarak, tıp alanındaki bir kitabı kısa bir zamanda recez bahrinde nazma çevirebilme kabiliyetine sahiptir. Nahiv ve Arap dili alanlarında âlim bir kişidir. Özellikle göz hastalıkları alanında büyük bir yeteneğe ve tecrübeye sahiptir. Göze inen beyaz perde ameliyatlarını çok başarılı bir şekilde yapmış

13 Fahrüddîn Ebü Abdullah Muhammed b. Abdüsselâm b. Abdüssâtir el-Enşârî el-Mârdînî, 512/1118 yılında Mardin'de doğmuştur. Hicri 4./Miladi 12. Yüzyılın en büyük filozof ve tabibi olmuştur. 594/1198 yılında vefat etmiştir. Ebü'l-Abbâs Muvaffaküddîn Ahmed b. el-Kasım el-Hazracî İbn Ebî Uşaybi'a, *'Uyûnu'l-anbâ fi tabakâti'l-aṭibbâ*, thk. Nezzâr Rıḍa, (Beirut: Dâr Mektabatı'l-Hayât, t.y.), 402-403.

14 Artukluların Mardin koluna mensuptur. Bkz. Coşkun Alptekin, "Artuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1991), 3/415/418.

15 el-Murtaḍa ez-Zubeydî, *Terviḥu'l-kulûb fi zikri'l-mulûki benî Eyyûb*, thk. Salâhuddîn el-Muncid, (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedid, 1983), 45.

16 İbn Ebî Uşaybi'a, *'Uyûnu'l-anbâ fi tabakâti'l-aṭibbâ*, 703-717.

17 Bkz. el-Murtaḍa ez-Zubeydî, *Terviḥu'l-kulûb fi zikri'l-mulûki Benî Eyyûb*, 51.

18 İbn Ebî Uşaybi'a, *'Uyûnu'l-anbâ fi tabakâti'l-aṭibbâ*, 703-717; ez-Zehebî, *Târiḥu'l-İslâm*, 46/264-265; Umar Rıḍa Kehhale, *Mu'cemu'l-muellifin*, (Dimeşk, Muessetu'r-Risâle, 1376/1957), 3/822; Şemsüddîn Sâmî, *Kâmusu'l-âlam*, (İstanbul: Mihran Matbaası, 1306), 4/2542.

ve birçok kişişi başarılı bir şekilde tedavi etmiştir. Bunların yanında astronomi ilimleri ile de ilgilenmiş, Benû Musa'nın *'İlmu'l-Hiyel* kitabını okuyarak, mekanik aletler de yapmıştır.¹⁹ Kaynakların vermiş olduğu bilgilerden ilmî ve kültürel birikime sahip olduğu anlaşılın İbn Raķıķa, insanları tedavi etmekle kalmamış, tıp alanında eserler yazmış, önemli tabiplerin kitaplarını nazm etmiş ve farklı alanlarda şiirler de yazmıştır. Tıp alanında *Muvaddihâtu'l-iştibâh fi edviyati'l-bâh*, *Ķânûnu'l-hukemâ ve firdevsu'n-nudemâ*, *el-Ķarađu'l-maľlûb fi tedbir'l-ma'kuli ve'l-meşrûb* isimli eserleri yazmıştır. Bunun yanında meşhur tıp alimlerinin kitaplarını recez şeklinde nazmetmiştir. *Luţfu's-sâil ve tuhafu'l-mesâil* isimli eserinde ünlü tabip İřhaķ b. Huneyn'in tıp ile ilgili sözlerini nazmetmiştir. Bazı kaynaklara göre, bu eseri sekiz bin beyitten meydana gelmiştir.²⁰ İbn Sina'nın meşhur *el-Ķânûn* kitabını recez şeklinde nazmetmiş ve ona bazı eklemeler ve haşiyeler yazmıştır. Yine tıp ile ilgili *el-Ferîdetu'l-bâhiyye*, *el-Ķasîdatu's-sâhiyye* ve hacamat ile ilgili uzun kasideler de nazmetmiştir. Bu ilmi çalışmalarının yanında zühd, hikem ve gazel türünde şiirler de yazmıştır. Hakkında bilgi veren kaynaklara göre, İbn Raķıķa'nın bir şiir divanı vardır.²¹ Ancak günümüze ulaşmamıştır. İbn Ebî Uşaybi'a onun 229 şiir beytini kaydetmiştir. Kayıtlara geçen şiirlerinin çoğu gazel, felsefe-tasavvuf, hikmet ve tıp alanındaki nasihatlerdir. Bu çalışmada sağlıklı yaşam, zühd ve hikem/nasihat ile ilgili şiirleri ele alınmıştır.

3. Sağlıklı yaşam ile ilgili şiirleri ve bu konudaki görüşleri

İbn Raķıķa saraylarda tabiplik yapmış, hükümdarları ve insanları tedavi etmiş başarılı bir tabiptir. Şair olması hasebiyle tabiplik hayatı boyunca bu konuda edindiği tecrübelerini, şiirlerle insanlara anlatmak istemiştir. Kaynaklara geçmiş aşğıdaki kasidesinde, sağlıklı bir şekilde yaşamının temel şartlarını anlatmaya çalışmıştır. Biz bu kasidesini esas alarak bu konudaki görüşlerini izah etmeye çalışacağız.

و ادخال الطعمام على الطعمام
لمن والاه داعية السُّقَام
فئسألهم من مضرات عظام
تأهَى باليسير من الإدام

توقُّ الإمتلاء و عذِّ عنه
وإكثار الجماع فإنَّ فيه
ولا تشرب عقيب الأكل ماء
ولا عند الخوى و الجوع حتى

19 İbn Ebî Uşaybi'a, *'Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-aţıbbâ*, 703; Ebü's-Şafâ Şalâhuddîn Halil b. İzzeddîn Aybek eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, thk. Ahmed el-Arnâvût-Turkî Mustafa, (Beyrut: Dâr İhyaut'-Turâşi'l-'Arabî, 1420/2003), 25/154-156; İslâm Şubhî el-Mâzinî, *Ravâi 'u-ţib ve'l-aţıbbâu'l-Muslimîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye), 139-142.

20 İbnu's-Şâbüni, *Tekmiletu'l-ikmâl*, 172-174. İbnu'l-Fûfi, *Mecma'u'l-âdâb fi mu'cemi'l-alkâb*, 1/337-338.

21 Katib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an asâmi'l-kutub ve'l-funûn*, thk. Muhammet Şerefettin Yaltkaya, (Beyrut: Dâr İhyâu't-Turâşi'l-'Arabî, t.y.), 2/1259-1905; İsmail Başa el-Bağdâdi, *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'ale keşfi'z-zunûn*, (Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, t.y.) 2/146, 189, 219,380,406; İsmail Başa el-Bağdâdi, *Hediyyetu'l-'ârifin esmâi'l-muellifin ve esâru'l-muşannifin*, (İstanbul: Muessesetu'l-Târîhi'l-'Arabî, 1951), 2/405; ez-Zirkli, *el-Alâm*, 7/178.

وَأَسْهَلُ بِالْأَبَارِحِ كُلِّ عَامٍ
 لِيَذِي مَرَضٍ رَطِيبِ الطَّبَّاعِ حَامِي
 وَمَا يَزِدُّكَ بَعْدَ الْإِنْتِهَامِ
 فَيَلْحَجُ فِي الْمَنَافِذِ وَالْمَسَامِ
 تُؤَلِّدُ كُلَّ خَالِطٍ فِيكَ خَامٍ
 الرِّيَاضَةِ وَالْجَنِّبِ شَرْبِ الْمُدَامِ
 تُبْقِي الْخَرَارَةَ فِيكَ دَائِمَةً الضَّرَامِ
 فَلِئِنَّ السُّكْرَ مِنْ فِعْلِ الطَّغَامِ
 تَفُزُّ بِالْخُذْفِيِّ دَارِ السَّلَامِ

وَأُخَذُ مِنْهُ الْقَلِيلَ فِيهِ نَفْعٌ
 وَهَضْمُكَ فَاصْلِحْهُ فَهُوَ أَصْلٌ
 وَقَصْدُ الْعِرْقِ نَكَبٌ عَنْهُ إِلَّا
 وَلَا تَتَخَرَّكُنَّ عَقِيبَ أَكْلٍ
 لِنَيْلِ يَنْزِلِ الْكَيْلُوسِ فَجَا
 وَلَا تَدُمُ السُّكْرُونَ فَإِنَّ مِنْهُ
 وَقَلَّ مَا إِنْ تَطَعْتَ الْمَاءَ بَعْدَ
 وَعَدْلٍ مَجْرُ كَأَسِيكَ فَهَيَّ
 وَخَلَّ السُّكْرُ وَاهْجُزْهُ مَلِيًّا
 وَأَخْسِنُ صَوْنُ نَفْسِكَ عَنْ هَوَاهَا

1. Mideni tıka basa doldurma! Bunu yapmaktan uzak dur
 Yemek üstüne, yemek yemekten sakın
2. Çokça cinsî münasebetten de kaçın
 Bunları çokça yapan kişi, hastalıklara davetiye çıkarmış olur
3. Yemekten hemen sonra su içme
 Zararlı hastalıklardan korunmuş olursun
4. Yatmak üzere iken ve çok açken fazla su içme
 Çok açken, biraz atıştırdıktan sonra az su içmeye çalış
5. Çok susamış olan kişi için az su faydalı olacaktır
6. Yediğin yemekleri iyice hazmet. Sihat için çok önemlidir
 Her yıl bağırsaklarını müshil ilaçlarla temizlemeye çalış
7. Kan damarını yarmaktan uzak dur
 Ancak kronik hastalığı olana ıslak hacamat yapılabilir
8. Yemekten hemen sonra fazla hareket yapma
 Hareketlerini yemekleri hazmettikten sonraya bırak
9. Zira yemeklerin sıkılmış sıvıları ve artıkları, çıkış yollarına sızar;
 çıkış yollarında birikir ve onları kapatır
10. Uzun süre hareketsiz kalma
 Uzun süre hareketsiz kalmak, hazmedilmemiş yiyeceklerin birikmesine sebep olur
11. Spor yaptıktan sonra elden geldiği kadar az su iç
 İçki içmekten uzak durmaya çalış
12. İçkilerini fazla karışık yapma
 Karışımı fazla olan içkiler; vücudunun hararetini artırır
13. Sarhoş olmaktan da uzak dur
 Sarhoş olmak, ahmak insanların işidir
14. Nefsini kötü heveslerinden koru
 Darusselam (huzurlu hayat)'da ebedî cenneti kazanırsın.

Yukarıda verdiğimiz mukattasından da anlaşıldığı gibi İbn Raķıķa, sağlıklı yaşam ile ilgili şiiirlerinde, dengeli bir şekilde beslenmenin ehemmiyeti üzerinde önemle durmuştur.

Bu bağlamda, çok yemek yemenin, yemek üstüne yemek yemenin ve çok cinsî münasebette bulunmanın, insan sağlığı açısından zararlı olduğunu ve çeşitli hastalıklara yol açacağını söylemiştir. Yemekten hemen sonra su içmemeyi önermiş, yatmak üzere iken ve açken az su içmeyi tavsiye etmiştir. Çok açken biraz atıştırma yaptıktan sonra, su içmenin sağlık açısından daha doğru olduğunu söylemiştir. Yiyeceklerin iyi bir şekilde hazmedilmesinin sağlık açısından önemine de dikkat çekmiştir. Her yılda müşhil ilaçlarla bağırsakları temizlemenin, yararlı olduğunu ifade etmiştir. Kan damarını kesmenin tehlikeli olduğunu ancak kronik hastalığa sahip olan hastaya ıslak hacamat yapılmasının daha uygun olduğunu söylemiştir. Sağlıklı bir yaşam için hareketli hayatın önemine de dikkat çekmiştir. Bu bağlamda, yemekten hemen sonra fazla hareket yapmamayı tavsiye etmiş, hareketlerin veya spor yapmanın yemeklerin hazmedilmesinden sonra yapılması gerektiğini söylemiştir. Zira yemeklerin hazmedilmesinden önce hareket yapılması halinde, yemek enzimlerinin ve artıklarının çıkış yollarına sızarak, burada birikeceğini ve çıkış yollarını kapatacağını ifade etmiştir. Uzun süre hareketsiz kalmanın zararlı olduğunu ve bu durumun hazmedilmemiş yemeklerin birikmesine sebep olduğunu beyan etmiştir. Spor yaptıktan sonra az su içmenin daha iyi olduğuna dikkat çekmiştir. İçki içmekten uzak durmayı tavsiye etmiş, karışık içkilerin insan vücudundaki harareti yükselttiğini söylemiştir. En önemlisi sarhoş olmanın aptallık olduğunu vurgulamıştır. Mukattasının son bölümünde sağlıklı bir şekilde yaşamak isteyene, nefsinin heveslerine uymamasını öğütlemiştir. Zira nefsin istek ve hevesleri bitmez, insanı takatının kaldıramayacağı fiilleri işlemeye tahrik eder. Bu kasidesinden başka kaynaklarda mevcut iki beytinde ise gıdanın insan vücudunun çalışması için asıl unsur olduğunu söylemiştir. Ancak fazla gıdanın insan sağlığına zarar verdiğine de dikkat çekmiştir.

4. Tabiplik mesleği ile ilgili şiirleri ve bu konudaki görüşleri

İbn Raḳīka aşağıdaki mukattalarında tabiplik mesleğinin temel esaslarını tarif etmiş, imkanlar el verdiği takdirde hastalığın tedavi ile bertaraf edilebileceğini söylemiştir. Bunun yanında, acemice ve yanlış bir şekilde yapılan tedavinin olumsuz sonuçlarını, bir tabibin toplum içinde nasıl görünmesi gerektiğini özet bir şekilde vermeye çalışmıştır. Biz bu alandaki birkaç mukattasını verdikten sonra bu konudaki görüşlerini değerlendirmeye çalışacağız.

مَبَادِي أِبْدَانِنَا وَالْأَصُول	عَرَضُ الطَّبِيبِ يَا أَخَا الأُذْبِ عَرَفَانُ
فِيهَا وَمَا لَهَا مِنْ دَلِيل	قِيلَ حَالَاتُهَا وَمَا تُوجِبُ الحَالَاتُ
مَنْ أَوَّكَى ذَلِكَ بِالتَّغْيِيل	لِتَدْوَمَ الأَبْدَانُ مَوْجُودَةَ المَصِحَّةِ
وَذَا بِالْإفْرَاعِ وَالتَّبْذِيرِ	وَتُزَالُ الأَمْرَاضُ إِنْ أُمِّغْنَ الحَالَ

1. Ey sevgili kardeşim! Tıp ilminin amacı, bedenlerimizin esaslarını ve çalışma usullerini bilmektir
2. Deniliyor ki tıp; bedenlerin halleri ve bu hallerin bedenlerde ortaya

çıkardıkları durumlar ve bu durumların belirtileridir

3. *Bedenlerin sıhhatli bir şekilde devam etmeleri için onlardaki arızaları tadil etmektir*

4. *Şartlar imkan verdiyse hastalıklar bertaraf edilebilir O da ifrağ ve tebdil ile mümkün olur*

فَكَمْ تَقْتُلُ الْمَرَضَى الْمَسَاكِينَ بِالْجَهْلِ	أَيَا فِعَالٍ خَلَّ النَّطُّ بُبِّ وَأَتْنُدُ
قَلِيمَ لَأَكْلَاكَ اللَّهُ تَعَجَّلَ بِالْخَلِّ	فَتَرْكِيْبُ أَجْسَامِ الْأَنْعَامِ مُوَجَّلُ
عَلَى رَجْعِ أَزْوَاجِ الْأَنْعَامِ إِلَى الْأَصْلِ	كَأَنَّكَ يَا هَذَا خُلِقْتَ مُوَكَّلًا
وَذَلِكَ فِي الْأَخْيَانِ يَحْدُثُ فِي فَصْلِ	بَهْرَتِ الْوَبَا إِذْ قَتَلَكَ النَّاسُ دَائِمًا
إِذَا غَدَّتْهُ قَبْلُ التَّعَرُّضِ لِلْفِعْلِ	كَفَى الْوَسْبِ الْمَسَاكِينَ شَخْصُكَ قَاتِلًا

1. *Ey hata işleyen kişi! Doktorculuk yapmayı bırak ve dikkatli ol Bilgisizliğine nice masum hastayı öldürüyorsun*
2. *İnsanların vücut yapıları, belli bir zamana göre terkip edilmiştir Allah seni kahretsin. Neden onların çözümünde acele ediyorsun*
3. *İnsanların ruhlarını aslına döndürmek için sanki ehil ve yetkili bir şekilde yaratılmış biri gibisin*
4. *Veba hastalığı, bazı zamanlarda ve bir mevsimde gelirken, sen insanları zamansız öldürerek bu hastalığı da şaşırttın*
5. *Katil olarak gariban insanları öldürmekten vazgeç Hatalarını çok tekrar edersen (daha da çok katil olursun)*

شِفَاءٌ مِنَ الدَّاءِ الَّذِي جَسَمَهُ خَلًّا	إِذَا مَا اشْتَتَهَى ذُو عَالِيَةٍ مَا بِهِ
وَشَيْكًا عَقْدَةَ الدَّاءِ قَدْ خَلًّا	فَلَا تَمْنَعُهُ مَا اشْتَتَاهُ قَرِيْبًا
مِنَ السَّعْدِ أَنْ لَقِيَ صَادِقُ الْعُقُلَا	وَكَانَ كَمَا قَدْ قِيلَ فِي مَثَلِ مَا جَرَى

1. *Bir hasta, vücutuna isabet etmiş bir hastalığın tedavisine yarayacak bir ilacı almak isterse sevdiği bu ilacı almasına engel olma*
2. *Bakarsın ki hastalığın düğümü bununla çözülür Cârî olan bir atasözünde denildiği gibi “Şans icabı yararlı olabilir”*

بِالطَّبِّ بَعِ يُغْدَمُ رَوْنَقًا وَجَمَالًا	قَالُوا خَلِيْقُ بِالطَّبِّ بِيْبِ بَأْنُ يُرَى
يُوْذَى السَّمْرِ بِيضَ وَ يُفْزَعُ الْأَطْفَالَ	صَدَقُوا وَ لَكِن لَّا إِلَى خَدِّبِهِ

1. *“Doktor, mesleği gereği güzel ve zarif bir şekilde görünmez” diyorlar*
2. *Doğru demişlerdir. Ancak hastaya zarar verecek, çocukları ürkütecek şekilde de olmamalıdır*

İbn Raķıķa yukarıdaki ilk mukattasında, doktorluk mesleğinin temel esaslarını tarif etmeye çalışmıştır. Ona göre, doktorluk mesleğinin temel esası, insan vücudunun unsurlarını, bu unsurların çalışma usullerini, bunlarda meydana gelmiş değişiklikleri ve değişikliklerin belirtilerini bilmek ve imkanlar dahilinde insan vücudunda meydana gelmiş arızaları düzeltmektir. İkinci kıtasında, acemi ve bilgisiz tabibin tehlikesine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda, yanlış tedavi eden doktorun insanlara zulüm yaptığını, bilgisizce yapılan tedavinin veba hastalığından daha tehlikeli olduğunu ve insanların zamansız ölmesine sebep olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, veba hastalığı senenin belirli bir zamanında gelir ve geçer. Acemi doktor ise insanları zamansız ve sürekli bir şekilde öldürerek vebadan daha tehlikeli olmaktadır. Bu sözleri ile ehil olmadığı halde insanları tedavi eden sözde tabiplere ikazda bulunmuş ve tabiplik mesleğinin hassasiyetine işaret etmek istemiştir. Üçüncü kıtasında ise bir hasta kendisine şifa vereceğine inandığı ilacı almak istediği zaman, menedilmemesi gerektiğini, bu ilacın şans eseri yararlı olabileceğini ifade etmiştir. Diğer kıtasında ise mesleği gereği doktorun, güzel ve zarif görünmediğini ancak hastayı ve özellikle de çocukları korkutacak kadar kötü bir şekilde görünmesinin doğru olmadığını beyan etmiştir. Dolayısıyla tabip olan kişinin dış görüşüne de dikkat etmesi gerektiğini ve dış görünüşü ile de hastalarını korkutmamasını tavsiye etmiştir.

5. Zühd şiirleri ve zühd anlayışı

İbn Raķıķa zühd konulu şiirlerinde, zühd hayatının temel ilke ve prensiplerini anlatmaya çalışmıştır. Bu bağlamda, başta nefis tezkiyesi üzerinde önemle durmuş, Allah'ı çokça zikretmeyi ve O'nu yüceltmeyi tavsiye etmiştir. Dünya hayatının sıkıcı ancak geçici bir hayat olduğunu söyleyerek, bu hayata bağlanıp gönül verenleri uyarmıştır. İnsanlara ebedî ve huzur dolu ahiret hayatını kazanmak için doğru yolda gitmeyi ve iyi ameller işlemeyi öğütlemiştir. Aşağıda zühd anlayışına işık tutuacak bir kasidesinin bir kısmını ve bir mukattasını verip zühd hayatı ile ilgili anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

و مُكْمَلِي جُودًا بِهِ وَمُقَوِّمِي
عُمُرِي عَلَى خَطِّ إِلَيْكَ مُقَوِّمِ
وَأَجَلِ الصِّدَا عَنِ نَفْسِ عَبْدِكَ وَارْحَمِ
حُلُلَ الْمَهَابَةِ فِي الْمَحَلِّ الْأَكْرَمِ
فِي مَنْزِلِ بَادِي السَّمَاةِ مُنْظَلِمِ
تَكُنْ دَارَ الْغُرُورِ لَهُ مَحَلَّ يَسْتَأْمِ
بِعُزَى الْهُدَى وَغُرَى الْمَوَانِعِ فَاغْصِمِ
نَسِيَانَهَا نَسِيَانُ رَبِّكَ فَاغْلَمِي
لِتَبْؤَى جَنَاتَهُ وَتُنْعَمِي
مُنْجِ وَعَنْ لَقَمِ الضَّلَالَةِ أَحْجَمِي

يَا مُبْسِي بِالنُّطْقِ ثَوْبَ كَرَامَةٍ
حُنْذِي إِذَا أَجَلِي تَنَاوَى وَانْقَضَى
وَأَكْشِفْ بِأَطْفَاكَ يَا إِلَهِي غُمَّتِي
فَعَسَائِي مِنْ بَعْدِ الْمَهَابَةِ الْكُتَيْبِي
وَأَبُوءُ بِالْفِرْتُوسِ بَعْدَ إِقَامَتِي
فَقَدْ إِجْتَوَيْتُ ثَوَائِي فِيهِ وَمَنْ
يَا نَفْسَ جِدِّي وَادَّابِي وَتَمَسَّكِي
لَا تُهْمَلِي يَا نَفْسُ ذَاتَكَ إِنْ فِي
وَعَاذُكَ بِالسُّفْكِيرِ فِي آلِيهِ
وَتَيَمَّمِي نَهْجَ الْهُدَايَةِ إِنَّهُ

و لا تُزْطِئِي الدُّنْيَا الدُّنْيَةَ مَوْطِنًا
و تُعَايِنِي مَا لَا رَأَتْ عَيْنٌ وَلَا
و تُشَاهِدِي مَا لَيْسَ يُدْرِكُ كُنْهَهُ
و تُجَاوِرِي الْأَبْرَارَ فِي مُسْتَوْطِنٍ
تُعَلِّي عَلَي رُتَبِ السُّوَارِي الْأَنْجُمِ
أَذُنٌ وَعَنْتَ فَبَالِيهِ جِدِّي تَعْنَمِي
بِالْفِكْرِ أَوْ بِتَوْهُمِ الْمُتَوَقِّمِ
لَا دَائِرَ لَهَا وَلَا مُنْتَهَى لَهَا

1. Konuşma kabiliyeti ile bana keramet elbisesi giydiren,
bununla beni kamil insan yapan ve bana güç veren Allah 'ım!
2. Ömrüm bittiğinde ve ecelim geldiğinde,
beni sana götürecek doğru yola götür
3. Lütfun ile benim sıkıntılarımı gider
Nefsimin üzerindeki pası yok et ve bana merhamet eyle
4. Belki bu sıkıntılı hayattan sonra,
kerim olan mekanda iyiliklerin elbisesini giyebilirim
5. Bu karanlık, kasvetli ve kötü menzilden sonra,
belki de el-Firdevs cennetine nail olabilirim
6. Artık bu menzildeki ikametimden bıktım
Kibir dolu bu mekanda olan insan, tabi ki bu mekandan bıkar
7. Ey nefsim! Çabala ve ısrarlı bir şekilde çalış
Hidâyet yoluna sımsıkı sarıl. Başka yolları bırak
8. Ey nefsim! Zatını unutma! Bil ki zatı unutmak,
Allah 'ı unutmak demektir
9. Allah 'ın sana bahşettiği nimetlerini düşün ki
O 'nun cennetini kazabilesin ve mutlu olabilesin
10. Ey nefsim! Hidâyet yolu rehberin olsun. Zira bu yol insanı kurtuluşa götüren yoldur
Delâlet yoluna sapmaktan kendini koru
11. Bu kötü dünyayı mesken edinmeye razı olma
Yıldızlar rütbe itibarıyla gezegenlerden daha üstündür
12. Gözün göremediğini göreceksin, kulağın işitemediğini duyacaksın
O 'na ulaşmak için çaba göster ki ganimeti elde edebilesin
13. Akılla ya da zannedenin zannı ile
aşlı ve hakikatı idrak edilemeyecek özü (Allah) göreceksin
14. Değişmeyen ve yıkılmayan bir vatanda,
erdemli insanlara komşu olursun

أَرَكَ عَنِ الْمَخَلِّ الرَّخْبِ سَاهِي
فَكَمْ بِالسَّيْحَانِ وَيُخَاكَ أَنْتَ زَاهٍ
و تَمْنَعُ مَنْ بِهِ يُغْرِيكَ وَدَا
أَلَمْ تَعْلَمْ بِأَنَّكَ كُلَّ يَوْمٍ
تَحِلُّ قُفُوكَ جُزْءًا بَعْدَ جُزْءٍ
وَعَنْهُ بِمُضْمَرٍ جَلِّ الْأَصْلِ لَاهِي
و كَمْ بِالطَّبِيقِ الْوَاهِي ثَبَاهِي
و تَتَشَبَّهُمُ الزَّوْجِرَ وَالنَّوَاهِي
بِهِ تَفْجَاكَ أَصْنَافُ الدَّوَاهِي
و تَفْنِي أَنْتَ وَالِدُنِيَا كَمَا هِيَا

عَدُوِّ بَيْنَ الشُّخْنَاءِ دَاهِي
وَعَيْشُكَ فِيهِ عَيْشٌ غَيْرَ زَاهِي
وَحَسْبُكَ أَخَى النُّهَى بِالشُّتَيْبِ نَاهِي
مَقَامُكَ لَيْسَ فِيهِ تَنَاهِي
وَكَمْ هَذَا الْجُنُوحِ إِلَى الْمَلَاهِي
أَخَامَالٍ وَبَيْتٌ غَرِيضٌ جَاه
بَعِيدٌ تَرَائِيهِ وَالْأَيْدِ وَاهِي
صَغِيرٌ عِنْدَ غُفْرَانِ الْإِلَه

وَتَحْسُبُهَا صَدِيقًا وَهِيَ أَرْدَى
هُمُومُكَ فِيهِ لَا تَنُفِّكَ تَثْرَى
أَيْكَ فِيكَ زَجْرُ الشُّتَيْبِ زَجْرًا
فَعُدْ عَنْهُ إِلَى رَحْبِ فَسِيحِ
فَحَتَامُ التَّنْغِافِلِ وَالتَّنْعَامِي
فَلَا تَغْتَبِرْ إِنْ أَصْبَحْتَ قَيْه
فَكَمْ مِنْ أَيْدٍ أَضْحَى فَلَمْ تَسَى
فَتَيْبٌ فَجَمِيعٌ مَا تَأْتِيهِ بِأَقَى

1. Ferah ve huzur dolu mekanı düşünmeden,
içten içe çürüyen bu mekanla meşgul olduğunu görüyorum
2. Sana yazıklar olsun! Bu hapis gibi dünya hayatı ile böbürleniyorsun
Bu sıkıntı verici darlıkla iftihar ediyorsun
3. Seni buna özendiren şeylere gönül veriyorsun
Bütün yasaklara ve ikazlara karşı yiğitlik taslamaya çalışıyorsun
4. Her gün büyük musibetlerle karşı karşıya olduğunu bilmiyor musun?
5. Bu musibetler senin gücünü parça parça yok edecektir
Sen yok olacaksın ancak hayat devam edecektir
6. Sen dünya hayatının dost olduğunu zannediyorsun
Oysa dünya hayatı, gözle görünen en kahredici düşmandır
7. Bu hayatta dertlerin peş peşe üstüne gelecektir
Bu fânî dünyadaki hayatın güzel bir hayat değildir
8. Usulanman için ağaran saçlarının ikazları, sana yetmiyor mu?
Oysa kır saçlar uyarıcıdır ve akıllı olmanın delilidir
9. Ferah bir yere gidebilmek için bu gururunu bırak
O yerdeki hayatın, bitmez bir hayat olacaktır
10. Bu kadar gaflet, bu kadar körlük yetmez mi?
Bunca avunmak ne zamana kadar sürecektir
11. Bu dünyada çok mal sahibi olmak, seni aldatmasın
Prestij ve makam sahibi olmak, seni avutmasın
12. Nice kuvvetli ve zengin kişi servetinden olmuş ve elleri bomboş kalmıştır
13. Tövbe et ki bütün yaptıkların ve günahların
Allah'ın mağfireti nezdinde küçücük olacaktır

İbn Raķıķa yukarıda bazı beyitlerini verdiğimiz ilk kasidesinde, kendisine konuşma kabiliyeti veren ve bu kabiliyeti ile kendisine güç veren Allah'a münacatta bulunarak, bu sıkıcı dünya hayatından bıktığını, aceli geldiğinde kendisini doğru mekana götürmesini istemiştir. Daha sonra kendi nefesine hitap ederek, hidâyet yolunda gitmesini, nefesine sürekli zatını düşünmesini telkin etmiştir. Zatını düşünmenin Allah'ı düşünmek olduğunu söylemiştir. Nefsine Allah'ın kendisine bahşetmiş olduğu nimetleri düşünmesini, hidâyet yoluna sarılması halinde,

kurtuluşa ereceğini ve cennete gireceğini söylemiştir. Cennete girdiği takdirde büyük nimetlere kavuşacağını ifade etmiştir. Cennet hayatında, gözün görmediği şeyleri göreceğini, kulağın duymadığı şeyleri duyacağını, akılla idrak edilmeyen, hayal gücü ile tahmin edilemeyen tek olan Allah'ı göreceğini müjdelemiştir. Allah'ın çiftli ve çoklu unsurlardan münezze, kudsî ve tek unsur olduğunu söylemiştir. Ebedî ve zâil olmayacak cennet hayatında, Allah'ın sadık, temiz ve erdemli kullarına komşu olacağı bir mekanı yurt edineceğini vadetmiştir. Kasidesinin son bölümünde mağrur insana hitap ederek, gençlik alışkanlıklarından vazgeçmesini, ağaran saçlarından ders çıkarmasını istemiştir. Ona göre, ağaran saçlar bir hastalıktan dolayı ortaya çıkmamıştır. Ağaran saçların olgunluğun, tecrübe sahibi olmanın ve akli kamil olmanın alametleri olduğuna işaret ederek, bundan ibret alınmasını istemiştir. Bu kasidesinde gençlik döneminin tehlikelerine de dikkat çekmek istemiştir. Gençlik çağının şeytanlarının çok olduğunu söyleyerek, bu dönemin tehlikelerine işaret etmek istemiştir. Allah yolunda giden gencin, en iyi genç olduğunu söylemiştir. Hevesli yolları gördüğü halde hak yolunda giden gencin, ebedî saadeti kazanacağını müjdelemiştir. Kasidesinin son bölümünde Allah'ı zikretmekle nefislerin huzur bulacağını, Allah'ı yücelten insanın ebedî hayatı kazanacağını söylemiştir.

Yukarıda verdiğimiz mukattasında ise asıl olan ebedî hayatı düşünmeden, dünya meşgalesine dalmış ve sınıksız bir şekilde bu fânî dünya hayatına bağlanmış olan insanoğluna hitap etmek istemiştir. Dünya hayatının sıkıcı ve yorucu olmasına rağmen, insanoğlunun bu hayata olan tutkusuna ve bu geçici hayatla böbürlenmesine şaşırıldığını ifade etmiştir. Bu fânî dünyada insanın her an büyük musibetlerle karşı karşıya olduğunu ve bu musibetlerin onun hayatını peyderpey yok etmekte olduğunu anlatmak istemiştir. İnsanoğluna hayatının biteceğini, hayatın ise onsuz devam edeceğini hatırlatarak, bu dünya tutkusundan vazgeçip, ahiret hayatına hazırlık yapmaya davet etmiştir. Ona göre, hayat (zaman) insanoğlunun bilinen en büyük düşmanıdır. Ağaran saçların insanın olgunluk ve marifet devresine işaret etmesine rağmen, insanın bundan ders almadığına ve uslanmadığına hayret ettiğini ifade etmiştir. Bu sebeple insanoğluna seslenerek, çok mala, toplumdaki prestijine aldanmamasını tavsiye etmiştir. Birçok mala sahip ve güçlü insanın servetinden olduğunu ve ellerinin bomboş kaldığını hatırlatarak, insanları bundan ibret almaya ve tövbe etmeye çağırmıştır. Tövbe eden insan için Allah'ın mağfiretinin bol olduğunu müjdelemiştir.

6. Hikmet/ Nasihat içerikli şiirleri

İbn Raķika mesleği gereği hem hükümdarlarla hem de sıradan insanlarla ilişkiler kurmuş ve hayatın içinde olmuş bir kişidir. Bu sebeple insanları tanıma imkanı bulmuş ve tecrübe kazanmıştır. Bu yaşamı süresince, hayat tecrübesinden kazandığı fikir ve düşüncelerini, kısa kıtalarla nasihatler şeklinde insanlara anlatmaya çalışmıştır. Hikem türü şiirlerinde, ilmin insan hayatındaki değerini, âdâb-ı muaşeretini, insanlar arası ilişkileri ve hayatın acımasız gerçeklerini ifade etmeye çalışmıştır. Biz bu alandaki bazı mukattalarını verdikten sonra onun nasihatlerini yorumlamaya çalışacağız.

وَأَجْرُ نَفْسِي طَائِعًا لَا تَطْبُعَا
وَلَسْتُ كَمَنْ إِنْ ضَاقَ ذَرْعًا تَضَرَّعَا
تَأَخَّرْتُ بَاعًا إِنْ دَنَا الْقَوْمُ إصْبَعَا
تَعَرَّضْتُ لِلْإِعْرَاضِ عَنْهَا
تَرَفُّعَا

فَمِنْ غَيْرِهِ أَجْوُ وَأُخْشَى وَأَجْرَعَا
وَلَا الْحَوْلُ يُدْبِيهِ إِذْ مَا تَجَبَّرَعَا
وَكُنْ شَامِخًا بِالْأَنْسِفِ إِنْ كُنْتَ مَدْقَعَا
مِنَ الْعَالَمِ لَا مَالٌ حَوَاهُ وَجَمَعَا
فَكُنْ عَالِمًا فِي النَّاسِ أَوْ مُتَعَلِّمًا
وَلَا تَكُنْ لِإِلْقَامِ مَا اسْتَطَعْتَ رَابِعَا

وَأَيُّ امْرُؤٍ بِالطَّبْعِ الْغِيِّ مَطَامِعِي
وَعُنْدِي غِنَى نَفْسٍ وَفَضْلُ قِنَاعَةٍ
وَإِنْ مَدَّنْتُ حَوَ الرِّادِ قَوْمُ الْكُفِّهِمْ
وَمُذْكَائِكَ الدُّنْيَا لَدَيْ دَبْيِيئَةٍ

وَذَلِكَ لِعِلْمِي إِنَّ مَا لِلَّهِ رَازِقُ
فَلَا الضَّعْفُ يُقْصِي الرِّزْقَ إِنْ كَانَ دَنَا
فَلَا تُبْطِرَنَّ إِنْ نَلْتِ مِنْ دَهْرِكَ الْغِنَى
فَقَنْدِرُ الْفَقْرِ مَا حَازَهُ وَأَفَادَهُ
وَإِنْ فَاتَكَ الْقِسْمَانِ اصْنَعْ لِتَشْمَعَا
فَتَنْزُرَا عَنْ وَرْدِ النَّجَاةِ وَتُدْقَعَا

1. Ben kendi arzomla hırslarımı bir kenara atmışım
İsteyerek nefsimin heveslerime gem vurmuşum
2. Darlığa düştüğü zaman zelil olan kişiler gibi değilim
Gönül zenginiyim, kanaatkar olmanın faziletine sahibim
3. İnsanlar yemeğe ellerini uzatıp, parmaklarıyla o yemeğe yeltendiklerinde,
ben bir kulaç onların gerisinde dururum
4. Dünyayı hakir gördüğüm günden beri,
başım dik bir şekilde, hayatın zorluklarına karşı koydum
5. Zira rızkı verenin Allah olduğunu biliyorum
Allah'tan başkasına mı ümit bağlar, Allah'tan başka kimseden mi korkar;
Allah'tan başkasına mı yalvarırım
6. Zayıf olmak, gelmekte olan rızkı uzaklaştırmaz
Rızık gelmediyse, çok çaba da onu yakınlaştırmaz
7. Zaman sana zenginliği verdiyse, şükretmeyi unutup kibirlenme
Eğer fakir olduysan da başın dik olsun
8. Delikanlı kişinin kıymeti, öğrendiği ve elde ettiği ilmi ile ölçülür
Topladığı ve biriktirdiği malı ile değil
9. İnsanlar arasında ya alim ol ya da öğrenen kişi ol
Eğer her ikisini kaçırdıysan, bilgili kişileri dinleyen biri ol
10. Elinden geldiğince bunların dördüncüsü olma
Yoksa hayat bağından kopar; itilir ve kakılırsın

وَتَهَانِي عَنْ نَهْجِ النَّهْيِ عَدَمِي
أَعْطَى الْمُتَهَيِّمُ مِنْ مَالٍ وَمِنْ نَعْمٍ
وَالْمَالُ إِنْ أَمَّنَ الْإِنْفَاقَ لَمْ يَدُمُ
وَالْعِلْمُ يَخْرُسُ أَهْلِيهِ مِنَ النَّقْمِ

مَا ضَرَّ خُلُقِي إِفْلَاسِي وَلَا شَيْمِي
وَكَيفْتُ وَالْعِلْمُ حَطِّي وَهُوَ أَنْفَسُ مَا
الْعِلْمُ بِالْفِعْلِ يَزْكُو دَائِمًا أَبَدًا
فَالْمَالُ صَاحِبُهُ الْأَيَّامُ يَخْرُسُهُ

1. Fakirliğim ahlakıma ve şahsiyetime zarar vermedi
Yoksulluğum hak yolda yürümemi engellemedi
2. Yoksulluğum bana nasıl zarar versin ki!
- Benim dünyadaki kismetim, Allah'ın kuluna verdiği en nefes şey olan ilimdir
3. İlim işlendiği sürece artar ve gelişir
Mal ise nafakayı sağlamaya devam etse bile ilelebet daim olmaz
4. Malın sahibi zamandır. Zaman malı korur ancak mal sahibini koruyamaz
İlim ise sahibini insanların nefret ve kininden korur

لَمَّا رَأَيْتُ ذَوِي الْقَضَائِلِ وَالْحِجَا
الزَّمْتُ نَفْسِي الْيَأْسَى عَمَّا أَنْ لِي
لَزَمْتُ بِيُتِي وَأَتَّخَذْتُ مُسَامِرِي
لِي مِنْهُ آتِي جُنُتُهُ مُتَمَصِّقًا
لَا يُنْفِقُونَ وَكُلُّ قَدَمٍ يُنْفِقُ
رَبَّائِي جَوْدُ بِمَا أَرُومُ وَ يُزْزِقُ
سِيفُ رَأْيَانِ أَوَاعِ الْقَضَائِلِ يُنْطِقُ
عَمَّا حَوَى رُوضُ نُضِيرٍ مُونِقُ

1. Faziletli ve akül sahibi insanların az konuştuklarını (bilgilerini satmadıklarını),
her ahmak kişinin bilgi tasladığını görünce
2. İnsanlardan ümidimi kestiysem de
İstediklerimi veren bir Allah'ımın var olduğunu biliyorum
3. Evime kapanıp, çeşitli bilgileri ve faziletleri
bana anlatan kitabı dost edindim
4. Her ne kadar içinde sakladıklarını bilmeden, onun yanına geldiysem de
Kitap, parlak, göz kamaştırıcı bir bahçe gibidir

أَزَى كُلِّ ذِي ظُلْمٍ إِذَا كَانَ عَاجِزًا
وَمَنْ نَالَ مِنْ دُنْيَاهُ مَا كَانَ زَائِدًا
وَكُلُّ إِمْرٍ يُلْفِيهِ لِشَرِّ مُؤَثِّرًا
يَعِيفُ وَ يُبْذِي ظُلْمَهُ جِينِ يَفْقُدُ
عَلَى قَدْرِهِ أَخْلَافُهُ تَأْتِي نَكْرُ
فَلَا بُدَّ أَنْ يَلْقَى الَّذِي كَانَ يُوْثِرُ

1. Aciz durumda iken her zalimin affedici olduğunu
fakat kudretli olduğu zaman zulmünü ortaya koyduğunu gördüm
2. Kudretinden ziyade güç elde eden kişinin
ahlakı bozulur ve yoldan çıkar
3. Her insan biraz şerre meyillidir
Ancak haktan gelen birisiyle karşılaşması da kaçınılmazdır

لَا تُكُنْ نَاطِرًا إِلَى قَضَائِلِ الْقَوْلِ
وَأَخْذِ الْقَوْلِ جِينِ تَأْقِيهِ مَعْقُولًا
فَنَبَاحِ الْكَلَابِ مَعَ خَسَّةٍ فِيهَا
وَلِذَلِكَ الْأَضَارُ مَعْدِنَةُ الْأَرْضِ
بَلْ أَنْظِرِ إِلَيْهِ مَاذَا يَقُولُ
وَأَلْوَ قَالَهُ غَيْبِي جَهْلًا
عَلَى مَنَازِلِ الْكَرِيمِ دَلِيلًا
وَأَكْبَأَهُ الْخَطِيرُ الْجَلِيلًا

1. Sözü söyleyen kişiye bakma
Bilakis söylemiş olduğu sözüne bak
2. Söylenen sözü makul bulursan, onu dinle
Bunu söyleyen cahil bir ahmak olsa bile
3. Köpekler bütün cimriliklerine rağmen,
kerim insanların evinin önünde havlamaları, buna delildir
4. Altın da öyledir. Madeni topraktır
Ancak en değerli ve en kıymetli madendir

كُنْ مُجْمَلًا فِيمَا تَقُولُ وَلَا تَقُلْ قَوْلًا يَهْجُوهُ بَذَا وَقَسَادًا
فَجَمَاعَةُ الْحُكَمَاءِ قَبْلَكَ دَابُّهُمْ كَانَ الْجَمِيلُ مِنَ الْمَقَالِ قَسَادًا

1. Söz söylediğin zaman, sözün öz ve kısa olsun
Anlaşılmaz ve ayıptı sözler söyleme
2. Senden önceki ârif insanlar, güzel sözler söylemeye çalışmışlardır
Güzel sözleri ile toplumun efendileri olmuşlardır

وَمَا صَاحِبُ السُّلْطَانِ إِلَّا كَرَاحِيْبٍ بِأَجْزَةِ بَحْرِ قَهُو يَسْتَشْعُرُ الْعَرَقُ
فَإِنْ عَادَ مِنْهُ سَالِمَ الْجِسْمِ نَاجِيًا فَمَا نَفْسُهُ فِيهِ يُفَارِقُهَا الْفَرَقُ

1. Sultana dost olan kişi, denizin dalgasına binmiş yolcu gibidir
Sürekli boğulma korkusu içindedir
2. Dalgalardan kurtulur ve sağ salim evine dönse bile
nefsi sürekli korku ve endişe içindedir

تَوَقُّ صُخْبَةَ أُنْبَاءِ الزَّمَانِ وَلَا تَأْمَنْ إِلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ وَلَا تَثِقُ
فَإِسْ يَسْأَلُ مِنْهُمْ مَنْ تُصَاحِبُهُ طُبْعًا مِنَ الْمَكْرُورِ وَالْتِمُوبِهِ وَالْمَلُوقِ

1. Bu zamanın insanlarıyla dost olmaktan sakın
Bunların hiç birisine güvenme ve hiç birisine bel bağlama
2. Dost olduğun kişilerin hiç birisi fitrat gereği
hıyanetten, ikiyüzlü olmaktan ve yalancı huydan salim değildir

إِذَا جَاهِلٌ نَاوَاكَ يَوْمًا بِمَخْفَلٍ فَلَا تَزُقْ عَنَّا الطَّرْفَ جَهْدَكَ نَحْوَهُ
فَإِنَّكَ سَأَلْتَهُ كُنْتِ عَالِيًا عَاقِبُهُ وَإِنْ جَارَيْتَهُ كُنْتِ كَفُوَهُ
فَكَمَّ جَاهِلٌ رَأَى التَّقَاضِي بِجَهْلِهِ رَأَيْتُ سَوَاءَ مَدْخَلِهِ وَهَجْوَهُ

1. Bir gün bir mecliste bir cahil seninle tartışmaya girdiyse,
kendini zorlayıp dediklerine kulak asma
2. Eğer onu ağırdan alırsan ona üstün gelirsin

Şayet onunla tartıştıysan, onun düzeyine inmiş olursun
3. Nice cahil kişi cehaletiyle alttan almayı amaçladıysa da
Onun iyi sözünün kötü sözü ile aynı olduğunu gördüm

إِنَّ الْعَدُوَّ وَإِنْ بَدَأَ كَاضْجَاكَا
وَهُوَ الزَّعَافُ لِمَنْ تَعَمَّدَ أَخْذَهُ
وَأَعْلَمَ بِأَنَّ الضِّدَّ سِمٌّ قُرْبَهُ
كَالشَّرِّ تَبْدُو غَضَّةَ أُرَاقِهِ
وَالْمُجْتَوَى الْبَشِغُ الْكَرِيهَ مَذَاقِهِ
وَالْبُغْدُ غَنُّهُ حَقِيقَةُ تَرْيَاقِهِ

1. Düşman sana güler yüz gösteriyorsa da
o Ebu Cehil karpuzu gibidir. Yapraklarının sevimsizliğinden bellidir
2. Şifa niyetiyle onu alan kişinin katilidir
Tiksinti veren ve tadı kötü olan şey gibidir
3. Bil ki ona yaklaşmak onun zehridir
Ondan uzak durmak ise zehrinin panzehridir

جَانِبٌ طِبَاعًا بِنِي الدُّنْيَا فَيُقْرَبُهُمْ
فَالنَّاسُ يَنْذُرُ فِيهِمْ مَنْ إِذَا عَرَضَ
وَلَا تَهْنُ إِذْ خَمَاكَ الدَّهْرُ جَهْدَكَ
وَأَطْوُ الْفَلَا طَالِبًا نَيْلَ الْغُلَى أَبَدًا
يُجْدِي الْمَكَارَةَ إِذْ صَنَأُوا وَإِنْ جَانُوا
عَرَاكَ مَنْ فِيهِ إِسْعَادٌ وَأَنْجَادٌ
فَالْأَخْرَازُ عِنْدَ إِجْرَافِ الدَّهْرِ أَنْجَادٌ
وَلَا يَسْهُو لَأَنَّكَ أَغْوَانُ وَأَنْجَادٌ

1. Kendi isteğinle bu zamanın insanlarından uzak durmaya çalış
İyi hallerinde de kötü hallerinde de insanlara yakın olmak sorunları beraberinde getirir
2. Kötü zamanlarda, bu zamanın insanlarından
dostluk ve merhamet gösteren kişi çok nadirdir
3. Zaman seni güçsüz hale getirmeye çalışırsa, gevşeklik gösterme
Asil insanlar kötü zamanda güçlü olurlar
4. Yücelikleri talep etmek üzere çöl yollarını aşmaya çalış
Uçurumlar ve geniş ovalar senin gözünü korkutmasın

لَا يَغُرُّكَ مِنْ زَمَانِكَ بِشْرُهُ
فَقُطِّبْ وَبِهِ طَبِيعٌ لَيْسَ تَطْبِيعًا
فَالْبَشْرُ مِنْهُ لَا مُحَالَهَ حَائِلٌ
وَالطَّبِيعُ بَقَاقٌ وَالنَّطْبِيعُ زَائِلٌ

1. Zamanının sana gülümsemesi seni aldatmasın
Zira zamanın gülümsemesi şüphesiz daim değerlidir
2. Zamanın suratsızlığı doğasındandır, yapmacık değildir
Doğal olan kalıcı, yapmacık olan ise deşikendir

İbn Raķıķa yukarıdaki mukattalarında ilmin ve bilginin değerini bizzat yaşamış biri olarak, insanın toplumdaki değerinin bilgi ve ilimle olacağını, malı ve serveti ile olmayacağını

söylemiştir. Ona göre, ilim kalıcı mal ise gelip geçicidir. Bilgi edinmenin yaşı olmadığını, kişinin her yaşta kendisini geliŐtirebileceęini söylemiştir. İnsan edepli ve Őahsiyetli ise fakirliğinin onu küçültmediğini ifade etmiştir. Dolayısıyla insanları mal ve servet kazanmaya değil, bilgi ve ilim elde etmeye teşvik etmiştir. Malının az olmasının ve yoksul olmasının ahlakına ve Őahsiyetine zarar vermediğini beyan ederken, dünyada nasibinin ilim olduğunu söylemek istemiştir. Hayatta en büyük servetinin bilgi ve ilim olmasıyla da övünmüŐtür. İbn Raķıķa'ya göre, mal biter ve tükenir, ilim ise bitmeyen kalıcı bir hazinedir. Mal bir süre devam etse de zamanla tükenir. Zira mal zamanla sınırlıdır. Yani malın belirli bir süresi vardır. İlim ise kişiyi insanların kin ve nefretinden korur ve kalıcıdır. İŐlendikçe ve paylaŐıldıkça daha da artar ve gelişir.

İbn Raķıķa insan ilişkilerini konu alan Şiirlerinde insanlara karşı temkinli davranmayı tavsiye etmiştir. Sultanlarla yakın ilişki içinde olmanın verdiği tecrübe ile sultanlara dost olan insanın, sürekli tehlikelerle karşı karşıya olduğunu ve her zaman endişe ve korku içinde yaşadığını söylemiştir. Dolayısıyla hâkim konumundaki kişilere yakın olmanın huzursuzluğa sebep olacağını iddia etmiştir. Güçsüz durumda olan zalim insanın affedici olduğunu ancak güçlü zamanında ise merhametsiz olduğunu ifade etmiştir. Hakketmediği güce sahip olan kimsenin, ahlakının bozulacağını ve kontrolsüz güç hale geleceğini söylemiştir. Ancak onun hakkından gelecek birisi ile karŐılaŐmasının da kaçınılmaz olduğunu ifade etmiştir. İbn Raķıķa âlim kişilerin bilgilerinin satmadıklarından, ortada cahil insanların bilgi satmaya çalıŐtıklarından Őikayet etmiştir. Bu sebepten kendi evine kapanıp, kitapları dost edinerek kendisini geliŐtirdięini ifade etmiştir. Kim tarafından söylenirse söylensin, doğru sözün makbul söz olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla kim tarafından söylenmiş olursa olsun doğru söze itibar gösterilmesini tavsiye etmiştir. İnsanlarla dostluk kurarken dikkat edilmesi gereken hususlara işaret ederek, insanın tabiatı gereği hain, ikiyüzlü ve yalancı olabileceğini iddia etmiştir. İnsanlarla çok içli dışlı olmanın sorunlar meydana getirdiğini, dolayısıyla insanlarla ilişki kurarken tedbirli olmayı öğütlemiştir. İnsanlar arasında dostluğuna güvenilen samimi olan az kişi olduğunu söylemiştir. Bu sebeple baskı ve zulüm görülen yerden göç etmeyi ve zorluklara göğüs germeyi tavsiye etmiştir. Zorluklara katlanmasını bilen kişinin asil insan olduğunu belirtmiştir.

Âdâb-ı muaŐeret ile ilgili hikmetli sözlerinde ise cahil kişi ile tartışmanın, insanı toplum içinde küçük düşüreceğini, onu muhatap almanın yanlış olduğunu, cahilin iyilik yapmak isterken bile kötülük yapabileceğini ifade etmiştir. Düşmanın güler yüz göstermesine aldanmamak gerektiğini, düşmanın güler yüz göstermeye çalışırken bile itici ve sevimsiz göründüğünü iddia etmiştir. Düşmandan uzak durmanın en doğru davranış olduğunu söylemiştir. KonuŐurken az ve öz konuŐmayı tavsiye etmiştir. Hekim insanların az ve öz konuŐtukları için toplumda saygınlık kazandıklarını söylemiştir.

Hayatın gerçekleri ile ilgili Şiirlerinde ise insanın hayattaki iyi gününe aldanmamasını tavsiye ederek, hayatın kötü gününün de olabileceğine işaret etmiştir. Zira hayatın doğası gereği suratsız (acımasız) olduğunu, iyi tarafının yapmacık ve geçici olduğunu ifade etmiştir. Bununla beraber kötü günün sonunda iyi günün de olabileceğini söyleyerek insanlara sabretmeyi telkin etmiştir.

Sonuç

İbn Raķıķa tabip, mekanik mühendis, düşünür ve şairdir. Sağlıklı yaşam, tıp mesleği, zühd hayatı ve hikmet ile ilgili düşüncelerini nazmetmiş olduğu şiirleriyle anlatmaya çalışmıştır.

Sağlıklı yaşam ile ilgili bir kasidesinde, sağlıklı yaşamın temel şartlarını özetlemiştir. Bu bağlamda çok yemek yemenin, yemek üstüne yemek yemenin ve çokça cinsî münasebette bulunmanın, çeşitli hastalıklara yol açacağını söylemiştir. Yemekten hemen sonra su içmemeyi, yatmak üzere iken ve açken az su içmeyi tavsiye etmiştir. Aç karna fazla su içmenin zararlı olduğunu, bu durumda biraz atıştırma yaptıktan sonra su içmenin daha doğru olduğunu söylemiştir. İnsanın yaşaması için gıdaların esas olduğunu ancak fazla gıdanın insan sağlığına zarar vereceğini ifade etmiştir. Sağlıklı hayatın devamı için yiyeceklerin iyi hazmedilmesinin önemine dikkat çekmiştir. Bağırsaklarda birikmiş toksinleri dışarı atmak için yılda bir kez müshil ilaçlarla bağırsakları temizlemenin faydalı olduğunu belirtmiştir. Sağlıklı bir şekilde yaşamak için hareketli hayatın önemi üzerinde durmuştur. Yemekten hemen sonra fazla hareket yapmaktan sakındırması, yemekleri hazmettikten sonra hareket yapmayı tavsiye etmiştir. İçki içmekten uzak durmayı tavsiye etmiş ve içki içmenin ahmaklık olduğunu söylemiştir. Sağlıklı yaşamın en önemli şartının nefsin heveslerine gem vurmak olduğunu belirtmiştir.

Tıp mesleği ile ilgili şiirlerinde tıp mesleğinin temel esaslarını tarif etmiştir. Ona göre, tıp mesleğinin temel esasları, insan vücudunun temel unsurlarını, bu unsurların çalışma usullerini bilmek ve bu unsurlarda meydana gelmiş olan arızaları düzeltmektir. Bilgisiz tabibin vebadan daha tehlikeli olduğunu ve insanları zamansız öldürdüğünü ifade etmiştir. Doktorun insanları ve özellikle de çocukları korkutacak şekilde görünmemesi gerektiğini söylemiştir. Dolayısıyla tabip olan kişiye giyim ve kuşamına dikkat etmesini tavsiye etmiştir.

Zühd hayatı ile ilgili şiirlerinde nefis tezkiyesi üzerinde önemle durmuştur. Dünya hayatının sıkıcı ve acılarla dolu olduğunu ancak geçici ve fânî bir hayat olduğunu söyleyerek, insanlara sabretmeyi telkin etmiştir. Huzur dolu ve kalıcı olan hayatın ahiret hayatı olduğunu söylemiştir. İnsanları huzur dolu ve ebedî olan ahiret hayatını kazanmaya teşvik etmiş ve bu yolda çaba göstermelerini istemiştir. Kendi nefisine hitap ederek doğru yolda gitmesini ve sürekli bir şekilde Allah'ı zikretmesini, Allah'ın vermiş olduğu nimetlere şükretmesini istemiştir. Bunları yaptığı takdirde cennete gireceğini, cennet hayatının ebedî olduğunu, cennette iyi insanlarla beraber yaşamının mutluluğunu yaşayacağını, en önemlisi şeriki ve benzeri olmayan Allah'ı göreceğini müjdelemiştir. Doğruluk üzerine yaşayan gencin iyi bir genç olduğunu, yaşlanan insanın da ibret alarak doğru yolda gitmesi gerektiğini öğütlemiştir. Bu dünya hayatına ehemmiyet veren insanlara, bu hayatın zorluk ve çilelerle dolu olduğunu, hayatın geçici bir hayat olduğunu da hatırlatarak, insanları tövbe edip iyi ameller işlemeye davet etmiştir. Mal ve servet biriktirmenin, toplumda prestij sahibi olmanın insana fayda vermediğini, bunların geçici şeyler olduğunu söyleyerek, insanları mütevazî ve sade bir hayat yaşamaya teşvik etmiştir. Tövbe edecek olan insanlara Allah'ın mağfiretinin bol olduğunu ifade etmiştir.

Hikem içerikli şiirlerinde insanları ilim ve bilgi öğrenmeye teşvik etmiştir. Ona göre,

toplumda insanı değerli yapan Şey ilim ve bilgidir, mal ve servet değildir. Malın ve servetin gelip geçi, ilimin ise kalıcı olduğunu söylemiştir. Eğitim devresini kaçıran kişilere âlim ve bilgili insanları dinleyerek, bilgi edinmelerini tavsiye etmiştir. Sultan ve hükümdarlara yakın olan insanların her zaman korku ve endişe içinde olduklarını söylemiştir. İnsanoğlunun tabiatı gereği yalancı, hain ve çıkarıcı olabileceğini söyleyerek, insanlara güvenmenin doğru olmadığını iddia etmiştir. Dolayısıyla insanlarla fazla içli dışlı olmanın netice itibariyle zarar doğuracağını söylemiştir. Düşmanın güler yüz göstermesine aldanmamak gerektiğini, düşmanın güler yüz göstermeye çalışırken bile samiyetsizliğinin belli olduğunu ifade etmiştir. Baskıya maruz kalan insanlara başka yerlere göç etmelerini tavsiye etmiş ve önlerine çıkabilecek engellere aldırış etmeden, haysiyetleri için yeni bir atılım yapmayı önermiştir. Dünya hayatının bir karar üzerinde olmadığını, sürekli devinim içinde olduğunu ve kötü günün sonunda iyi günün de geleceğini söylemiştir. Ona göre, zorluklara karşı direnebilen insan asil insandır. Cahil insanlarla tartışmanın insanı küçük düşüreceğini ifade etmiştir. Toplum içinde konuşurken az ve öz konuşmayı tavsiye etmiştir. Sözü söyleyenin değil, sözün bizzat kendisinin önemli olduğuna işaret ederek, her tür insandan doğru bilginin alınabileceğini söylemiştir.

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

Alptekin, Coşkun. "Artuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991, 3/415-418.

Demircan, Adnan. Şeybân (Beni Şeybân), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 39/37.

Hacı Hâlife, Katip Çelebi. *Keşfu 'z- zunûn 'an esmâi 'l-kutub ve 'l-funûn*. Thk. Muhammed Őerafutın Yaltkaya. 2 cilt. Beyrut: Dâr İhyâu 't-Turâşi 'l 'Arabî, 1360/1941.

Hâlid el- Halbûnî. *eş-şi 'ru 't-ta 'limi (bidâyatuhu, taşavvuruhu, simâtuhu)*. Mecelletu Cami 'ati Dimeşk, Şam: 2006/3-4/88-96.

İbn Ebî Uşaybi 'a, Ebü'l- 'Abbâs Muvaffaķuddin Ahmed b. el- Kâsım b. Hâlife. *'Uyûnu 'l-enbâ fi taşakâti 'l-aķbbâ*. Thk. Nizâr Rıķa. Beyrut: Dâr Mektebeti 'l-Hayât, t.y.

İbnü'l- 'İmâd, Ebü'l-Felâh ' Abdülhay b. Ahmed. *Őezzeratu 'z-zeheb fi aķbâri men zeheb*. Thk. Abdülkadir Arnavût-Muhammed el-Arnâvût. 10 Cilt. Dimeşk: Dâr İbn Keşir, 1406-1986.

İbnu'l-Fûtî, Ebü'l-Fağl Kemâluddin Abdurrezzâķ b. Ahmed eş-Şeybânî. *Mu 'cemu 'l-âdâb fi mu 'cemi 'l-alkâb*.

- Thk. Muhammed el-Kâzım. 6 Cilt. Tahran: Vizâratu's- Şağâfa ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1416.
- İbnü's- Şâbûnî, Ebû Hâmid Cemâluddîn Muhammed b. Ali el-Mahmûdî. *Tekmilatu 'l-ikmâli 'l-ikmâl fi 'l-ensâb ve 'l-esmâ ve 'l-alkâb*, Thk. Mustafa Cevvâd. Kahire: 'âlemu'l-Kutub,1406/1986.
- İslâm Şubhî el-Mâzinî. *Revâi 'u târihi 't-tib ve 'l-aṭṭibâi 'l-Muslimîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- İsmail Bâşa el-Bağdâdî. *İdâhu 'l-meknûn fi 'z-zeyl 'ale keşfi 'z-zunûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.
- İsmail Bâşa el-Bağdâdî, *Hediyetu 'l-'ârifîn esmâu 'l-muellifîn ve eṣâru 'l-muşannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Müessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 1951.
- Muhammed Abdurrahîm. *eṭ-Ṭib fi 'ş-ş-ri 'l-'Arabî*, Beyrut: Dâru'r-Râtib el-Câmi'îyye, 1419/1999.
- el-Murtaḍa ez-Zebîdî, *Tervihu 'l-kulûb fi zikri 'l-mulûki benî Eyyûb*. Thk. Şalâhuddîn el-Muneccid. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedid, 1983.
- Muhammed Mustafa Heddâra. *İtticâhâtü 'ş-ş-iri 'l-'Arabî fi 'l-karni 'ş-şânî 'l-hicrî*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963.
- Mutevallâ Abdüsettâr es-Seyyid. “Edebü'z-zühd fi 'l-'aşri'l- 'Abbâsi neş'etuhu ve te tatavvuruhu ve eşheru ricâlihi”. Doktora tezi. Mekke: Câmi'atu Ummul- Kura, 1972. <https://ebook.univeyes.com/114429/31.01.2022>.
- 'Umar Rıḍa Keḥhâle *Mu'cemu 'l-Muellifîn*. 4 cilt. Dimeşq: Muessesetu'r-Risâle, 1376/1957.
- Revvace, Aḥmed Râdî. “Şi'rü'z-Zühd fi 'l-'Aşri'l-Emevî”. Yüksek lisans tezi. Nablus: Câmi'atu'n-Necâh el-Vaṭaniyyeti, Kulliyetu'd-Dirâsati'l- 'Ulyâ, Kısmu'l-luğati'l-'Arabiyye, 2001. <https://repository.najah.edu/bistream/handle/20.500.11888/6643/2881159>. 31.01.2022.
- eş- Şafedî, Ebü's-Şafâ Şalâhuddîn, Ḥalîl b. İzzeddîn Aybek. *el-Vâfi bi 'l-vefayât*. Thk. Ahmed el-Arnâvût- Turki Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâu't-Turâsil-'Arabî, 1420/2000.
- Şemsettin Sâmi. *Kâmusu 'l-a'lâm (Osmanî)*. 6 Cilt. İstanbul: Mihrân Matbaası, 1306.
- Şeşen, Ramazan, “Eyyubiler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV yayınları, 1995, 12/22-31.
- Şevkî Dayf. *Târihu 'l-edebi 'l-'Arabî el-'aşru 'l-'Abbâsi 'l-evvel*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1966.
- Şevkî Dayf. *Târihu 'l-edebi 'l-'Arabî el-'aşru 'l-'Abbâsi 'ş-şânî*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1973.
- Yinanç. Mükrimin Halil, “Diyarbakir”. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993, 3/605-626.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Uşmân b. Kaymaz. *Târihu 'l-İslâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 52 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1410/1990.
- ez-Ziriklî, Ebû Gays Ḥayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.

Journey in the Orient: Flaubert's East in the Context of Orientalism

Şarktaki Gezinti: Oryantalizmin Işığında Flaubert'in Doğusu

Ahmet DURAK¹ 



¹Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Arts and Sciences, Department of History, Bolu, Türkiye

ORCID: A.D. 0009-0001-6716-8276

Corresponding author/Sorumlu yazar:

Ahmet Durak (PhD Student),
Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Arts and Sciences, Department of History, Bolu, Türkiye
E-posta: durakahm@gmail.com

Submitted/Başvuru: 12.06.2024

Revision Requested/Revizyon Talebi:
25.07.2024

Last Revision Received/Son Revizyon:
29.07.2024

Accepted/Kabul: 30.07.2024

Citation/Atıf: Durak, Ahmet. "Journey in the Orient: Flaubert's East in the Context of Orientalism." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 51-66.
<https://doi.org/10.26650/jos.1499996>

ABSTRACT

This study critically engages with Gustave Flaubert's *Voyage en Orient* through the lens of Edward Said's *Orientalism* (1978), a pivotal work that redefined the understanding of Western representations of the East. Said argues that Orientalism is not merely a scholarly pursuit but a powerful ideological tool used by the West to justify its dominance over the East. By constructing the "Orient" as an exotic, backward, and fundamentally different entity, Orientalist discourse reinforces Western superiority and colonial ambitions. Applying Said's critique to Flaubert's travelogue, which chronicles his journey through Egypt, Palestine, Lebanon, and Turkey between 1849 and 1851, this paper explores how the narrative embodies Orientalist tendencies. The analysis focuses on how Flaubert's descriptions and characterizations of Eastern societies contributed to the exoticization and othering of the "Orient." This study examines the power dynamics embedded in Flaubert's portrayal of the East, questioning how these representations align with or diverge from Orientalist stereotypes. This investigation does not seek to diminish Flaubert's literary skill. However, it aims to situate his work within the broader framework of Orientalist discourse, thereby providing a deeper understanding of the complex ways Western literature has historically engaged with and constructed images of the East.

Keywords: Orientalism, Edward Said, Gustave Flaubert, Literary Criticism, Western Hegemony

ÖZ

Gustave Flaubert'in *Voyage en Orient* adlı eserindeki Oryantalist unsurları incelerken, Edward Said'in *Oryantalizm* (1978) adlı eserinde ortaya koyduğu eleştirel çerçeveyi temel almak elzemdir. Said, kitabında, Oryantalizmin yalnızca masum bir akademik alan olmadığını, Batı'nın Doğu'ya hükmetmek, onu yeniden yapılandırmak ve üzerinde otorite sahibi olmak için kullandığı karmaşık bir ideolojik yapı olduğunu savunur. Bu düşünce tarzı, Doğu ile Batı arasında yapılan ontolojik ve epistemolojik bir ayrımı dayandırır ve bu ayrım, doğal ya da kaçınılmaz bir kategorizasyon olmaktan uzak, sömürgecilik ve emperyalizmin güç dinamiklerinin bir ürünüdür. Said, Batılı anlatıların Doğu toplumları, kültürleri ve halkları hakkında çarpıtılmış bir vizyon yarattığını ve bu vizyonun Batı hegemonyasını meşrulaştırmaya hizmet ettiğini ileri sürer. Bu bağlamda, Flaubert'in 1849-1851 yılları arasında Mısır, Filistin, Lübnan ve Türkiye'ye yaptığı



seyahatleri konu alan *Voyage en Orient* adlı eseri, Said'in eleştirel perspektifiyle incelenmelidir. Flaubert'in Doğu'yu tasvir ediş ve anlatı tercihleri üzerinden Oryantalist klişeleri nasıl güçlendirdiği araştırılmalıdır. Eserin estetik değerlerine rağmen, Doğu toplumlarının egzotikleştirilmesi ve ötekileştirilmesi gibi unsurların ne ölçüde mevcut olduğu sorgulanmalıdır. Bu inceleme, Flaubert'in eserine dair anlayışımızı, Oryantalist söylem bağlamında derinleştirmeyi amaçlamaktadır. Sonuç olarak, Said'in teorik içgörülerine dayanan bu analiz, *Voyage en Orient*'in daha derin ve eleştirel bir şekilde değerlendirilmesine katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Doğu, Öteki, Gustave Flaubert, Edward Said

Introduction

As conceptualized by Edward Said, *Orientalism* represents a critical framework for understanding the complex and often distorted ways in which the Western world perceives and represents the East. This concept, rooted in the binary opposition between the “Orient” and the “Occident,” posits that the East is constructed as fundamentally different, exotic, and inferior to the West. Said describes Orientalism as a set of academic disciplines and a pervasive cultural apparatus underpinning Western attitudes toward Eastern societies. This framework has profound implications because it shapes perceptions and legitimizes colonial and imperial ambitions.

The emergence of Orientalism dates back to the colonial expansion of European powers in the 18th and 19th centuries. As European empires extended their reach into Asia, the Middle East, and North Africa, they acquired vast knowledge of these regions. However, this knowledge was deeply intertwined with the power dynamics brought about by colonialism¹. Scholars, writers, and artists often depicted the East as a place of mystery, decadence, and backwardness, starkly contrasting them to the rational, progressive, and morally superior West. These representations were far from objective and served to justify Western dominance and intervention.² Edward Said’s groundbreaking work, *Orientalism*, examines how these Western discourses on the East are constructed and perpetuated. Said argued that Orientalism is a form of intellectual and cultural hegemony that creates a binary opposition between the civilized West and the barbaric East. This dichotomy is evident in Western writers, travelers, and scholars who often portray the East as a static, timeless land filled with emotion, danger, and superstition. These depictions reflect the fantasies and anxieties of the West rather than the realities of Eastern societies. French Orientalism, particularly during France’s colonial expansion into North Africa and the Middle East, exemplifies this trend. An admiration for exotic and mysterious permeated literature, art, and academia characterizes French Orientalism. This fascination was not only cultural but also deeply entangled with French imperialism’s political and economic goals. The representation of the East in French culture played a significant role in shaping public perceptions and legitimizing colonial policies.

The works of writers like Gustave Flaubert, who traveled extensively in the Middle East and North Africa, are replete with Orientalist themes. Flaubert’s vivid descriptions of exotic locales, sensual experiences, and the perceived decadence of Eastern societies exemplify the Orientalist narrative that views the East as fundamentally different and inferior to the West.³ These literary depictions mirrored and reinforced broader cultural stereotypes prevalent in French society. The visual arts also played a crucial role in disseminating Orientalist images

1 Edward Said, *Culture and Imperialism*, (New York: Random House, 1994), 8-9.

2 Ali Behdad, “Orientalism and Middle East Travel Writing,” in *Orientalism and Literature*, ed. Geoffrey P. Nash (Cambridge University Press, 2019), 196.

3 Curtis, Michael. 2009. *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*, (Cambridge University Press, 2009), 14-15.

in France. Painters like Eugène Delacroix and Jean-Léon Gérôme created works depicting the East as a land of wealth, sensuality, and mystery. Inspired by his travels in Morocco, Delacroix's paintings often portrayed dramatic scenes of Eastern life, emphasizing exotic and picturesque.⁴ Gérôme's meticulous, almost photographic representations of Eastern subjects, from bustling market scenes to harem life, captivated the French public and reinforced the notion of the East as a spectacle and a fantasy land.⁵

Orientalist academia in France, embodied by institutions like the Société Asiatique (founded in 1822) and the École des Langues Orientales (founded in 1795), also contributed to studying and representing Eastern cultures⁶. Scholars like Ernest Renan and Silvestre de Sacy produced extensive studies on Eastern languages, religions, and histories. While these scholarly efforts contributed to a better understanding of Eastern cultures, they often did so within an Orientalist paradigm that emphasized the superiority of Western knowledge and civilization.

France's colonial activities further entrenched Orientalist attitudes. The conquest and colonization of Algeria in 1830 marked the beginning of a significant French presence in North Africa that would persist into the 20th century.⁷ French colonial administrators and officers often viewed the native population through an Orientalist lens, perceiving them as primitive and in need of Western intervention and modernization. This perspective justified the imposition of French cultural and political systems, often at the expense of local traditions and autonomy.

Gustave Flaubert's travel writings offer a striking example of the practical application of Orientalism. Flaubert's descriptions of his travels in Egypt, Palestine, Lebanon, and Anatolia during the mid-19th century reveal his deep fascination with the exotic and grotesque. His letters and travel notes are filled with images of sensuality, decay, and moral ambiguity, echoing the Orientalist tropes identified by Said. Flaubert's portrayal of the East is marked by admiration and disdain, capturing the allure of ancient splendor while criticizing the perceived decline and corruption of contemporary Eastern societies. When viewed through the lens of Orientalism, Flaubert's travel writings offer a rich field for examining how Western narratives about the East are constructed and sustained. His detailed and often controversial descriptions exemplify how Orientalist discourse operates, reinforcing stereotypes and legitimizing Western superiority. Flaubert's writings are a powerful example of how Western narratives about the East reflect and perpetuate cultural biases and power dynamics.

1. Gustave Flaubert and the Voyage en Orient

Gustave Flaubert (1821-1880) was a prominent French novelist who was celebrated for his meticulous and introspective writing style. Hailing from Rouen, Normandy, Flaubert was

4 Hollis Clayson, "Henri Regnault's Wartime Orientalism," in *Orientalism's Interlocutors: Painting, Architecture, Photography*, ed. Jill Beaulieu and Mary Roberts (Duke University Press, 2002), 149.

5 Clayson, "Henri Regnault's Wartime Orientalism," 132.

6 Daniel Stolzenberg, "Les 'langues orientales' et les racines de l'orientalisme académique: une enquête préliminaire," *Dix-Septième Siècle* 3, no: 268 (2015): 422-26.

7 Christelle Teraud, "Les femmes, le genre et les sexualités dans le Maghreb colonial (1830-1962)," *Clio: Femmes, Genre, Histoire*, no: 33 (2011): 159-160.

born into a privileged family, with his father being a renowned surgeon who provided him with a comfortable upbringing and quality education. Despite briefly pursuing legal studies, Flaubert's true passion lay in literature, and he subsequently dedicated himself wholeheartedly to writing. Flaubert is most famous for his groundbreaking debut novel, "Madame Bovary" (1857), which is widely regarded as one of the most influential works in Western literature. The novel delves into the theme of romantic disillusionment and the societal constraints faced by its protagonist, Emma Bovary, showcasing Flaubert's realist approach and his keen attention to the intricacies of the human condition. In addition to "Madame Bovary," Flaubert's notable literary contributions include "Sentimental Education" (1869), a novel that portrays the disillusionment stemming from the 1848 revolution in France, and "The Temptation of Saint Anthony" (1874), an exploration of religious and philosophical themes.

Furthermore, his novel "Salammbô" (1862) is set in ancient Carthage, underscoring his fascination with both historical and exotic settings. Flaubert's writing style is distinguished by his relentless pursuit of 'le mot juste' (the right word), which he labors over his prose meticulously. His unwavering dedication to achieving stylistic perfection, coupled with his incisive critiques of bourgeois society, solidified his status as a pivotal figure in the realm of literary realism. Flaubert's visit to the Orient from 1849 to 1851, which encompassed visits to Egypt, Palestine, Lebanon, and Anatolia, profoundly influenced his literary imagination. This sojourn provided him with rich source material for his subsequent works and deepened his understanding of the cultural and historical aspects of the locales he explored.⁸

Gustave Flaubert's book *Voyage en Orient*, which means "Journey to the Orient," provides a detailed account of his travels in the Middle East between 1849 and 1851. The first edition was released seven years after Flaubert died in 1881. This travelog offers a comprehensive view of Flaubert's experiences and observations during his journey through Egypt, Palestine, Lebanon, and Anatolia.

The publication date of *Voyage en Orient* is notable due to its delayed release. Flaubert himself never saw the book published. After his death, his niece Caroline Franklin-Grout compiled and edited it from his extensive notes, letters, and manuscripts. The first edition received great acclaim, and the book has since gone through numerous editions, reflecting its enduring interest and significance in literary and travel literature circles.

Voyage en Orient has been both praised and criticized by readers and scholars. On the one hand, it is renowned for its vivid and richly detailed descriptions, which capture the essence of the places Flaubert visited with a unique blend of literary skill and keen observation. Flaubert's ability to paint a picture with words allows readers to visualize the Middle East's landscapes, people, and customs during the mid-19th century. On the other hand, the book has faced criticism, especially from a modern perspective, for its Orientalist viewpoint. Many readers

8 For more detailed information about Gustave Flaubert, please visit the academic information page: "Gustave Flaubert—Qui était Flaubert?," Université de Rouen Normandie, <https://flaubert.univ-rouen.fr/qui-%C3%A9tait-flaubert/>.

and scholars, echoing Edward Said's critiques, have pointed out that Flaubert's depictions often reflect the prejudices of his time, presenting the East through a lens of exoticism, sensuality and moral ambiguity. Critics argue that his descriptions contribute to the historically used stereotypical and reductive narratives that justified Western dominance over Eastern societies.

Despite these criticisms, *Voyage en Orient* remains a significant work that illuminates Flaubert's literary style and the broader context of Orientalist literature. The book provides valuable insights into the mindset of a 19th-century European traveler and the cultural and intellectual currents of the period. The enduring presence of the book in literary discourse underscores its importance as both a historical document and a subject of critical analysis. Numerous editions and continued interest in *Voyage en Orient* reflect its complexity and dual nature of its reception. While it represents a testament to Flaubert's skill as a writer and observer, it also serves as a reminder of the problematic ways that Western writers have portrayed the East. By examining *Voyage en Orient* through the lens of Orientalism, readers and scholars can gain a deeper understanding of these cultural dynamics and the lasting impact of these narratives on contemporary perceptions of the East.

2. Flaubert's East

Flaubert's observations of Egypt steeped in the Orientalist perspectives critiqued by Edward Said reveal a complex interplay between admiration and condescension. His detailed descriptions, ranging from the chaotic streets of Cairo to the exotic imagery of slave boats and political corruption, construct an image of the Orient that aligns with Western fantasies of the East as a place of disorder, emotionality, and moral ambiguity.

Egypt—In a letter to his mother from Alexandria, dated November 17, 1849, Flaubert vividly exemplifies the Orientalist perspective criticized by Edward Said. Flaubert recounts seeing the Orient for the first time as a light shimmering like molten silver on the sea.⁹ This romantic and mystical depiction aligns perfectly with what Said identifies as the Western tendency to view the East as a realm of fantasy and exoticism. The serene image of camels and Arabs fishing peacefully reinforces this portrayal, presenting the Orient as a picturesque, timeless landscape primarily used for Western consumption.¹⁰

Flaubert's travel notes shift toward more grotesque and sensational descriptions. He writes about a wedding where jesters tell obscene jokes: "The sick man and the doctor exchange vulgar dialog. 'Who is it?' No, I will not let anyone in. Who are you? No, who is it? Who? 'A prostitute.'" "Ah, come in."¹¹ This fascination with the crude and vulgar reflects Said's argument that the West often depicts the East in terms of its deviation from Western norms.¹²

9 Gustave Flaubert, "Voyage en Orient 1849-1851," *The Letters of Gustave Flaubert 1830-1857*, ed. Francis Steegmuller (London: Faber and Faber, 1981), 101-02.

10 Edward Said, *Orientalism*, (New York: Random House, 1979), 38.

11 Gustave Flaubert, *Voyage en Orient*, (Paris: Librairie de France, 1925), 29.

12 Said, 'Orientalism', 7.

By emphasizing such elements, Flaubert perpetuates the stereotype of the Orient as a place of moral laxity and simple humor, thereby reinforcing Western notions of cultural superiority.

The theme continues with Flaubert's encounter with a charlatan and children imitating flatulence. He describes the children in detail: "Two little girls in blue aprons, barefoot, with their pointed wool hats on the ground beside them... The boy was short, ugly, and stocky."¹³ This focus on grotesque and humorous elements aligns with Said's assertion that Orientalism often reduces Eastern cultures to a series of simplistic, sensational images. These depictions highlight cultural and moral differences between East and West, often overshadowing a more nuanced understanding of Eastern societies.¹⁴

In his notes, Flaubert also highlighted the interaction between travelers' desert attire and Parisian clothes representing their Western identity.¹⁵ This juxtaposition of traditional Eastern garments with symbols of Western modernity exemplifies the cultural clash emphasized by Said. The portrayal of Eastern attire alongside Western modernity symbols underlines the Orientalist narrative of the East as a place in need of Western influence and transformation. Said argues that such depictions legitimize colonial and cultural domination by presenting the West as the pinnacle of civilization against which the East is judged and lacking: "The Oriental is contained and represented by dominating frameworks."¹⁶

Flaubert's visit to the Kasr el-Aini hospital in Cairo provides a more explicit example of Orientalist fascination with the grotesque and diseased. He states, "In the ward of Abbas's Mamluks, there were beautiful cases of syphilis; some had the disease in their buttocks. At the doctor's signal, they all stood up in their beds, loosened their trouser belts, and with their fingers, spread their anuses to show their ulcers." This detailed and striking narration reflects the Orientalist tendency to depict the East as a place of decay and corruption. Flaubert's observations of an older man with severe physical deformities and a rickety patient suffering from skeletal deformities further highlight this narrative of the East as a realm of physical and moral degeneration. He describes an elderly man's "completely skinless genital organ" and a rickety patient's "hands with skin pulled back, nails as long as claws."¹⁷ Flaubert's letters during his travels are crucial for his understanding of his observations and thoughts about the East. In a letter with striking content dated February 3, 1850, he shares the following with his mother: "This is truly a comical country. There is a donkey in the café where we sit, and it defecates everywhere. A man urinates at the corner of the café. No one finds this situation odd or says anything. No one even turned their heads to look. Everything was so naturally accepted. Can you imagine something like this happening at the Café de Paris?"¹⁸ These observational

13 Flaubert, *Voyage en Orient*, 29.

14 Said, *Orientalism*, 103.

15 Flaubert, *Voyage en Orient*, 29.

16 Said, *Orientalism*, 34.

17 Flaubert, *Voyage en Orient*, 65.

18 "18 janvier 1850-de Gustave Flaubert à Caroline (mère) Flaubert," in "Correspondance," Université de Rouen Normandie, accessed on June 10, 2024, <https://flaubert.univ-rouen.fr/correspondance/correspondance/3->

notes and descriptions emphasize the exotic and grotesque and dehumanize their subjects, reducing them to mere curiosity. Said criticizes this dehumanization, noting that Orientalist discourse often strips the East of its complexity and humanity, instead presenting it as a series of strange and unsettling images.¹⁹

In a letter to Louis Bouilhet dated January 15, 1850, Flaubert expressed great interest in Egypt's various spectacles and experiences: "We have not yet seen any dancing girls; all have been exiled to Upper Egypt. There are no good brothels left in Cairo either."²⁰ This lamentation over the absence of expected Eastern pleasures underscores the Western desire to consume exotic and sensual. Said argues that the West often constructs the East as a realm filled with exotic pleasures and moral laxity.²¹ Flaubert's detailed accounts of male dancers offer a striking example of this Orientalist fascination. He describes the dancers as "quite ugly, but captivating with their immorality, obscene looks, and feminine movements, dressed like women, with eyes painted with antimony."²² This portrayal highlights the trope of sexual perversion and theatricality in Orientalism.

Said critiques such depictions, noting how the East is often framed through a lens that highlights perceived moral and sexual otherness, thereby reinforcing Western notions of superiority.²³ The interaction between the dancers and their pimps further exemplifies this fascination for grotesque and erotic. Flaubert notes that the pimps "surrounded the dancers, kissing them on their bellies, hips, and backs while uttering obscene words." This scene reflects the Orientalist tendency to sensationalize Eastern practices, depicting them as exhibitions of moral and sexual excess.

Edward Said points out that such portrayals strip the East of its complexity and humanity, reducing it to a series of exotic and titillating images for Western consumption. By framing the East in this way, Orientalist narratives perpetuate stereotypes and reinforce cultural hierarchies, often obscuring a more nuanced understanding of Eastern societies.²⁴

Flaubert's remark on the acceptance of pederasty in Egypt—one admits their pederasty and speaks openly about it at the table—underscores the Orientalist view of the East as a place of limitless and accepted sexual practices.²⁵ This observation serves to contrast the supposed sexual freedom of the East with that of the more restrained and moralistic West. Edward Said critiques this dichotomy, arguing that Orientalist discourse often constructs the East as a site of moral and sexual deviance, thereby reinforcing the West's cultural and moral superiority. In

https://www.gutenberg.org/files/1850-de-gustave-flaubert-%C3%A0-caroline-m%C3%A8re-flaubert/?year=1850&writing_place_id=38.

19 Said, *Orientalism*, pp. 206

20 Flaubert, "Voyage en Orient 1849-1851," 110.

21 Said, *Orientalism*, 5-20-180.

22 Flaubert, "Voyage en Orient 1849-1851," 110.

23 Said, *Orientalism*, 40.

24 Said, *Orientalism*, 207-208.

25 Flaubert, "Voyage en Orient 1849-1851," 110.

a letter to his mother dated January 5, 1850, Flaubert responds to her question about whether the East met his expectations: “Yes, it did; moreover, it goes far beyond the narrow idea in my mind. Here, I found everything blurry and depicted in my mind. Realities so perfectly replaced the assumptions that I often felt as if I were suddenly encountering forgotten old dreams.”²⁶ This statement encapsulates Orientalism’s spirit, where the East is constructed and romanticized in the Western imagination, often feeding into preconceived fantasies. Said argues that the “Orient is almost a European invention,” shaped by Western desires and imagination.²⁷

Flaubert’s writings, whether in letters or travel notes, illustrate the complex interplay of admiration, exoticism, and condescension characterizing Orientalist discourse. His depiction of Egypt as a country possessing enchanting beauty and crude spectacle reflects the dual nature of Orientalist imagery: alluring and vulgar. This narrative framework not only perpetuates stereotypes but also underscores the power dynamics critiqued by Said. The Western portrayal of the East reveals more about Western anxieties and desires than about the realities of Eastern cultures. As Said states, “Orientalism is a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between the Orient and (most of the time) the Occident.”²⁸

Flaubert’s notes further revealed his deep fascination with exotic and sensual. During his travels, he recalls the actions of a donkey driver toward a girl: “With his right arm he held her, with his left hand he fondled her breasts, and he could drag the body of a single girl in whatever direction he wanted. I will never forget these savage movements he made, smiling with his big white teeth.”²⁹ Flaubert frequently lists such striking examples. He describes a dervish person in Cairo walking around completely naked, except for a cap on his head. The bizarre act of women positioning themselves under the dervish’s urine in a quest for fertility adds another layer of sensationalism.

Said points out that the East is often depicted through a lens emphasizing its “eccentricity, backwardness, and silent indifference.”³⁰ By focusing on these bizarre acts, Flaubert reinforces the stereotype of the East as a place of irrational and superstitious behavior. In another observation, he recounts how a dervish in Rosetta “jumped on a woman and had sex with her in front of everyone; the women present took off their veils and tried to cover the scene.”³¹ This provocative and sensational scene aligns with Said’s critique of Orientalism’s fascination with sexual deviance and public spectacle.

Such depictions reinforce the Western perception of the East as a locus of moral laxity and deviation. This portrayal not only underscores Orientalists’ tendency to eroticize and eroticize Eastern women but also reflects their voyeuristic pleasure derived from observing what is perceived as the East’s boundless and primitive nature.³²

26 Flaubert, “Voyage en Orient 1849-1851,” 109.

27 Said, *Orientalism*, 1.

28 Said, “*Orientalism*,” 2.

29 Flaubert, *Voyage en Orient*, 47-48.

30 Said, *Orientalism*, p. 206.

31 Flaubert, *Voyage en Orient*, 40.

32 Said, *Orientalism*, 40-103-190.

Toward the end of his journey in Egypt, Flaubert had the opportunity to visit two slave trade ships and make vivid notes of his visit. In his notes, he described women on ships as “marked by tattoos.” He particularly mentions a woman with rows of tattoo marks and blisters stamped across her back, from top to bottom. These vivid images emphasize the physical pain and brutal treatment these women experience, turning them into objects of pity and curiosity. Flaubert also mentions elderly Black women who accompanied the new enslaved people, acting as comforters and interpreters. These elderly women “taught the new slaves to resign themselves to their fate and acted as interpreters between them and the traders.”³³

This depiction highlights the systemic nature of the slave trade and the various roles that individuals played in this trade. The presence of the elderly Black women, repeatedly traveling with the newly enslaved people, underscores a sense of resignation and cyclical suffering, supporting a panorama of “perpetual misery and hopelessness” in the East. Furthermore, with all its subjects, this scene vividly illustrates the complex dynamics of power and exploitation in the East. Said criticized this depiction, noting how Orientalist discourse often reduces Eastern societies to simplistic narratives of exploitation and submission, stripping individuals of their agency and humanity.³⁴

In a letter to Frédéric Baudry dated July 21, 1850, Flaubert presented a critical and profoundly Orientalist view of Egypt's socio-political situation. His observations and thoughts are imbued with a sense of Western superiority and cynicism, which aligns with Edward Said's critiques of Orientalism. Flaubert describes the prevailing economic mindset in Egypt as follows: “We eat, we waste, we think it is a pleasure.” This casual indifference reflects the perception of the East as inherently extravagant and disorderly. Edward Said points out that Orientalist discourse often frames Eastern societies as incapable of proper governance and economic management, contrasting them with the rational and efficient West.³⁵ Flaubert then critiques the political situation, asserting that “fifteen hundred men could conquer the country if no European government interfered,” emphasizing his belief in the fragility and vulnerability of Eastern societies.³⁶ This assertion aligns with Said's argument that the West often views the East as weak and requires western protection or conquest.³⁷ Flaubert's economic and military criticisms, noting the inability to improve and develop textile factories and neglected fortresses due to high costs, support the image of Egypt as inefficient and poorly managed. Flaubert concludes with a derogatory assessment of Egyptian rule, summarizing it as “the whip and baksheesh (kourbash-batches).”³⁸ This reductionist view emphasizes the perception

33 Flaubert, *Voyage en Orient*, 75.

34 Said, *Orientalism*, 96-97.

35 Said, *Orientalism*, 40.

36 Said, *Orientalism*, 206-207.

37 Edward Said, *Culture and Imperialism*, (New York: Random House, 1994), 8-11.

38 “21 juillet 1850-de Gustave Flaubert à Frédéric Baudry,” in “Correspondance,” Université de Rouen Normandie, accessed June 10, 2024, https://flaubert.univ-rouen.fr/correspondance/correspondance/21-juillet-1850-de-gustave-flaubert-%C3%A0-fr%C3%A9d%C3%A9ric-baudry/?writing_place_id=4.

of the East as ruled by cruelty and corruption, reinforcing Orientalist stereotypes of moral and administrative inferiority.

Palestine—In July 1850, Flaubert transitioned from vivid and often sensational accounts of Egypt to accounts of Palestine. He carries with him the same Orientalist lens as he observes and documents the landscapes and cultures of Palestine and Jerusalem. Moving from the ancient ruins of Egypt to the holy sites of Palestine, the continuation of this narrative reveals how deeply entrenched these perceptions were, shaping not only his writings but also his Western understanding of the East.

As Flaubert shifts his focus to the sacred sites of Palestine, Orientalist's persistence views underscores the pervasive nature of such attitudes. His descriptions continue to reflect a mixture of fascination and condescension, illustrating the enduring influence of Orientalist thought on representations of Eastern cultures. This narrative highlights the broader implications of his work, contributing to the legacy of Western perspectives that often prioritize exoticism and otherness over genuine understanding.

Flaubert's travel notes from August 11, 1850, provide further insights into the Orientalist perspective critiqued by Edward Said. During his visit to Jerusalem, Flaubert confessed his lack of religious fervor compared to his expectations. Instead, he finds the most exciting sight: A butcher's shop. "Blood and its many colors are everywhere. There's a terrible smell. The place is filled with intestines." The butcher's remark to him, "The first thing you see in the holy city is blood," emphasizes a sense of disappointment.³⁹

In a letter to Jules Cloquet dated September 7, 1850, Flaubert described his encounter with lepers in Jerusalem: "I have never seen lepers so horrific as to make my hair stand on end. The colors on their bodies resemble those of Velasquez or Ribera."⁴⁰ This depiction not only exoticizes the suffering of lepers but also places them in an esthetic context, reducing their dire situation to a mere visual spectacle.

These descriptions highlight the Orientalist tendency to view the East through a lens of grotesque fascination and aestheticism, often stripping the subjects of their humanity and complex realities. Flaubert's observations in Jerusalem, which focus on sensational and disturbing imagery, align with Said's critique of Orientalist discourse, which frequently emphasizes the exotic and the bizarre at the expense of a deeper understanding of Eastern cultures.

Flaubert's experiences in Rabatijh further revealed his Orientalist perspective. He recounts being verbally assaulted with cries of "Christian dog, may God burn and destroy you" and notes that he needed three armed guides for protection.⁴¹ This depiction emphasizes the perceived hostility and danger of the East, reinforcing stereotypes of the Orient as a place of barbarism and religious fanaticism.⁴²

39 Flaubert, *Voyage en Orient*, 147-148.

40 "7 septembre 1850-de Gustave Flaubert à Jules Cloquet," in "Correspondance," Université de Rouen Normandie, accessed on June 10, 2024, https://flaubert.univ-rouen.fr/correspondance/correspondance/7-septembre-1850-de-gustave-flaubert-%C3%A0-jules-cloquet/?person_id=152.

41 Flaubert, *Voyage en Orient*, 167.

42 Said, *Orientalism*, 57-67.

In Zafet, Flaubert describes the ambience in a local family's home filled with fleas, bedbugs, and discomfort: "The whole family sprawled together on the mattresses, the father snoring, the mother urinating, the children screaming, and the place reeking of stench."⁴³ This portrayal reduces the local inhabitants to caricatures, highlighting their perceived squalor and lack of decorum.⁴⁴ Similar to his experience in Rabatijh, this description underscores Said's critique of the tendency to view and depict Eastern societies through a lens of prejudice and disdain.

Flaubert's visit to a bathhouse in the middle of the bazaar reveals another layer of Orientalist fascination with exotic and sensual. He describes a scene in which a barren woman kisses a fellah's genitals in hopes of finding a cure, referencing the superstitious and primitive nature of Eastern practices.⁴⁵ His observations of the beauty of young men in the bazaar and his hypothetical contemplation of being a woman on a pleasure trip to Jerusalem further emphasized an erotic view of the East.⁴⁶

This admiration for the exotic and sensual reinforces the stereotypical and reductive views he encountered in Rabatijh and Zafet, presenting a consistent pattern in his depiction of the East. Flaubert's accounts illustrate a coherent model in which the Orient is portrayed as alluring and base, a place of primitive practices and sensual allure that underscores Western notions of superiority and cultural dominance.

Lebanon—During his visit to Beirut, Flaubert drew deep reflection on the changes in the East. In describing a café with a billiard table on the street leading to the tailors' bazaar, he notes the presence of Turks wearing European-style clothes. This observation leads him to long reflections on the mixture of Eastern and Western elements. In his notes, he writes, "What is happening to the East? Perhaps the East is waiting for the Bedouins to recreate it,"⁴⁷ revealing a nostalgic longing for an imagined, untainted East. This sentiment aligns with Said's idea that Orientalist discourse romanticizes a primitive, pure East, in contrast to the corrupt present influenced by Western modernity.

Flaubert's observations in Beirut, which he repeatedly notes, contribute to a generalization that he applies to the East: "More men and fewer women, but women are still not desired."⁴⁸ Flaubert's comment on the prevalence of pederasty in Beirut reflects an Orientalist fascination with sexual deviance. Flaubert's fixation on such practices reinforces the stereotype of the East as a place of moral laxity and sexual excess.

His interactions with the Druze, who criticized the immorality of the Lebanese, further illustrated this perspective. He notes, "A husband sells his wife's use to strangers,"⁴⁹ linking this perceived immorality to contact with Turks. This narrative not only eroticizes and sensationalizes

43 Flaubert, *Voyage en Orient*, 171.

44 Said, *Orientalism*, 36-40

45 Flaubert, *Voyage en Orient*, 177-78.

46 Flaubert, *Voyage en Orient*, 177-78.

47 Flaubert, *Voyage en Orient*, 182.

48 Flaubert, *Voyage en Orient*, 183.

49 Flaubert, *Voyage en Orient*, 195.

Eastern practices, but it also underscores a sense of cultural degradation attributed to foreign influences.

Anatolia—Flaubert’s transition from Beirut to Rhodes and then to Anatolia signifies his continued exploration of regions where ancient traditions blended with contemporary influences. His arrival in İzmir marks the beginning of his journey through Anatolia, where he maintained the Orientalist perspective that colored his previous narratives of the Eastern world. As Flaubert travels through Anatolia, his reflections on the East reveal a deep admiration for its historical grandeur. In his notes, he writes, “Ah, how beautiful!” The East and its ancient splendor. How the God of Love must have reveled here in his purple cloak embroidered with gold.”⁵⁰ This romanticized view aligns with Edward Said’s critique of Orientalism, which posits that the West often constructs the East as a timeless realm of beauty and sentimentality, fulfilling Western fantasies of an exotic past.⁵¹

In İzmir, Flaubert’s observations continue to blend admiration with condescension. His descriptions of the city and its inhabitants reflect his fascination with the historical and cultural layers defining the region. As he moves from the cosmopolitan port city of İzmir to the more remote areas of Muğla, his accounts carry the same traces of exoticism and vividness that have characterized his journey so far.

Crossing the Dardanelles, Flaubert evokes the legacy of Lord Byron, a figure synonymous with Romanticism and Orientalist admiration for the East. “I think of Byron. This is his poetry. This is his East. This is the East of the Turk with the curved sword.”⁵² This reference to Byron underscores the continuity of Orientalist images portraying the East as a land of romance, adventure, and danger. Said argues that such depictions reinforce Western notions of heroism and cultural superiority.⁵³

Istanbul—When Flaubert’s journey to the East brought him to Istanbul in November 1850, his observations continued to reflect the Orientalist perspective criticized by Edward Said in his book *Orientalism*. Situated on the border between Europe and Asia, Istanbul presents a fascinating blend of culture and history, which Flaubert captures with his characteristic mix of admiration and judgment.

Flaubert notes that young Greek boys with long hair buy sugared almonds in the back streets in Galata.⁵⁴ This scene evokes an exotic and peculiar feeling similar to what he experienced in Egypt, emphasizing Istanbul’s blend of cultures and traditions. Flaubert’s focus on such everyday scenes aligns with his Orientalist tendency to romanticize and eroticize the ordinary aspects of Eastern life, presenting them as curiosities for Western readers.⁵⁵

50 Flaubert, *Voyage en Orient*, 229.

51 Said, *Orientalism*, 1.

52 Flaubert, *Voyage en Orient*, 240.

53 Said, *Orientalism*, 205-206.

54 Flaubert, *Voyage en Orient*, 245.

55 Said, *Orientalism*, 1-2.

In a letter to Louis Bouilhet dated November 14, 1850, Flaubert addresses the issue of sexually transmitted diseases within the context of the Eastern Question: "Sexually transmitted diseases should be considered within the Eastern Question."⁵⁶ This statement reflects a broader Orientalist narrative that associates the East with moral and sexual decay. Said argues that such depictions reinforce Western notions of cultural and moral superiority, portraying the East as inherently corrupt and immoral.⁵⁷

Flaubert's account of Turkish marriage customs also illustrates this perspective. He describes the private life of a Turkish man: "He takes a wife and has sex with her. Three days later, he saw a young boy. He brought him home and abandoned his wife."⁵⁸ This depiction of indecisive and morally ambiguous sexual behavior reinforces the stereotype of the East as a place of perverse and capricious sexuality.

Flaubert notes cultural changes in Istanbul, where people attend theaters and operas and European clothing predominates: "The two worlds are still mixed, but the new one is prevailing. Even in Istanbul, European costumes dominate."⁵⁹ This observation highlights the tension between traditional Eastern customs and the encroaching influence of Western modernity. Said argued that Orientalist discourse often portrays the East as static and unchanging, struggling to adapt to Western influences.⁶⁰

Conclusion

Gustave Flaubert's meticulously recorded letters and travel notes from his journey to the East offer a vivid depiction of the Orientalist perspective critiqued by Edward Said in his *Orientalism*. By examining Flaubert's descriptions of Egypt, Palestine, Lebanon, and Anatolia, this analysis reveals the deep-seated prejudices and romanticized visions that characterize his observations. By analyzing these passages through Said's framework, we gain a critical understanding of the West's construction of the East and the pervasive impact of Orientalist discourse.

Flaubert's notes are filled with vivid and often sensational descriptions that emphasize Eastern life's exotic, grotesque, and morally ambiguous aspects. From the crowded streets of Cairo to the desolate landscapes of Jerusalem, from the cultural crossroads of Beirut to the historical riches of Anatolia, Flaubert's narratives display a condescending admiration for the East. His focus on sexual deviance, moral laxity, and cultural decay reinforces stereotypes of the East as fundamentally different from and inferior to the West. This narrative not only maintains the image of the East as a place of perpetual backwardness and barbarism, but it also legitimizes the notion of Western superiority and intervention.

56 Flaubert, "Voyage en Orient 1849-1851," 129.

57 Said, *Orientalism*, 186-190.

58 Flaubert, *Voyage en Orient*, 249-250.

59 Flaubert, *Voyage en Orient*, 250.

60 Said, *Orientalism*, p. 206.

Flaubert's eyes reveal how the East is romanticized as a land of ancient splendor and sensual allure but also criticized for not adhering to Western standards of progress and morality. His depictions of the changing cultural landscapes in which Eastern traditions struggle against the tide of Western modernity reflect a nostalgic longing for an imagined, untainted East that exists only in the Western imagination. This contradiction between admiration, condescension, and fascination and judgment lies at the heart of Orientalist discourse.

This study contributes to the literature by critically examining Flaubert's travel writings through the lens of Orientalism. By applying Said's insights to these historical texts, we can uncover the underlying power dynamics and cultural prejudices that shape Western representations of the East. This analysis deepens our understanding of Flaubert's works and highlights the enduring impact of Orientalist narratives on Western perceptions of the East.

In conclusion, when viewed through the lens of Orientalism, Flaubert's journey to the East reveals more about Western fantasies and prejudices than the realities of Eastern cultures. Flaubert's vivid and often problematic depictions are a powerful reminder of the need to critically examine historical narratives and their lasting influence on contemporary understandings of cultural identity and difference. Flaubert's writings blend admiration with condescension and curiosity with judgment, encapsulate Orientalist discourse's complex and often troubling dynamics, and offer valuable insights for literary scholars and cultural historians. This study underscores the importance of reevaluating historical texts to reveal the pervasive influence of Orientalism and its role in shaping our worldview.

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 almadığını beyan etmiştir.

References/Kaynakça

Books

- Beaulieu, Jill, and Mary Roberts. *Orientalism's Interlocutors: Painting, Architecture, Photography*. Duke University Press, 2002.
- Behdad, Ali. "Orientalism and Middle East Travel Writing." *Orientalism and Literature*, edited by Geoffrey P. Nash, 185-201. Cambridge University Press, 2019.
- Clayson, Hollis. "Henri Regnault's Wartime Orientalism." *Orientalism's Interlocutors: Painting, Architecture, Photography*. Edited by Jill Beaulieu and Mary Roberts, 131-178. Duke University Press, 2002.
- Curtis, Michael. *Orientalism and Islam: European Thinkers' View on Oriental Despotism in the Middle East and India*. Cambridge University Press, 2009.
- Flaubert, Gustave. "Voyage en Orient 1849-1851." *The Letters of Gustave Flaubert*, edited by Francis

Stegmuller, 99-140. London: Faber and Faber, 1981.

Flaubert, Gustave. *Voyage en Orient (1849-1851)*. Paris: Librairie de France, 1925.

Mackenzie, John M. *Orientalism: History, Theory and the Arts*. Manchester University Press, 1995.

Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Random House, 1994.

Said, Edward. *Orientalism*. New York: Random House, 1979.

Stolzenberg, Daniel. "Les 'langues orientales' et les racines de l'orientalisme académique: une enquête préliminaire." *Dix-Septième Siècle* 3, no: 268 (2015): 409-426. Presses Universitaires de France.

Taraud, Christelle. "Les femmes, le genre et les sexualités dans le Maghreb colonial (1830-1962)." *Clio: Femmes, Genre, Histoire*, no: 33 (2011): 157-191.

Online Resources

URL-1: https://flaubert.univ-rouen.fr/correspondance/correspondance/3-f%C3%A9vrier-1850-de-gustave-flaubert-%C3%A0-caroline-m%C3%A8re-flaubert/?year=1850&writing_place_id=38.

URL-2: https://flaubert.univ-rouen.fr/correspondance/correspondance/21-juillet-1850-de-gustave-flaubert-%C3%A0-fr%C3%A9d%C3%A9ric-baudry/?writing_place_id=4.

URL-3: https://flaubert.univ-rouen.fr/correspondance/correspondance/7-septembre-1850-de-gustave-flaubert-%C3%A0-jules-cloquet/?person_id=152.

Modern İran'da Milliyetçi Tarih Yazımına Bir Örnek: Do Karn Sükût

An Example of Nationalist Historiography in Modern İran: Do Qarn Sokut

Ayşe SOSAR¹ 



¹Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Sakarya, Türkiye

ORCID: A.S. 0000-0003-4288-0459

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ayşe Sosar (Dr. Öğr. Üyesi),

Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Sakarya, Türkiye

E-posta: aysesosar@sakarya.edu.tr

Başvuru/Submitted: 08.06.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:

16.09.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:

18.09.2024

Kabul/Accepted: 18.09.2024

Atf/Citation: Sosar, Ayşe. "An Example of Nationalist Historiography in Modern İran: Do Qarn Sokut." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 67-94.
<https://doi.org/10.26650/jos.1498138>

öz

Do Karn Sükût (İki Yüzyıl Sessizlik) edebiyatçı ve tarihçi kimliğiyle tanınan 20. yy İran düşünce hayatının önemli simalarından Abdülhüseyin Zerrinkub'un 1330/1952'de kaleme aldığı ve Sasani imparatorluğunun yıkılışından, İslamiyetten sonra İran topraklarında kurulan ilk bağımsız devlet olan Tahiriler'e (205/821) kadar İslamın ilk iki asrında vuku bulan olayları ve İran'ın durumunu anlattığı eserdir. Yayınlandığı günden itibaren isminden içeriğine büyük yankı uyandıran ve çok sert eleştirilerin odağına oturan bu kitap, İran tarihinde en çok konuşulan ve tartışılan kitaplar arasında yer almaktadır. İslam öncesi İran'a dair her şeyin yüceltilip kutsandığı, İslami döneme ait olanın ise aşağılandığı; bu yönüyle İran tarihinin ırk temelli seküler milliyetçi imajını temsil eden *Do Karn Sükût*, Pehlevi dönemi tarih yazımı projesinin ve resmi tarihçiliğin de önemli örneklerinden biri sayılmaktadır. Söz konusu kitabın içerik analizi yöntemiyle ele alındığı bu çalışmada Zerrinkub'un Müslüman Araplara ve onların öncülük ettiği İslama yönelik tepkisel-olumsuz tavırının nedenleri ve kitabında ileri sürdüğü fikirler incelenip tahlil edilmiştir. Çalışmada, bahse konu kitaptaki tarih anlatısının tarihsel gerçeklik ve doğrularla uyumu, dolayısıyla red veya teyidine yönelik bir tartışmadan ziyade hangi amaç (ideolojik, politik ve toplumsal) doğrultusunda ve nasıl şekillendiği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İran'ın Fethi, Modern İran Tarihi, Milliyetçi Tarih Yazımı, Abdülhüseyin Zerrinkub, Do Karn Sükût

ABSTRACT

Do Qarn Sokut (Two Centuries of Silence) is a work by Abdolhossein Zarrinkoub, a prominent figure in the intellectual life of 20th-century Iran, known for his roles as a literary figure and historian. It was written in 1330/1952 and encompasses events that occurred during the first two centuries of Islam, from the fall of the Sassanian Empire to the establishment of the Tahirids (205/821), the first independent state formed on Iranian soil after the advent of Islam. Zarrinkoub's book provides a narrative of these events and the state of Iran during that period. Since its publication, the book has received considerable attention and has become a focus of intense scrutiny. It is one of the most discussed and debated works in Iranian history. *Do Qarn Sokut* represents a significant example of the Pahlavi era's historical writing project and official historiography,

embodying a secular nationalist image of Iranian history that elevates and sanctifies everything related to pre-Islamic Iran while denigrating aspects of the Islamic era. In this context, it is considered an essential contribution to the Iranian historical discourse. Within this study, emphasis is placed on the examination of the historical narrative presented in the book, not through a straightforward discussion of its alignment with historical realities and truths, nor through an evaluation of rejection or affirmation. This study delves into the purpose (ideological, political, and societal) behind the narrative in the book and how it has been shaped.

Keywords: Conquest of Iran, History of Modern Iran, Nationalist Historiography, Abdolhossein Zarrinkoub, Do Qarn Sokut

EXTENDED ABSTRACT

This study focuses on the work *Do Qarn Sokut* (Two Centuries of Silence) written by Abdolhossein Zarrinkoub in 1952, who left a significant mark on the intellectual and literary world of 20th-century Iran as a historian, literary figure, translator, and literary critic. Zarrinkoub, a second-generation historian whose intellectual mindset and historiography developed under the influence of the archaism-based Iranian nationalism ideology, published most of his works during the peak of the Pahlavi government's interest in nationalism in the early 1970s. His famous work *Do Qarn Sokut* deserves to be examined and considered because both its comprehensive and segmented aspects reveal its purpose of elevating and sanctifying ancient Iran and Iranians, embodying the Pahlavi-era historical writing project and official historiography.

Despite being among the most discussed and debated books in Iranian history, *Do Qarn Sokut* is criticized for its weak scientific foundation. The book, written with an exaggerated nostalgia shaped by the sense of defeat, sorrow, longing, and defensive sentiment, lacks a solid scholarly foundation. Zarrinkoub's responses to critiques in the preface of the second edition, though claiming a commitment to correcting mistakes, suggest a persistent biased and ideological perspective in the first edition. In the preface of the second edition of *Do Qarn Sokut*, published five years later, Abdolhossein Zarrinkoub, in response to the criticisms directed at his work, acknowledged the validity and accuracy of the critiques. He expressed his belief in the necessity of pursuing truth and rectifying errors by attentively considering criticism rather than persistently insisting on mistaken viewpoints. During the intervening five years, Zarrinkoub emphasized that he had the opportunity to engage in a more profound examination of his subject matter, which led him to reassess and revise his initial contentions. In his earlier work, he admitted to adopting a perspective in which everything deemed good, beautiful, and correct was attributed to Iran (ancient Iran) and its people, while anything external to Iran was characterized as negative, unattractive, and devoid of value. Zarrinkoub acknowledged that he had written the book with youth exuberance, lacking the mature ability to objectively evaluate the causes of Iran's defeat against Islam and the nuanced aspects of historical events. He characterized his earlier perspective as reflective of immaturity, bias and extremism. However, the author, who did not give up his derogatory attitudes and expressions

toward Muslim Arabs - neither in the later editions of *Do Qarn Sokut* nor in his other works - underlined that even if they were Muslims, the Arabs were a wild-natured, aggressive and destructive community, devoid of the world of meaning, and he gave examples of this in many parts of his book. He tried to reveal the material and spiritual superiority of Iranians through comparisons.

One of the most notable and widely debated aspects of the book is undoubtedly the title Zarrinkoub chose for it. The years covered in the book represent one of the most sensitive, tense, and turbulent periods in the history of Iran and Islam. Known in history as a time marked by the chaos and disorder caused by rebellions and movements erupting across nearly every region of Iran, it raises the question, which is also expressed by the author himself, why he opted for the title “Two Centuries of Silence” instead of a more accurate and appropriate term, such as “Two Centuries of Chaos and Disorder.” This choice has been a subject of ongoing curiosity and debate. In the relevant section of his book, the author attempts to clarify this matter, stating that by “Two Centuries of Silence,” he did not mean political or social silence and stagnation but was referring to the Persian language. He emphasizes that during this period, Persian was completely overshadowed by Arabic, almost fading into oblivion, and that the only language spoken was the language of the sword. However, this explanation has also been deemed inconsistent with historical realities, and the debate continues.

It is possible to say that what Zarrinkoub said about the general characteristics of the pre-Islamic Arab society, which is called “Jahiliyyah”, the Period of Ignorance in Islamic literature, coincides with what he explained and narrated in the basic Islamic sources that he references extensively in the book, and that this is essentially the meaning of the concept of Ignorance in the minds and literature of Muslims. However, what makes his narrative different and remarkable is that his approach to the issue concerns ethnic and cultural racism rather than description. What is even more striking is that he extends this approach not only to Arabs but to other nations as well, as it is clearly evident from the derogatory remarks he makes about Turks in the later pages of his book. Despite the author’s possible intellectual shifts after writing the book, as we have demonstrated in this study, Zarrinkoub, who views the Muslim Arab conquest of Iran as an invasion, and argues that the events following the conquest were aimed at erasing the intellectual and historical heritage of these lands, particularly the Persian language and Iranian culture, from the historical stage, continues to maintain his excessively biased and dogmatic stance as seen in the first edition of his book. This suggests that, despite his claims of correcting his misunderstandings, there is little hope of reaching a logical analysis free from emotional bias for an objective reader.

In this study, where the aforementioned book is analyzed using content analysis methodology, the reasons for Zarrinkoub’s reactionary negative attitude toward Muslim Arabs and the Islam he pioneered, as well as the ideas he put forth in his book, are examined and analyzed. This study focuses not on whether the historical narrative in the book aligns with historical reality

and truths, and thus whether it should be rejected or confirmed, but rather on the purpose (ideological, political, and social) for which and how it was shaped. It is concluded that the author, by highlighting the characteristics, abilities, and talents of his own culture, strives to prove its superiority over the opposing “other,” and through this endeavor, endeavors to establish an identity and memory by determining his and his opponent’s place in history. Additionally, his negative-reactionary attitude toward Muslim Arabs is mostly related to the weakening and loss of influence of the Iranian national identity during the first century of Islam. The excessive significance the author attaches to language and race in his critique of identity, culture, and historicity, and his judgment of historical-cultural heritage solely within the context of language and race, lead him to an incomplete and flawed analysis and evaluation.

Giriş

18. ve 19. yüzyıllarda Batı’da yaşanan gelişmeler, Batı ile diğer ülkeler özellikle İslam ülkeleriyle arasında ilk olarak askeri başarısızlıklarla kendini gösteren büyük bir uçurum ve mesafenin ortaya çıkmasına neden olmuş ve bu durum söz konusu toplumların aydın ve düşünürleri arasında bu başarısızlık ve geri kalmışlığın nedenlerini açıklama ve nasıl telafi edilebileceğine dair farklı düşüncelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu doğrultuda İran’da da Kaçar Devleti’nin (1794-1925) sonlarına doğru bazı aydınlar arasında İslam’ı, geri kalmışlığın ana faktörlerinden biri sayan ve İran’ın ilerlemesinin önündeki en büyük engel olarak gören, İslam öncesi İran tarihine dönüşün arzulandığı *Bastangerayi*¹ olarak adlandırılan bir tür romantik ve nostaljik milliyetçilik oluşmuştur.

İran kimliğini, ütopyik ve duygusal bir yaklaşımla yeniden inşa etmeyi hedefleyen bu milliyetçilik akımı, romantizm ekolünün etkisiyle millet olgusunun kökenine odaklanarak, yaşayanlar, ölümler ve dünyaya gelecekler arasında bir bağ ve ortaklık kurmaya çalışıyordu.² İranlı romantik milliyetçi aydınlar Oryantalizm’den, ırk teorilerinden ve bilimin inkişaflarından derinden etkilenerek İran’ın antik tarihi ve diğer arkeolojik konu ve fikirlere yönelmiş ve ulusal kimlik kavramlarını yeniden inşa etmeye çalışmışlardır. Mirza Fethali Ahundzade, Celaleddin Mirza ve Mirza Ağa Han Kermani gibi bu fikri ve siyasi akımın öncülerinin eserlerine bakıldığında eski vatana hasret, siyasi ve kültürel mitler, Zerdüş dini ve bu dinin inanırlarına saygı ve hürmet, vatan için fedakarlık, milliyetin dine üstünlüğü ve İran’a hakim olan yabancı unsurlar olarak Araplara ve Türklere karşı kin ve nefretle dolu olduğu görülür.

Meşrutiyet yıllarındaki (1905-1907) egemen milliyetçi söylem, din ve dini unsurlarla uyum içindeyken Meşrutiyet’ten sonraki yıllarda anayasacılık ve ulusal egemenlik fikrinin başarısızlığa uğraması, İran’ın sömürgeci güçler tarafından işgali ve ülke işlerine müdahalelerinin yarattığı siyasi ve sosyal krizler, ezilmişlik, öfke ve hayal kırıklığının neden olduğu ruh hali Katuziyan’ın ifadesiyle: “*öfke ve utanıcı, yüksek idealleri ve kibir kompleksleriyle birleştiren ezilenlerin psikolojisi*”³ İran’da milliyetçi söylemin değişmesine radikal arkaist ve romantik eğilimin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Dönemin Batı yanlısı aydın ve düşünürleri tarafından geliştirilen bu milliyetçiliğin temelleri antik İran’a, Aryan ırkına ve Şah’ın, İranlıların sosyopolitik hayatındaki merkezi konumuna dayanıyordu.

Pehlevi dönemine gelindiğinde (1925-1979) laiklik temelinde hareket eden Rıza Şah’ın bu yöndeki tüm eylem ve politikalarını meşrulaştırmak için ordu gücü ve merkezi-etkin bürokrasiyi kullanarak devletin resmi ideolojisi ve politikasının önemli bir parçası haline getirdiği; sosyal ve siyasi uyumun en önemli unsuru olarak din ve dini bir kavram olarak ortak inanişe ve din birliğine işaret eden ümmet kavramı yerine milliyetçilik ve millet kavramlarını yerleştirmeyi

1 Archaism

2 Muhammed Hasan Asef, *Mebani-i İdeolojik-i Hukümet der Dovran-ı Pehlevi* (Tahran: Merkez-i Esnad-ı İnkılab-ı İslami, 1384),80.

3 Homayun Katuziyan, *Dovlet ve Camie der İran, çev.Hasan Afşar* (Tahran: Neşr-i Merkez, 1389),432.

istediği İslam karşıtı olarak tecelli eden bu milliyetçilik şekli⁴ her ne kadar gerekli toplumsal tabana sahip olamamış ve seçkinlerle sınırlı kalmış olsa da İnan'ın ulusal ve dini kimliğinde bir ikilik ve krizin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Genel olarak modern İnan tarihi, İnanlıların kimlik sorununun ortaya çıktığı dönem olarak değerlendirilir. Zira Kaçarlar döneminden itibaren özellikle Meşrutiyet yıllarında batılı yeni fikirlerin gelişi ve milliyetçiliğin yayılmasının etkisiyle İnan kimliği önemli sorun ve çıkmazlarla karşı karşıya kalmıştır. Modernizmin İnan'a girdiği ilk yıllara kadar İnan'da İslam ile İnanlıların kimlik unsurları arasında bir zıtlık ve çelişki hissedilmemiştir.⁵ Ancak modern dönemde Batı dünyasıyla temas sonucunda ortaya çıkan durum söz konusu aydın ve düşünürlerin kültürel kimliklerinden koparak İslam'ı, ait oldukları toplumların geri kalmışlığının ve genel olarak bu toplumdaki tüm sorun ve sıkıntıların sebebi olarak görmelerine neden olmuştur. Pehlevi hükümetinin kurulmasıyla da Pan-İnanizm düşünce ve hayallerini gerçekleştirme imkanı bulmuş, milliyetçiliği soyut bir kavramdan resmi bir ideale dönüştürmeyi başarmışlardır.⁶

Bu düşünce akımına göre İslam, İnan'ı ve İnanlıları şanlı ve ırksal açıdan saf geçmişinden kopararak zayıf ve değersiz bir ülke haline getiren yabancı ve dayatılmış bir unsur olarak görülüyordu. Söz konusu akımın öncüleri İnan'ın, Arapların İnan'a hakim oldukları andan itibaren gerilemeye başladığına ve İslami hüküm ve esaslara göre kurdukları yönetimlerle bunun hızlanarak devam ettiğine inanıyorlardı.⁷ Dolayısıyla ilerleme yönünde atılacak ilk adım İslam'ı, İnanlıların kimliğinden çıkarmak ve geçmişin görkemli mirasına dönmektir.⁸ Bu doğrultuda Pehlevi hükümetinin eski İnan dillerinin araştırılması, Pehlevi dili ve yazısının öğretilmesi ve tarih yazıcılığı gibi bir dizi kültürel milliyetçi politikaları uygulamaya konuldu. İnan tarihçiliği İslam tarihçiliğinin yerini alarak İslam öncesi sessiz ve unutulmuş geçmiş şanlı bir tarih şeklinde tanıtılmaya başlandı. Bu yeniden yaratılan geçmişte Kiyumers ilk insan ve ilk padişah, Mezdek özgürlük ve eşitliğin teorisyeni, Kave Ahenger ilk sosyalist hareketin kurucusu ve Enuşirvan adalet ve kanunun sembolü olarak görülüyordu. Bu romantik ve nostaljik yaklaşımla İnan'ın İslam öncesi kimliğine ilişkin metaforik kavramlar kullanılarak geçmiş idealize edilmeye çalışılıyordu.⁹

Pehlevi dönemi milliyetçi tarih yazıcılığı, İnanlıların tarih bilincini şekillendirme görevini üstlenmiş ve devlete ideolojik bir araç olarak hizmet ederek iktidarın ve ideolojik yapının ihtiyaç ve gereksinimlerine uygun bir anlam dünyası, entelektüel ve epistemik bir sistem

4 Ali Ekber Velayeti, *Tarih-i Kohen ve Muasır-ı İnan Zemin* (Tahran: İntişarat-ı Emir Kebir, 1393),285.

5 Golam Ali Soleymani - Ali Azremi, "Milli Gerayi-i Bastangeraya ve Buhran Der Huviyet-i İnan-ı İrani", *Faslname-i İlmi Pejuheş-i İnan ve Din* 37 (1396), 208.

6 Mecid Ostuvar, "Nakş-ı Ruşenfekran-ı İrani der Hemsu sazi-i İnan-ı Bastan ve Teceddüd der Asr-ı Rıza Şah", *Rehayafta-ı Siyasi ve Beynelmilleli* 27 (1390), 145-146.

7 Ali Ekber Kecbaf, Zeyneb Ahmedvend, "Ceryan-ı Bastangerayi ve Teşkil-i Hokumet-i Pehlevi", *Pejuheş der Tarih* 4 (1390), 143.

8 Muhammed Bakır Horremşad - Seyyid İbrahim Serperest Sadat, "Ruşenfekran-ı İnan-i ve Mesele-i Huviyet der Ayine-i Buhran", (*Faslname-i Tahkikat-ı Ferhengi* 2 (1389), 37.

9 Ali Reza Momen Sefai - Ali Ekber Aleni, "Şeklgiri-ı Milli Gerayi der İnan", *Pezuheşha-ı Milal* 49 (1398), 30.

yaratmaya çalıştı. İktidarın düşünce ve ideolojik değerlerine yön vererek sosyal, politik ve dilsel işlevleriyle İranlılar için bir tarih bilgisi oluşturma hedefini taşıyordu¹⁰. Onlarca yıl okullarda ve eğitim merkezlerinde tarih eğitiminin ayrılmaz bir parçası olan bu ideoloji İranlıların tarih, ulus, ırk ve milli kimliğin diğer unsurlarına ilişkin algı ve anlayışında büyük rol oynadı. Tarih yazımı, İranlıların hayatında oynadığı başlıca siyasi ve sosyal işlevler açısından bakıldığında, bilginin öğretilip aktarılması, kimlik inşası ve meşruiyet için bir kaynağa dönüştü. Pehlevi döneminin ulus-devlet düşüncesinde tarih yazımı, sosyal birlik ve dayanışmayı, güvenliği ve siyasi düzeni organize etmek için siyasi ve sosyal yapıların dayandığı sosyal kavramların, değerlerin ve normların yaratılmasının ve güçlendirilmesinin temeli haline geldi. Bu tarih yazımı, profesyonel tarihçilerin uslubuyla yazılmış ve bilimsel kaygıların gözetildiği bir tarih yazımı değildi. Bugünün kullanılabilmesi için bir geçmişin yaratılması ve işlenmesi gerekiyordu ve amacı daha büyük bir kolektif kimliğin üyelerini çoğunlukla duygu ve coşkuya dayalı anlamsal bir çerçevede bir araya getirmektir.¹¹

Bu dönem milliyetçi tarih yazımında iki tür tarihçi etkindi. Maaşlı veya saray tarihçileri olarak adlandırılabilir birinci grup, tarih yazıcılığına dair ne bilgisi ne de ilgisi olan, sadece iktidarın hedef ve politikaları doğrultusunda tarih yazanlardı. Bilimsel itibar açısından öne çıkan ve akademisyen kimliği taşıyan ikinci grup ise milliyetçi tarih yazımında bir çok konuda birinci grupla benzer eğilimlere sahipti. Bu dönem milliyetçilik düşüncesine yön veren fikir adamları arasında şair, yazar ve gazetecilerden oluşan bir çok önemli şahsiyet bulunmaktaydı. Teceddüd, Ferengistan, Ayende, İrañşehr ve Kave gibi dönemin en etkin dergi, gazete ve siyasi oluşumların fikir halkalarında toplanan Seyyid Hasan Takizade, Hüseyin Kazımzade, Zebih Behruz, İbrahim Purdavud, Sadık Hidayet, Edibü'l Memalik, Bozorg Alevi, Arif Kazvini, Mahmut Afşar, Hasan Pirniya, Ahmet Kesrevi, Muhammed Ali Furuği, Muhammed Taki Bahar gibi isimlerden bahsedilebilir ki her biri milliyetçilik fikrinin gelişiminde önemli rol üstlenmişlerdir. Dönemin sanat ve edebiyat çevrelerinin ekseriyetinin eğiliminin de devletin İslam karşıtı politikaları yönünde olduğunu belirtmek gerekir. Arif ve Mirzazade Aşki gibi romantik şairler bu akımın coşkulu destekçileri olmuş Sadık Hidayet, Muhammed Ali Cemalzade, San'atizade ve Müşfik Kazimi gibi isimler eserlerini bu doğrultuda kaleme almışlardır.¹² Hatta dönemin etkin şahsiyetlerinden koyu bir marksist olan Taki Errani dahi marksist eğilimlerinden önce Farsça'nın yabancı dillerden arındırılması, Zerdüş dinine dönülmesi ve Sasani Devleti'nin ihyasını geri kalmışlıktan kurtulma reçetesi olarak tecviz edenler arasında yer almıştır.¹³ Bu isimlerden biri de Abdülhüseyin Zerrinkub'dur.

10 Ali Reza Mollai Tevâni, *Gofteman-ı Tarihnegari-i Resmi-i Dovre-i Pehlevi Piramun-ı Rıza Şah* (Tahrân: Pejuheşgah-ı Ulum-ı İnsani ve Mutalâat-ı Ferhengi, 1395).

11 Reza Bigdilu vd, "Bazhani-i İntikadi-i Nasyonalizm-i Bastangerai-i Devlet-i Pehlevi" 2 (1401), 123.

12 Ali Ekber Kecbaf, Zeyneb Ahmedvend, "Ceryan-ı Bastangerayi ve Teşkil-i Hukümet-i Pehlevi". Pejuheş der Tarih 4(1390), 143.

13 Ervand Abrahamiyan, *İran Beyn-i Do İnkılab, çev. Kazem Feruzmend vd* (Tahrân: Neşr-i Ney, 1377), 101.

Eserlerinin çoğunu, Pehlevi yönetiminin milliyetçiliğe olan ilgisinin zirvesi olan 1350/1970'lerin ilk yarısında yayımlayan Abdülhüseyin Zerrinkub, tarih yazıcılığında öncü olmayıp Hasan Pirniya, Abbas İkbâl ve diğerlerinin modern resmi tarih yazıcılığında başlattığı yolu takip eden ikinci nesil tarihçiler arasında yer almaktadır. Tarih yazıcılığındaki düşünce ve zihniyeti, arkaizme dayalı İran milliyetçiliği ideolojisinin etkisi altında gelişen¹⁴ Zerrinkub'un yoğun milliyetçi öğelerle yoğrulmuş, gerek bütünsel gerekse bölümler halinde incelendiğinde eski İran'ın ve İranlılığın üstünleştirilip kutsallaştırılması amacının hemen farkedildiği bir tarih anlatısı olan ve bu yönüyle Pehlevi dönemi tarih yazımı projesinin ve resmi tarihçiliğin önemli örneklerinden biri sayılan *Do Karn Sükût*¹⁵ adlı eseri okunması ve üzerinde düşünülmesi gereken bir özellik taşımaktadır. Konuyla ilgili yapılan Türkçe literatür taramasında Modern İran tarihi ve edebiyatı araştırmalarında otorite olarak kabul edilen ve eserlerinin her biri akademik referans niteliği taşıyan Zerrinkub ve eserleri hakkında özellikle de *Do Karn Sükût* kitabıyla ilgili yapılmış -bir bildiri özeti dışında- kapsamlı ve müstakil bir akademik çalışmanın olmadığı tespit edilmiş bu da söz konusu kitabın ele alınıp incelenmesini gerekli kılmıştır. *Do Karn Sükût*'un içerik yönünden analiz edilip değerlendirildiği bu çalışmanın alanla ilgili yapılacak özellikle mukayeseli çalışmalar için bir fikir ve katkı sunması umut edilmektedir.

1. Abdülhüseyin Zerrinkub'un Hayatı ve Eserleri

Tarihçi, edebiyatçı, çevirmen ve edebiyat eleştirmeni kimliğiyle modern İran tarihine damgasını vuran isimlerden biri olan Abdülhüseyin Zerrinkub, kendi kalemiyle anlattığı¹⁶ hayat hikayesine göre mütedeyyin bir ailenin çocuğu olarak 1301/1922 de Burucerd'de dünyaya gelmiş, medrese eğitimiyle başladığı ilk ve orta öğrenimini babasının teşvik ve iknasıyla yöneldiği İslami ilimler ve Arap dili ve edebiyatıyla birlikte tamamlamıştır. Lise eğitimi için Tahran'a giden ve burada yabancı diller ve modern bilimlerle aşına olan Zerrinkub, Tahran Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni birincilikle kazanmasına rağmen babasının ısrarıyla eğitimini yarıda bırakarak memleketine geri dönmek zorunda kalmış ve öğretmen olarak Burucerd ve civar illerde tarih, felsefe Arapça, Farsça ve hatta yabancı diller, matematik ve fizik dersleri vermeye başlamıştır. 20 yaşında ilk kitabı olan *Felsefe-i Şiir* (1334/1955) adlı kitabını yayınladıktan sonra okuma arzusuyla tekrar üniversiteye dönmüş ve 1324/1945 yılında Tahran Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı bölümünde başladığı yüksek öğrenimini 1334/1955'te Nakd-ı Şiir (Şiir Eleştirisi) başlıklı doktora teziyle tamamlamıştır. Akademik kariyerine profesör ünvanıyla Tahran Üniversitesi'nde devam eden ve kendisi gibi akademisyen olan Kamer Aryan ile evlenen ancak bu evlilikten bir çocuk sahibi olamayan Zerrinkub, kırk yılı aşkın bir süre İslam tarihi, dinler tarihi, ilahiyat, tasavvuf ve felsefe dersleri vererek pek çok öğrenci yetiştirmiştir.

14 Seccad Rai Geluce, "Hüviyet-i Milli ve İranigeri der Tarih Negari-i Zerrinkub", *Mutalaat-ı Milli* 15 (1382), 127.

15 Abdülhüseyin Zerrinkub, *Do Karn Sükût* (Tahran: İntişarat-ı Suhen, 1389).

16 Zerrinkub Abdülhüseyin, "Zerrinkub be Kalem-i Zerrinkub", *Kitab-ı Mah-ı Edebiyat ve Felsefe* 23-24 (1378), 2.

Abbas İkbâl Aştıyânî, Said Nefîsî, Muhammed Moin, Pervîz Natel Hanlerî, Abbas Zeryab ve Mucteba Minevî gibi dönemin önde gelen isimleriyle çalışma imkanı bularak alanında önemli faaliyetlerde bulunmuştur. 1347-1349/1968-1971 yılları arasında Amerika Birleşik Devletleri'ne giderek Kaliforniya ve Princeton üniversitelerinde misafir öğretim üyesi olarak bulunmuş, Oxford ve Sorbon üniversitelerinde de dersler vermiştir. Avrupa ülkeleri, Türk Cumhuriyetleri, Hindistan, Pakistan ve Arap ülkelerine çok sayıda bilimsel gezilerde bulunarak buralardaki kütüphaneleri, müzeleri ve bilim merkezlerini yakından görme, çeşitli arşivlerden belge ve kayıt toplama, İranlı ve yabancı bilim adamları ve yazarlarla tanışma imkanı bulmuştur. İran'ı temsilen birçok uluslararası bilimsel konferans ve toplantıya davetli olarak katılan ve konuşmalar yapan Zerrinkub, bilime ve eğitime adanmış oldukça aktif ve verimli geçen bir hayatın ardından 1378/1999 'da 77 yaşında hayata gözlerini yummuştur.

Eserleri:

“Vladimir İlyiç'in felsefesinden yola çıktım ve Tolstoy'un münadisi olduğu şeye ulaştım. Düşünce ve eylem ufkunda benim için mümkün olan her yerde gezindim. Gazeteci oldum. Tarihi araştırdım. Eleştirmen oldum. Makaleler kaleme aldım. Şiirler yazdım. Tercüme yaptım. Batı felsefesini eleştirdim ve öğrettim. Tasavvuf ve Doğu felsefesine yöneldim. Zahid ve sufi oldum. Şüpheye kapıldım. Sustum. Kapandım. Ancak okuduğum ve yazdığım her şeyde beni sakinleştiren ve huzura kavuşturan tek şey öğretmenlikti.”¹⁷

sözleriyle tarih, felsefe, edebiyat, irfan ve tasavvuf ve dinler tarihi gibi geniş çalışma alanlarının yanında İslami ilimler ve eski İran dillerine vukufiyetiyle çok yönlü bir ilim adamı olan Zerrinkub'un söz konusu alanlarda kaleme aldığı kırk kitabı ve yüzlerce makalesi vardır. Birkaçı Türkçeye de çevrilen ve alan çalışmalarında kaynak kabul edilen kitaplarının başlıcaları şunlardır: Karname-i İslam (İslamın Karnesi) 1342/1963, Nakd-ı Edebi (Edebiyat Eleştirisi) 1343/1964, Ba Karevan-ı Hille (Hille Kervanıyla) 1346/1367, Bamdad-ı İslam (İslamın Şafağı) 1348/1969, Şi'ri bi-Duruğ Şi'ri bi-Nikab (Yalansız Şiir Maskesiz Şiir) 1349/1970, Ferar ez Medrese (Medreseden Kaçış), Erzeş-i Miras-ı Sufiye (Tasavvuf Mirasının Değeri) 1353/1974, 1357/1978, Ez Kuçe-i Rindan (Rindler Sokağından) 1363/1984, Sırr-ı Ney (Ney'in Sırrı) 1366/1987, Behr der Kuze (Testideki Deniz) 1370/1991, Pelle Pelle ta Mülakat-ı Hoda (Adım Adım Allah ile Buluşuncaya Dek) 1372/1993, Pir-i Gence (Gence Piri) 1372/1993, Ruzegarân (Bir Zamanlar) 1375/1996, Der Kalemru-u Vicdan (Vicdan Diyarında) 1377/1998.

2. Do Karn Sükût ve İran'ın İslamlaşması Sürecinde Yaşananlar

İlk olarak 1330/1952 yılında *Mihriğan* dergisinde tefrika edilen ve daha sonra aynı yayın grubu tarafından kitap olarak ilk baskısı piyasaya sürülen *Do Karn Sükût*, hemen tükenmiş ancak yazarının kitabı tekrar gözden geçirme gerekçesiyle yayın izni vermemesinden dolayı döneminin aranan kitapları listesine girmiştir. İlk baskısından beş yıl sonra 1957'de gözden geçirilmiş ve genişletilmiş ikinci baskısıyla okuyucularıyla buluşan ve o tarihten itibaren

17 Abdülhüseyn Zerrinkub, *Nakş-ı Ber Ab* (Tahran: İntişarat-ı Suhen, 1388), 92.

kesintisiz bir şekilde yayınlanmaya devam eden kitap, İran İslam Devrimi'nin ilk yıllarında yasaklanarak tüm nüshaları toplatılmış ve imha edilmiştir. Uzunca bir süre karaborsada el altından satışı yapılan ve popülerliğini koruyan kitap yirmi yıllık bir aradan sonra yayın yasağının şartlı olarak kaldırılmasıyla tekrar yayınlanmaya başlamış ve günümüze kadar farklı yayınevleri tarafından yayınlanmaya devam etmiştir.

Do Karn Sükût, her biri özenle, oldukça edebi ve birer metafor veya sembol olarak düşünülmüş isimlendirilmiş 10 ana bölüm ve 372 sayfadan oluşmaktadır. 2020 yılında 35. Baskısını yapan kitap, Paul Sprachman tarafından 2017 yılında “*Two Centuries of Slince*” adıyla İngilizce'ye de çevrilmiştir.

Do Karn Sükût'a ilk bakışta dikkat çeken konu kitabın hemen başında Ayetullah Murtaza Mutahhari'nin 1358 yılında yayınlanan “Hadamat-ı Motekabil-i İslam ve İran (İslam ve İran'ın Karşılıklı Hizmetleri) adlı kitabında Zerrinkub'un *Do Karn Sükût*'ta ileri sürdüğü fikirlere karşı bir reddiye mahiyetinde yazmış olduğu makale metninin verilmiş olmasıdır. Kitabın yeniden yayınlanabilme şartlarından olduğu için yayıncı tarafından yazarın onayı da alınarak kitaba eklenen bu bölüm okuyucuya İslamiyetin İran'a girişi ve İran'ın İslamlaşması süreci gibi tarihi bir olguyla ilgili taban tabana zıt iki görüş, yorum ve analizi mukayeseli bir şekilde değerlendirme imkanı sunması açısından önemlidir. Bir diğer konu yazarın, kitabının ikinci baskısı için kaleme aldığı ve yine çokça eleştirilen önsözü ve birinci baskısının önsözünden alıntılanan “birkaç itiraf” başlıklı bölümleridir. “*Yazdığı bir kitaba yıllar sonra dönüp baktığında yazdıklarında bir eksiklik veya fazlalık görmeyen kimse var mıdır?*”¹⁸ cümlesiyle başlayan ve eleştirilenler tarafından bir nevi ‘günah çıkarma’ ve ‘itirafname’ olarak değerlendirilen bu bölümde yazar, kitabına yöneltilen eleştirilere cevap vererek söz konusu eleştiri ve itirazların haklı ve doğru yanları olduğunu, yanı sıra ısrar edip inatlaşmak yerine eleştirileri dikkate alarak hataları düzeltmek ve doğruya ulaşmak gerektiğine inandığını, bundan hareketle geçen beş yıllık süre zarfında araştırmalarını derinleştirmek suretiyle yazdıklarını tekrar düşünme ve gözden geçirme fırsatı bulduğunu oldukça ‘cesur’ aynı zamanda ‘samimi ve mütevazı’ bir dille ifade etmektedir. İlk kitabını iyi, güzel ve doğru olan ne varsa İran'a (eski İran) ve İranlılara ait olduğunu düşündüğü, İran dışındaki her şeyi ise kötü, çirkin ve değersiz gördüğü; İran'ın İslam karşısındaki yenilgisinin nedenlerini ve olayların iç yüzünü gerçekçi bir bakışla değerlendiremediği toyluk, taassup ve aşırılık olarak nitelendirdiği gençlik yıllarının heyecan ve coşkusuyla kaleme aldığını belirten yazar, hakikate ulaşma konusunda bir yazar olarak taşıdığı görev ve okuyucusuna karşı duyduğu sorumluluk gereği söz konusu kitaptaki hakikate mugayir, karanlık, müphem ve kuşkulu bölümlerin tamamını çıkarmak, değiştirmek veya düzeltmek suretiyle hata ve yanlışlarını gidermeye çalıştığını vurgulamaktadır.¹⁹ Yazarın söz konusu açıklamaları daha sonraki yıllarda İslamın, medeniyetlerin gelişmesinde ez cümle İran medeniyetinin gelişimindeki rolü ve etkisi hakkında kaleme aldığı eserleri özellikle Karname-i

18 Zerrinkub, *Do Karn Sükût*,19.

19 Zerrinkub, *Do Karn Sükût*,20.

İslam (İslamın Karnesi) kitabıyla birlikte düşünüldüğünde yanılgılarını gidermeye ve hatasını telafi etmeye çalışan bir yazarın samimi ve dürüst çabaları gibi görünse de onun Müslüman Arapları aşağılayıcı tavır ve ifadelerinden -ne *Do Karn Sükût'un* sonraki baskılarında ne de diğer eserlerinde- vazgeçmediği, İranlıların İslam medeniyetini kurma ve gelişmesindeki rolü ve etkisine ilişkin abartılı görüşlerinde ısrarlı olduğu görülmektedir. Nitekim kendisiyle yapılan bir röportajda en çok sevdiği eserinin hangisi olduğu sorulduğunda tebessüm ederek "*Do Karn Sükût*"²⁰ cevabını vermiştir ki oldukça manidardır.

Yazarın kitabın yine aynı bölümünde tarih yazıcılığı konusundaki düşüncelerini aktardığı satırlara da bu bağlamda değinmek gerekir ki tarih kavramına ilişkin yaklaşımını ve tarihi gerçeklik karşısında aldığı tavrı ortaya koyması bakımından önemlidir. Tarih yazıcılığında nesnellik ve gerçekçilikten çokça bahsedildiğini ancak bunun iddiadan başka bir şey olmadığını, tarihinin tarih konusundaki gerçeklikleri ve doğruları ne derece yansıttığı ya da yansıtmaya meyilli olduğunun tartışmalı olduğunu ve esasında tarih yazıcılığının gerçekleri ortaya çıkarmanın ötesinde başka amaç ve hedeflere matuf olduğunu vurgulayan Zerrinkub, tarihinin öznellikten uzak kalamayacağını ve gerçekte istek, ilgi ve eğilimlerinin tarihinin araştırmalarının konu ve amacını belirlediğini savunmaktadır.²¹ Bu sözleriyle de kendisinin ideolojik yönünü açıkça kabul etmekte ve kitabının tarihsel gerçeklerin doğru bir anlatımı olmadığını 'dürüstçe' itiraf etmektedir.

Kitapla ilgili en dikkat çeken ve en çok tartışılan konulardan bir diğeri de hiç şüphesiz Zerrinkub'un kitabı için seçmiş olduğu isimdir. Zira kitabın konu edindiği yıllar İran-İslam tarihinin en hassas, en gergin ve en çalkantılı dönemlerinden biridir. İran coğrafyasının hemen her yerinde ortaya çıkan isyan ve eylemlerin yarattığı kargaşa ve kaosu hakim olduğu yıllar olarak tarihe geçen bu dönem için kendisinin de dile getirdiği gibi neden daha doğru ve uygun bir tanımlama olabilecek "İki Yüzyıl Kaos ve Kargaşa" yerine "İki Yüzyıl Sessizlik" adını seçmiş olması merak edilmiş ve tartışılmalıdır. Kitabın söz konusu bölümünde bu konuya da açıklık getirmeye çalışan yazar "İki Yüzyıl Sessizlik" tanımından kastının siyasi ve toplumsal anlamda bir sessizlik ve durgunlukla alakalı olmayıp Fars diliyle ilgili olduğunu zira bu dönemde Farsçanın, Arapçanın üstünlüğü karşısında tamamen sessizliğe bürünüp unutulmaya yüz tuttuğunu ve konuşulan tek dilin kılıç dili olduğunu vurgulamaya yönelik bir tanım olduğunu ifade etmiş ancak bu açıklaması da tarihsel gerçekliğe aykırı bulunarak sorgulanmaya ve tartışılmaya devam etmiştir. Çünkü bahsedilen dönemde her ne kadar Farsça dilinde yazılı literatüre dair neredeyse hiçbir belge ve kanıt bulunmadığı doğru kabul edilse de Farsçanın ve farklı lehçelerinin özellikle kırsalda yaşayan İranlılar tarafından konuşulmaya devam ettiğini ve canlılığını koruduğunu, Arapça öğrenen şehirli İranlılar kadar Farsça öğrenmeye çalışan Arapların da olduğunu²² dolayısıyla yazarın "İki Yüzyıl Sessizlik" tezinin çok da doğru ve

20 Ata Ayeti, "Do Didar ve Goftegu ba Doktor Zerrinkub der Paris", *Buhara* 7 (1378), 46.

21 Zerrinkub, *Do Karn Sükût*, 24.

22 Bkz: Belazuri, *Fütuhu'l Büldan/Ülkelerin Fethi*, çev. Mustafa Fayda. (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 341. ve Cahız Basri, *el Beyan ve'l-Tebyin.thk Hasan el-Sundubi*. (BAE: Muessese-i Hindavi. 2017), 52-57.

isabetli olmadığını; İslamlaştıktan sonra İran'da bir dizi gelişme ve tarihsel devamlılıktan bahsetmenin mümkün olduğunu belirtmek gerekir.

Do Karn Sükût kapsamlı bir eser olmayıp yukarıda bahsedilen nedenlerden ötürü bilimsel yönü zayıf bir kitaptır. Yenilgi, hüznün, özlem ve savunma duygusunun şekillendirdiği geçmişin abartılmış nostaljisi ile kaleme alınmış oldukça destansı bir yapıya sahiptir. Kitabın birinci bölümünde; İran'ın İslamiyetten önce sahip olduğu 'parlak geçmişi' anlatılmaktadır. Sasani imparatorluğunun en parlak dönemlerinden biri olan Hüsrev Enuşirvan'ın hükümdarlık yıllarında (MS 539-579) Arap coğrafyasının fiziki, siyasi, dini, sosyo-kültürel ve ekonomik durumunun anlatıldığı bölümle başlayan kitapta İranlıların Araplara bakışı ve onların karşısında kendilerini nasıl konumlandıklarına dair bilgiler verilmekte ve bu iki milletin arasındaki ilişkinin efendi-köle yöneten-yönetilen şeklinde bir ilişki olduğundan bahsedilmektedir. 'Çölün Hükümdarları' gibi oldukça müstehzi bir ifadeyle isimlendirilmiş bu bölümde Arapların tüm İrani olmayan 'aciz' ve 'muhtaç' olarak tanımladığı halklar gibi İran saraylarının yolunu tuttuğunu, padişahların huzuruna vararak çaresizlik içerisinde ihtiyaçlarını arz edip yardım dilendiklerini, onların bir avuç su ve yiyecek için birbirleriyle savaşıyor ve kan döken vahşi, aç ve sefil bir halk olduğunu, yaşadıkları susuz ve kuru toprakların, görkem ve ihtişamıyla güçlü rakipleri olan Bizanslıları sağlam surlarının ardında dahi korku ve dehşete düşüren Sasaniler için hiç bir önem ve değerinin olmadığını bu yüzden oraları ele geçirip yönetme zahmetine bile girmediklerini, Yemen ve Hire gibi kayda değer yerlerin de zaten İranlılar tarafından yönetildiğini ve bu bölgelerin İran'a haraç ödemek zorunda olduklarını, Arapların İranlılar nezdinde koca bir 'hiç'ten ibaret olduğunu ve onlardan yana hiçbir korku ve endişe duymadıklarını büyük bir övgü ve gururla anlatan yazar hemen ardından Sasani imparatorluğunu içten içe yıkan manevi çöküşe karşılık Arap yarımadasında yükselen imani güce işaretler; "*Birgün padişahlık tahtının, tacının, mülk ve makamının İranlıların hakimiyeti altında yaşamayı gurur addeden adı sanı bilinmez Araplar tarafından ele geçirileceği ve değersiz bir oyuncak misali kırılıp döküleceği hiç kimsenin aklına gelmezdi.*"²³ şeklindeki hayret ve teessür içeren sözlerle dile getirmektedir.

Yazarın kitabına söz konusu dönemle başlamış olması anlamlıdır. Zira Hüsrev Enuşirvan hem yerli hem yabancı tarih kaynaklarında bir filozof ve bilge kral örneği olarak kabul edilmekte; İran edebiyatında da kendisine atfedilen bilgelik, adalet, cömertlik, dindarlık, hoşgörü ve açık görüşlülük gibi özellikleriyle hakkında birçok hikayenin anlatıldığı ideal bir padişah olarak görülmektedir.²⁴ İranlıların kendi kültür ve medeniyetlerinin yanı sıra yabancı medeniyetlere de ilgi duydukları, yabancı filozof ve tabiilerin İran'a davet edildiği, Hintçe ve Yunanca eserlerin Farsça'ya çevrildiği bu dönemde²⁵ Arapların durumunu;

"Açgözlü ve çikarcılardı. Asla maddi ve dünyevi olanın dışına çıkamıyor, şehvani ve nefsanî"

23 Zerrinkub, *Do Karn Sükût*,28.

24 Arthur Kristen Sen, *İran Der Zeman-ı Sasani*, çev. Reşid Yasmi (Tahran: Seda-ı Muasır, 1385),264. Hasan Pirniya vd., *Tarih-i İran* (Tahran: Seda-ı Muasır, 1392),167.

25 Gene R.Garthwaite, *İran Tarihi*, çev. Fethi Aytuna (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2011),101

arzulardan başka bir şey düşünmüyorlardı. Ahlaki olarak övündükleri mertlik ve yiğitlikleri, bencillik ve kin gütmekten ibaretti. Hikayelerde kendilerine atfedilen cesaret ve korkusuzluğu da yağmacılık ve intikam için kullanıyorlardı. Hayatlarında gönül bağladıkları tek şey kadın, şarap ve savaştı. Mana alemiyle hiç bir ilgi ve bağları yoktu. Şehir yaşamının adap ve kurallarını hiçe sayıyor, bozgunculuk ve yıkıcılıklarını gittikleri her yere kendileriyle götürüyorlardı”²⁶

şeklinde niteleyen yazar İbni Haldun’dan aktardığı; “*Tencerelerinin altına koymak için büyük bir yapının temelini oyup taş çıkarır ya da çadırlarına direk yapmak için tavanından tahta sökerlerdi”²⁷* sözleriyle onların mana aleminden yoksun, vahşi tabiatlı, saldırgan ve tahripkar bir topluluk olduğunun altını çizmekte ve kitabının birçok yerinde buna dair örnekler ve kıyaslamalarla İranlıların maddi ve manevi üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmaktadır.

Zerrinkub’un, İslami literatürde *Cahiliye Dönemi* olarak adlandırılan İslam öncesi Arap toplumunun genel karakteristiğiyle ilgili söylediklerinin kendisinin de kitapta bolca referans verdiği temel İslam kaynaklarında anlatılan ve rivayet edilenlerle örtüştüğünü ve esasında *Cahiliye* kavramının Müslümanların zihin ve literatüründe tekabül ettiği anlamın da bu yönde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak onun anlatımını farklı ve dikkat çekici kılan, meseleye yaklaşımının bir tavsif ve tasvirde ziyade etnik ve kültürel ırkçılıkla ilgili olmasıdır. Daha da dikkat çekici olan, bu yaklaşımı sadece Araplara değil diğer milletlere karşı da sergilemesidir ki kitabın ilerleyen sayfalarında Türklerle ilgili sarfettiği tahkir edici sözler bunu açıkça ortaya koymaktadır.²⁸ Bu yaklaşımıyla ait olduğu kavmin özelliklerini, yetenek ve kabiliyetlerini öne çıkararak onlarla karşısındaki arasında kalın sınırlar çizen ve karşısındakinden üstün olduğunu ispat etmeye çalışan yazarın, kendisini ve “biz” olanı “medeni” ve “gelişmiş” karşısındakini ve “öteki” olanı da “barbar” ve “geri kalmış” şeklinde tanımlayarak kendisinin ve karşısındakinin tarihteki yerini tespit etmeye ve bir kimlik ve hafıza oluşturmaya çalıştığı aşikârdır;

“Barbed ve Nekisa’nın Pehlevice ezgi ve nağmelerinin padişahlık sarayını baştan başa letafet, güzellik, zevk ve eğlence ile doldurduğu o günlerde Arapça, çölün hükümdarlarının dilinde sahranın kızgın kumlarından çok daha kuru ve çoraktı. O uçsuz, bucaksız çöllerde yükselen tek ses savaşın, yağmanın, haydutluğun ve öldürmenin sesiydi. Ne bir öğüt ne bir bilgelik vardı dillerinde ne de bir sevgi, neşe ve muhabbet damlıyordu dudaklarından. Şiirleri deve dışkısının tavsifinden, hitabeleri savaş duygularını kamçulamaktan ibaretti. Oysa İranlıların baştan ayağa hikmet ve mana dolu dilleri, güzel nasihatnameleri ve hoş sözleri vardı. Dini kitapları ve semavi nağmeleri terennüm ediyor; Hudâynamelede eski padişahların hayatlarına dair hoş ve güzel hikayeler okuyup anlatıyorlardı. Her tabakanın kendine has bir dili ve yazısı vardı. Saraylarda Huzice, Farsça ve Derice dillerinin her birinin ayrı bir yeri ve önemi vardı. Güzel sözlere ve hoş kelama değer veriliyordu.”²⁹

Yukarıdaki alıntı bir başka zaviyeden yazarın “millet” ve “milliyetçilik” kavramlarına yaklaşımını da ortaya koymaktadır ki oldukça önemlidir. Irki-etnik kökene dayalı, etnokültürel

26 Zerrinkub, Do Kam Sükût,29.

27 Zerrinkub, Do Kam Sükût,29.

28 Zerrinkub, Do Kam Sükût,306-320.

29 Zerrinkub, Do Kam Sükût,113.

çeşitliliği yok sayan dönemin resmi Fars milliyetçiliğinden farklı olarak kitabının her yerinde “İranlı” ve “İranlılık” üst kimliğini öne çıkaran Zerrinkub’un millet kelimesine yüklediği anlamın ve millet tasavvurunun kan ve soy birlikteliğinden ziyade aynı coğrafya üzerinde yaşayan aynı iktisadi, tarihi ve kültürel birlikteliği paylaşan topluluğu ifade ettiği net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu da yazarın, İran topraklarının coğrafi dağılımının ve İran’da yaşayan kavimlerin çeşitliliğinin farkında olduğunu, İranlılar açısından ortak ırk meselesinin çok da mantıklı olmadığını, İranlılar için kan bağı ve soy birliğini öne çıkarmanın ve saf bir ırk savunusu yapmanın doğru ve akılcı bir yaklaşım olmayacağını bildiğini; Ahemeniş döneminden günümüze kadar Persler, İskitler, Turaniler, Yunanlılar, Araplar, Tatarlar gibi farklı ırkların bu topraklarda var olduğunu ve bunların birbiriyle ayrılmaz şekilde karıştığını dolayısıyla İranlıların kimlik kategorisinde ırksal çeşitliliğin en az öneme sahip bir konu olduğunun bilincinde olduğunu göstermektedir.³⁰

‘*Kum Tufanı*’ adını verdiği ikinci bölümde Müslümanların İran’a hakim olmalarını sağlayan şartıcı ve hiç beklenmedik büyük zaferlerinin nedenini sorgulayan ve bu ezici zaferin gaybi güce inananların kabul ettiği şekilde bir ilahi teyit ve himayeye açıklanamayacağını belirten Zerrinkub, somut ve gerçekçi sebeplerden bahsetmek gerektiğini ifade etmektedir. İslamın hızla yayıldığı, Müslümanların fetihten fetihe koşup zaferler elde ettiği dönemde İran’ın siyasi, dini, toplumsal ve ekonomik her alanda yaşadığı çöküntü, kaos ve kargaşa halini Müslümanlar kaşısındaki yenilgilerinin başlıca nedeni sayan yazar bu dönemde İran’ın başta devlet yönetimi ve ordu gücü olmak üzere en zayıf dönemlerden birini geçirdiğini, dörtüzy yıllık İran-Roma savaşlarının, ülkeye ağır kayıplar yaşattığını bu durumun ordunun ekonomik ve psikolojik olarak yıpranmasına neden olduğunu, taht mücadeleleri sonucunda hanedanda hükümdarlık yapacak kifayetli kimsenin kalmamasının yönetim boşluğu oluşturduğunu bundan faydalanan başta Moğ’lar (Zerdüşd din adamları) olmak üzere farklı güç odaklarının halka baskı ve zulümlerini arttırdıklarını, toplumun tüm katmanlarında yaşanan bu yozlaşma ve çürümüşlük halinin imparatorluğun çöküşü için uygun zemini hazırladığını ve aslında bir çare ve kurtuluş yolu olarak İslamın İran halkı tarafından bu ülke topraklarına girmesine ve hızla yayılmasına izin verildiğini vurgulamaktadır:

*“Bu olanlar her ne kadar olağan dışı ve tuhaf görünse de hakikatte gerekli ve de kaçınılmazdı. Çöküşün ve yok oluşun tehlike çanları yıllar öncesinden Sasani devletinin surları ve sınırlarının ardında çalmakta hatta güremekteydi. Yöneticilerin ve din adamlarının baskı ve zulmünden bıkan halk bir müjde ve umut olarak gördükleri bu yeni dine öylesine rağbet gösteriyorlardı ki Fırat yakınlarında bir yerde köylülerden bir grup, Ebu Ubeyde’nin ordusunun İran topraklarına girebilmesi için köprü bile yapmıştı (...) Rey ,İsfahan, Cürcan ve Taberistan gibi yerlerde halk savaşmak ve direnmek yerine teslim olup cizye vermeyi kabul etmişlerdi. Bunun nedeni Sasani yönetiminin, halkı topraklarını ve vatanlarını savunup korumaktan soğutan baskı ve zulümleriydi.”*³¹

30 Muhsin Masumi, Masume, Abangah Ezgemi, “Teamul-i İslam ve İran, Mutalaa-ı Tatbiki-i Didgah-ı Doktor Zerrinkub ve Ostad Mutahhari”, *Fasname-i İlmi-Pejuheşi-i Tarih-i İslam* 22 (1400), 88.

31 Zerrinkub, Do Karn Sükût, 82.

İran halkının özellikle de sınır bölgelerinde yaşayanların farklı neden ve saiklerle İslama kucak açması ve hatta yazarın da derin bir üzüntüyle anlattığı, sınır muhafızları ve kritik bölgelerdeki asker ve komutanların ordularını terk ederek Müslümanların safına geçmeleri şüphesiz İran'ın fethini kolaylaştıran önemli faktörlerdendir. Ancak yazarın bahsettiği bölgelerde özellikle Taberistan'da halkın İslamı çok da kolay kabullenmediğini hatta ciddi bir mukavemet gösterdiklerini belirtmek gerekir. Bu mukavemetler öylesine ciddi ve karardır ki bazı şehirler birkaç defa fethedilmiştir. Dolayısıyla İranlıların kayıtsız şartsız Araplarla işbirliğine girdiğine ve tam teslimiyet gösterdiklerine hele ki Müslümanların zaferini buna bağlamaya yönelik bir değerlendirme hiç şüphesiz eksik ve yanlış olacaktır. Yazar da aslında bu durumu kitabının farklı yerlerinde;

“Rey, Nehavend'in düşüşünden sonra Arapların eline geçti. Halk birkaç kez fatihlerle antlaşma yaparak barış sağladı. Ancak her ne zaman bir yönetici değişse hemen başkaldırıp isyan ediyorlardı.”³² ve “İslamın İran'a girdiği ilk andan itibaren İranlılar haraçlı düşmanlarına karşı duydukları büyük kin ve nefretlerini ortaya koydular.”³³ veya “Taberistan'da halk Araplara karşı özel bir kin ve nefret besliyordu”³⁴

gibi örnekleri çoğaltılabilecek ifadelerle ortaya koymakta ve esasında kendi anlattıklarıyla tenakuza düşmekten kurtulamamaktadır. Yazarın bu türden okuyucusunun zihnini karıştıran ve güvenini sarsan çelişkili ifadelerine kitabının birçok yerinde rastlamak mümkündür. Bu durum, yazarın kitabının mukaddimesinde de belirttiği gibi birincisi hakikatleri görmezden gelmesine ve hatta tahrif etmesine neden olan aşırı taassubu ikincisi de hatalarını düzeltme ve az da olsa eleştiri oklarından kurtulma çabasından kaynaklanmaktadır. Bunun en bariz örneğini Ebu Müslim'in ölümünden sonra ortaya çıkan isyan hareketlerini anlattığı sayfalarda görebiliriz. Yazar bir taraftan söz konusu isyan ve ayaklanmaların, Abbasiler tarafından 'namertçe' öldürülen Ebu Müslim'in intikamını almak gibi haklı bir amaçla çıktığını vurgularken diğer taraftan bunun aslında bir bahaneden ibaret olduğunu, intikam sloganının Ebu Müslim'e büyük bir sevgi ve hayranlık duyan İranlıları harekete geçiren temel güç ve unsur olduğunu, asıl hedefin 'zalimler' ve 'aldatıcılar' olarak vassafettiği 'istilacı Arapların' İran topraklarından sökülüp atılması olduğunu belirtmektedir.³⁵

Bu noktada, zulüm ve aldatıcılık kavramlarının Zerrinkub'un Arap ve Müslümanlara yönelik en çok vurguladığı sıfatlardan olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Müslümanlar için 'zalim ve aldatanlar', İranlılar için ise 'mazlum ve aldatılanlar' şeklinde çoğunlukla yanyana kullandığı bu vasıflandırmalarla yazarın ulaşmak istediği amacın, İranlıların hem baskı ve zorla hem de kandırılarak oyun ve hileyle Müslümanlaştırıldıklarına yönelik bir telkin olduğu söylenebilir.

Yazarın '*Bir Felaketin Başlangıcı*' olarak isimlendirdiği ve Nehavend'in fethini tüm detaylarıyla anlattığı bölümdeki ifadelerini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Nehavend'in düşüşüyle hadiselerle dolu ondört asırlık İran İmparatorluğu'nun sona erdiğini,

32 Zerrinkub, Do Kam Sükût,85.

33 Zerrinkub, Do Kam Sükût,94.

34 Zerrinkub, Do Kam Sükût,211.

35 Zerrinkub, Do Kam Sükût,145.

bu olayın sadece görkemli bir imparatorluğun çöküşü değil, fesada giriftar olmuş ve yıkılmaya yüz tutmuş bir yönetimin sonu olduğunu dile getiren yazar, hükümdarların zulüm, baskı ve tahakkümünün halkın huzur ve güvenliğini tehlikeye attığını, din adamlarının sapkınlık ve basiretsizlikleri yüzünden dini ihtilafların arttığını bir taraftan halkın Mani ve Mezdek öğretilerinin yoğun etkisi altına girerken diğer taraftan batıda Hristiyanlık doğuda Budizm'in Zerdüş'tinin gücünü zayıflattığını ve imparatorluğun en zayıf ve güçsüz bir topluluğun dahi kolayca üstesinden gelip alt edebileceği bir duruma düştüğünden bahsetmekte³⁶ ancak bahsettiği nedenlerden ve olumsuzluklardan hiçbiri yine de onu İran'ın Müslümanların eline geçmesini 'bir felaketin başlangıcı' olarak nitelemekten alıkoymamakta, çelişkili ifadelerine bir yenisini daha ekleyerek konunun devamında şöyle demektedir:

"Gerçekte Nehavend'in fethi o zamanlar için büyük bir zaferdi. İman ve adaletin zulüm ve fesat karşısındaki mutlak üstünlüğü, sadelik ve fedakarlığın bencillik ve şatafata karşı nihai zaferiydi. Arapların Kadisiye ve Calula'daki sade tavırları ve gaybi bir yardımı andran kolayca elde ettikleri şaşırtıcı zaferleri İranlı savaşçıları şüphe ve terdide düşürüyordu. Düşürmesi de gerekiyordu. Sasanilerin ihtisamlı hükümdar ve komutanlarının yerine geçen bu Araplar yalnız Allah'tan korkan sade ve gösterişsiz insanlardı. Medine'de yaşayan halifeleri dünya hükümdarlarının lüks ve şatafatından hiçbirine sahip değildi ve sıradan insanlar gibiydi. Ele geçirilen bölgelere yönetimi devralmaları için gönderdiği insanlar da bir zahit veya görevli bir asker imişçesine sade ve fakirâne bir yaşam sürüyorlardı."³⁷

Sasani İmparatorluğu'nun yıkılarak İran topraklarının Müslümanların eline geçmesinde İranlıların içinde bulunduğu bölünmüşlük halinin aksine İslam dininin Araplar arasında oluşturduğu birliğin yanısıra sahip oldukları sarsılmaz ve karşı konulmaz iman gücünün önemine değinmekle birlikte Müslüman Arapların İslamı yayma konusundaki çaba ve motivasyonunu göz ardı eden Zerrinkub, İran'ın paha biçilmez zengin hazinelerini ele geçirme ve ganimet elde etme gaye ve hırsını onları harekete geçiren ve zafer kazanmalarını sağlayan temel motivasyon kaynağı olarak göstermekte³⁸ ve yine büyük bir esefle onların ele geçirdiklerinin kıymet ve değerini bile anlamayacak kadar uygarlıktan yoksun, barbar ve cahil olduklarının altını çizmektedir:

"Araplar Tisfun'a girdiler. Şehri yağmalayıp insanları katlettiler(...) Böylece dörtüyz yıllık Sasani Hanedanlığı'nın imparatorluk sarayları ve kıymetli hazineleri Arapların eline geçti. Kâfur tuzdan ayırt edemeyen, altın ile gümüş arasındaki farkı anlamayan insanların eline... O efsanevi saray ve köşklere yıkıntılar dışında hiç bir şey kalmadı. Rivayete göre oradan büyük bir halıyı alıp Medine'ye getirdiler. Halı o kadar büyüktü ki koyacak yer bulamadılar. Çare olarak onu kesip küçük parçalara ayırdılar ve her bir parçasını kavmin ileri gelenlerine dağıttılar."³⁹

Kitabın başından sonuna kadar dikkat çeken bir diğer konu Zerrinkub'un İran'ı fetheden Müslümanlar için "Araplar", "Fatihler" ve "Galippler" gibi ifadeler kullanması ve Müslüman

36 Zerrinkub, Do Karn Sükût,82.

37 Zerrinkub, Do Karn Sükût,83.

38 Zerrinkub, Do Karn Sükût,62.

39 Zerrinkub, Do Karn Sükût,69.

olma vasıflarını zikretmemesidir. Bununla, yazarın cahiliye dönemindeki Araplarla İslam ile şereflenen Araplar arasında bir fark görmediği tespitini yapmak mümkündür. Ona göre İster müslim ister gayr-ı müslim, Arap Araptır. İslam onlara hiç bir şey katmamıştır. Eskiden olduğu gibi cahil, vahşi, kan dökücü ve yıkıcıdır:

“Hiçbir şey bu basit ve kaba fatihlerin mağlup halka karşı sergiledikleri tavırdan daha saçma, daha tuhaf aynı zamanda daha zalimane olamazdı (...) Fatihlerin vahşi tabiatları, sertlik ve kabalıkları fethettikleri yerde yönetimi ele geçirmeleriyle birlikte daha çok ortaya çıktı. Vahşiliklerinin yansısı zayıflıkları ve acizlikleri de gün yüzüne çıktı.”⁴⁰

İran’ın Müslümanların eline geçmesini İranlılar için büyük bir musibet, bela ve felaket olarak niteleyen yazar şunları yazmaktadır:

“Arapların hücum seli karşısında çoğu şehirler ve kaleler yıkıldı. Büyük ve köklü ailelerin ekseriyeti yok olup gitti. Zenginlerin malı ve serveti ganimet, bağış ve hibe adı altında yağmalanıp dağıtıldı. İranlı kadınları ve kızları Medine pazarında esir ve köle olarak sattılar. İslamı kabul etmeyen çiftçi ve zanaatkârlardan cizye adıyla yüklü miktarlarda zorla haraç aldılar. Bütün bunları da kılıç ve kamçı zoruyla yapıyor, hiç kimse ağzını açıp itiraz etme cesaretini gösteremiyordu. Had, recm, ateşe verme ve öldürme Arapların özellikle de Emeviler döneminde itirazlara verdiği tek yanıtı.”⁴¹

Yukarıdaki alıntılar, İslam’ın “Arapların dini” olduğunu vurgulayan cümleleriyle birlikte değerlendirildiğinde yazarın zihninde Arap eşittir İslam o da eşittir düşman tarzında bir düşünce ve telakkinin hakim olduğunu açıkça göstermektedir ki bu esasında tohumları daha İslamın ilk günlerinde toprağa atılan ve günümüze kadar varlığını devam ettiren Arap ve İslam düşmanlığı şeklinde gelişen bir düşüncedir:

“İslam öğretilerinin yoğun etkisi altında kalanların dışında İran halkı Araplara karşı büyük bir kin ve nefret besliyordu. Buna özellikle ordu mensupları ve askerlerin yaşadığı aşağılanma ve hor görülme duygusu da eklenmişti. Bu tabaka, Arapları en alçak ve en aşağılık topluluk olarak görüyordu (...) Arapların hakimiyeti onlar için hiçbir şekilde tahammül edilebilir değildi. Hele ki Arap istilası yağma, yıkma ve katliamla gerçekleştiği için.”⁴²

Elbette şunu belirtmek gerekir ki hem İslam öncesi dönemde hem de sonrasında kendilerini her açıdan Araplardan uygar, gelişmiş, üstün ve güçlü gören İranlılar, onların hakimiyeti altına girdikten sonra farklı reaksiyonlar göstermişlerdir. Bir grup, eski dinlerini tamamen terketmiş ve gerçek anlamda, kalben iman ederek İslam dairesine içersine girmişlerdir ki bunların Müslüman Araplarla bir sorun ve meseleleri olmamıştır. Ancak birtakım kaygı, korku ya da çıkar ve menfaat beklentileriyle zahiren Müslüman olup kalben iman etmeyen kişi ve gruplar ile her ne olursa olsun eski dinlerini terketmeyen ve hiçbir şartta İslamı kabul etmeyenler; gizli veya aleni buldukları her fırsatta İslam karşıtı faaliyet göstermekten geri durmamışlardır. Bu durumu;

“Sadece Hicretin 25. Yılında ikinci halife Ömer Bin Hattab’ı hançerle öldüren tek bir İranlı değil İslam dünyasının her neresinde bir kargaşa ve huzursuzluk baş göstermişse İranlılar onda etkin olmuşlardır.”(s.94) veya “Muhtar’ın kıyımı İranlılar için Araplarla hesaplaşma ve Beni Ümeyyeden intikam almak için bir fırsattı.”⁴³

gibi sözlerle aktaran yazarın bu durumu bir iftihar vesilesi olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

40 Zerrinkub, Do Kam Sükût,89-90.

41 Zerrinkub, Do Kam Sükût,91.

42 Zerrinkub, Do Kam Sükût,91.

43 Zerrinkub, Do Kam Sükût,99.

“Halkın direnişi öylesine cesûrâne ve pervasızdı ki fatih Arapları öfkeden çıldırıyordu. Rivayete göre İstahr halkının anlaşmayı bozduğunu ve Araplara karşı ayaklandıklarını duyan Abdullah bin Amir, halkın tamamını öldürüp kanını akıtacağına and içmişti. İstahr'a geldi ve savaşı başlattı. Herkesin kanını mübah görüyordu O kadar kan dökmüşlerdi ki yerlerden akıp gitmiyor;temizlenmiyordu. Sıcak sular dökülerek temizlenebilmişti ancak. Tespit edilemeyenlerin dışında kırk bin kişi öldürülmüştü. İran'ın yiğit halkının direnişi böylesine zalimane ve gaddarca bastırılıyordu. Ancak bu baskı ve zulüm, vatanını savunmak için kanını ve canını ortaya koyanların azim ve iradesini kırmıyordu. Bu yüzden imkan ve fırsatını buldukları her yerde fatihlere karşı ayaklanıyorlardı. İslamı kabul eden ve teslim olan şehirlerde muhalifler güç kazanıp başkaldırdığında şehir halkı hemen bir an bile tereddüt etmeden Araplarla aralarındaki antlaşmayı bozuyordu. İran'ın fethi sürecinde bu türden sahnelere çokca rastlamak mümkündür.”⁴⁴

Kitabın yine başka bir bölümünde şöyle okuyoruz:

“Taberistan'da halk Araplara karşı özel bir kin ve nefret duyuyordu. (...) çok kısa bir sürede büyük bir isyan ve kargaşa çıktı. Bir günde onlara karşı üstünlük kazandılar ve tümünü kılıçtan geçirdiler. Araplar bir yana, Müslüman olan İranlılar da bu kin ve nefretin kurbanı olmaktan kurtulamadılar. Bu öylesine bir öfke, kin ve nefretti ki Araplarla evlenen İranlı kadınlar bile Müslüman kocalarının sakallarından sürüyerek dışarı çıkarıp öldürülmeleri için halka teslim ediyorlardı. Böylece Taberistan'ın her yerinde Araplar ve Müslüman olan İranlılar etkisiz hale getirildiler.Halifenin sonraki intikamı bile Araplar ve onlarla ilgili her şeye alenen savaş açan bu halkın irade ve azmini kıramadı. Ancak Arap komutan Yezid Bin Sahleb, Gürgan'da Acemlerin kanından değirmen döndüreceğine yemin etmişti ki dediğini de yaptı. Değirmen döndürdü. Buğday öğüttü ve ekmeğini de pişirip yedi. Tüm bu olayları ve yaşananları unutmayan bölge halkı tabi ki Araplara kin beslemekten vazgeçmeyeceklerdi.”⁴⁵

Yukarıdaki alıntılarda da görüldüğü üzere yazar, bir taraftan İranlıların ‘düşman’ karşısındaki cesaret ve kahramanlıklarını niteleyip yüceltirken diğer taraftan okuyucuların milli duygularını harekete geçirerek infial yaratmaya ve düşmanlık duygularını körüklemeye yönelik bilinçli bir çaba sergilemektedir. Bu çabanın örneklerini kitabın hemen her bölümünde müşahede etmek mümkündür. Örneğin Farsça'nın durumunu ele aldığı ‘Kayıp Dil’ başlıklı bölümde İranlıların Farsça başta olmak üzere mahalli dillerinin yasaklandığından ve bu dilleri konuşmanın cezasının ölüm olduğundan bahsederek infial ve husumetin boyutunu arttırmaktadır:

“İran'da konuşulan dilleri yok etmeye çalıştılar. Bu dillerin, halkı onlara karşı ayaklandırmamasından ve İran'ın en ücra köşelerindeki hakimiyetlerini tehlikeye atacağından korkuyorlardı. Bu yüzden hangi şehir ve beldede bir konuşma ve yazı diline, kitaba ve kütüphaneye rastladılarsa şiddetle yok etmeye çabaladılar. Harezm bölgesinde yaptıkları bunun delilidir. Rivayete göre Haccac'ın ordu komutanlarından Kuteybe bin Müslim ikinci kez Harezm'e gittiğinde Harezmce konuşan ve yazan, eski tarih ve ilimleri bilen herkesi kılıçtan geçirdi. Kitaplarını yakıp yok etti ve böylece halk gitgide okumayı, yazmayı ve eskiye dair ne varsa her şeyi unutarak ümmi kaldı.”⁴⁶

44 Zerrinkub, Do Karn Sükût,85.

45 Zerrinkub, Do Karn Sükût,211.

46 Zerrinkub, Do Karn Sükût,115.

Zerrinkub'un kitabındaki temel iddialarından bir diğeri olan Müslümanların İran'ı fethetme sürecinde kütüphaneleri yakıp yıktıkları ve tüm kitapları imha ettiklerine dair savunusu da oldukça dikkat çekicidir. Müslümanların 'kitap yakma' eylemlerinin gerçeklik ve doğruluğunun tarihi kayıt ve vesikalarla kanıtlanabilir olduğunu vurgulayan yazar, buna rağmen bazı araştırmacıların konuya kuşku ve tereddütle yaklaştıklarını oysa konunun kuşkuyla mahal bırakmayacak derecede açık ve gerçek olduğunu altını çizerek; Allah'ın kelamından başka hiç bir söz ve kelamın anlam ve değerinin olmadığına inanan bir kavmin üstelik sapkınlığa sebep olduğunu düşündükleri Mecusilere ait bu kitapları koruyup muhafaza etmelerinin beklenmeyeceğini; çok az sayıda okuma yazma bilen kişilerden oluşan bu topluluğun kitaba ve kütüphaneye ne kadar ilgi duyabileceklerinin malum olduğunu; ayrıca İran toplumunda ilim, hüner ve sanatın Zerdüş din adamları ve kavmin ileri gelenlerinin inhisarında olduğunu bu iki tabakanın ortadan kalkmasının ardından onlara ait eserlerin de artık işe yaramayacağı düşüncesiyle yok edilmesini beraberinde getirdiği şeklinde iki temel argümanla izah ve ispat etmeye çalışmaktadır. İlim ehli olarak Zerdüş din adamlarının bu süreçten nasıl etkilendiklerini de sözlerinin arasına sıkıştırmayı ihmal etmeyen yazar, hüznün ve acı telkin eden ifadelerle onların onur ve haysiyetleri en fazla kırılan, dağıtılan, sürülen, öldürülen ve yok edilen tabaka olduğunu vurgulayarak⁴⁷ kitabın temel motiflerinden biri olan zalim 'öteki' karşısında mazlum 'biz' algısını pekiştirmeye yönelik bir tavır sergilemektedir.

Zerrinkub, araştırmacıların "*İran'ın iki yüzyılını gölgede bırakan vahşi ve kan bürümüş sessizlik ve karanlık*"⁴⁸ olarak tavsif ettiği döneme ait birkaç beyit şiir, güzel söz ve kelam arayıp bulma çabalarının beyhude olduğunu, o günkü ortamın ne Farsça şiirler yazacak şairlerin ne de eskiden olduğu gibi çalgılarıyla şarkılar söyleyecek sanatçıların yetişmesi için uygun olmadığını dile getirmektedir. Zira; "*Cennetten getirdiği yeni mesajı ve Cehennemle korkuttuğu keskin kılıcıyla Arapça, padişahların, din adamlarının, halka yol gösteren, öğüt veren ve eğlendirenlerin dilini susturmuş, şiirler ve ezgiler Kur'an ve ezanın sesi karşısında sükûta gömülmüştü.*"⁴⁹

Yaşananlar karşısında hiç kimseden ses çıkmadığını, ağzını açıp itiraz etmeye çalışanların kafir ve zındık olarak yaftalanıp öldürüldüklerini; "*Duyulan bir ses varsa o da şehrinin yıkık harabeleri üzerine oturup gözyaşı döken acılı bir şairin zayıf ve cılız sesiydi ya da zulüm ve işkence altında inleyen ve gaybdan bir elin uzanıp ülkeyi Arapların elinden kurtarmasını bekleyen vatansever bir Zerdüş inanırın ağıtıydı.*"⁵⁰ şeklindeki ifadeleriyle hedef kitleyi ajite edecek sözlerle anlatan yazar; "*O tarihten diğer yüzyılın sonuna kadar bu demirden, katı ve soğuk sessizliği bozacak hiç bir ses, söz ve şen bir nefes duyulmadı (...) İran'ın yitik dilini yeniden bulması için bir asır daha beklemesi gerekiyordu*"⁵¹ diyerek sözlerini tamamlamaktadır.

47 Zerrinkub, Do Kam Sükût,117.

48 Zerrinkub, Do Kam Sükût,120.

49 Zerrinkub, Do Kam Sükût,123.

50 Zerrinkub, Do Kam Sükût,121.

51 Zerrinkub, Do Kam Sükût,126.

Farsçanın yasaklandığı, yasağa uymayanların cezalandırıldığı ve bu dile ait tüm eser ve izlerin yok edildiğine dair düşüncelerini yukarıdaki alıntılarda da görüldüğü üzere etkili ve yoğun bir anlatımla aktaran yazara göre Müslümanların bu davranışlarının biri siyasi diğeri de dini olmak üzere iki temel nedeni vardır. Birincisi; etkili bir silah işlevine sahip olan bu dilin, mağlupların elinde kalmaya devam ettiği takdirde iktidarların devamı için bir tehlike ve tehdit olacağını düşünmeleri ikincisi ise bu dili İslamın ve Kur'anın tebliğ ve tervici için bir mani ve engel olarak görmeleridir.⁵² İran halkının hatta İslamiyeti kabul edenlerin bile kendi öz dillerine derinden bağlı olduklarını, Arapça öğrenmeye yanaşmadıklarını, bu yüzden dua ve ibadetlerini dahi Farsça olarak yaptıklarını belirten yazar, bu yüzden Arapların, yönetimlerinin tahkimi ve İslamlaştırma süreci için en büyük engel olarak gördükleri bu dili asimile etmeye ve ortadan kaldırmaya yönelik çaba ve politikalarına şaşırılmamak gerektiğini ifade etmektedir.⁵³ Ancak konuyu daha en başında; *"Bu kavmin [İranlılar] dili şiir, edebiyat duygu ve akıl diliydi. İlim, kültür ve edebiyattan yeterince nasibini almış bir halkın diliydi. Buna rağmen bu çok dilli kavim, Araplarla karşılaştığında ne oldu ve ne duydu da sessizliğe büründü?"* cümlesiyle sorgulayan ve cevap bulmaya çalışan Zerrinkub'un konunun devamında yukarıdaki iddiasıyla çelişen, tutarsız ifadeleri okuyucunun güvenini sarsan ve yazarın bu konuda söylediklerini de doğru kabul etmeyi güçleştiren bir durum yaratmaktadır. Zira Kur'an'ın lafzi ve manevi güzelliği, cazibesi ve evrensel öğretilerinin Araplar gibi İranlıları da cezbettiğini ve kendiliğinden bu semavi armağana yönelerek meczubu olmalarını sağladığından bahsetmekte ve şöyle demektedir:

*"Arapça daha önce yarı vahşi bir halkın diliydi. Bir güzellik ve cazibesi yoktu. Ancak Kur'anın ve ezanın sesi İran semalarında yankılandığında, Pehlevce duraksamaya ve sessizliğe bürünmeye başladı. Bunun nedeni 'yeni mesaj'ın sadelik ve azametiydi. Arap şairlerini, edebi üstünlüğü ve manevi derinliğiyle sukûta garkeden bu yeni mesaj, Kur'andı. Bu hayrete düşüren yeni mesajın İranlı şair ve ediplerin de dillerine ket, akıllarına durgunluk vermesine şaşırılmamak gerekir. İslamiyeti gönül rızasıyla kabul eden İranlıların bu yeni dine karşı duydukları coşku ve heyecan öylesine derindi ki onları kendilerinden geçiriyor, mest ediyordu. Bu yüzden de zamanlarını boş yere şiir ve şairliğe harcamıyorlardı."*⁵⁴

Yazara göre köklü tarihleri ve şanlı imparatorluklarıyla övünen İranlıların aşağıladıkları Arapların hakimiyeti altına girmeleri ve sonraki dönemlerde özellikle Emeviler döneminde ayrımcı politikalara maruz kalmaları başından itibaren yaşadıkları üzüntü, hayal kırıklığı ve umutsuzluk halinin, yerini öfke, kin, nefret ve intikama bırakmasına neden olmuş ve isyan ve ayaklanma hareketlerinin fitilini ateşlemiştir.

*"Böylece İranlılar Kadisiye, Calula ve Nehavend'de Ömer'den almış oldukları darbeyi Medine'de ödetmiş oldular ona. Aynı şekilde Arapların saldırı ve yağmalarına maruz kalan şehirlerdeki muhalif halk olabildiğince direnmiş ve umutları tamamen tükenene kadar bu askeri olarak basit ama kaba ve sert davranışlı Fatihler karşısında baş eğmemişlerdi."*⁵⁵

52 Zerrinkub, Do Karn Sükût, 115

53 Zerrinkub, Do Karn Sükût, 116.

54 Zerrinkub, Do Karn Sükût, 114.

55 Zerrinkub, Do Karn Sükût, 89.

Hulefa-i Raşidin döneminde *Mevali* (dost, efendi, köle) olarak adlandırılan Arap olmayan Müslümanlara yönetim tarafından ırkları yüzünden herhangi bir ayrımcılık yapılmamıştı. Ancak zamanla Araplar arasında kendilerini diğer milletlerden üstün görme düşüncesi ortaya çıkmış, Emeviler döneminde İslamiyetin ilkelerini yeterince algılayamamış olan ve Arap ırkçılığının tesirinde kalan bazı çevrelerde *Mevali* 'yi hakir ve hor görme düşüncesi kökleşmişti. Arapların bu yaklaşımı özellikle İran asıllı *Mevali* 'nin asabiyet duygularını harekete geçirerek onların geçmişten beri Araplar hakkında besledikleri husumeti körüklemiş ve nihayetinde başta İranlılar olmak üzere Arap olmayan halklar arasında Arap olmayanların Araplardan daha üstün olduğu düşüncesi olan *Şuubiyye* (halk,millet) hareketi ortaya çıkmıştır.⁵⁶

Emeviler'in son yıllarında görülmeye başladığı kabul edilen *Şuubiyye* 'nin ilk faaliyeti olarak İranlı şair İsmâil b. Yesâr'ın Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in huzurunda kendi kavmi olan Farsların şan ve şöhretlerini dile getiren bir kaside okuması gösterilir. Başlangıçta ilmi ve edebi çalışmalarla mücadele yürüten bu hareket zamanla siyasi özellik kazanmıştır. Emeviler'i yıkıp Araplarla eşit haklara sahip olmak amacıyla Horasan'da Haris b. Süreyc isyanına yoğun destek vermiş, Zeyd b. Ali'nin Küfe'de çıkardığı isyana katılmış ve Emeviler'i ortadan kaldıran Abbasi ihtilal hareketinde başat rol oynamışlardır.⁵⁷

Emeviler'in yıkılışında Horasan bölgesinde büyük bir mücadele başlatan İranlı Mevaliden Ebu Seleme ve Ebu Müslim Horasani gibi şahsiyetlerin etki ve rolleri tartışılmaz bir gerçektir. Mevali, Al-i Abbas'ı destekleyerek Emevi Halifesi İkinci Mervan'ı, Zab Nehri savaşında mağlup ederek Abbasiler'i hilafete taşımışlardır. Konuyu; "*Zab olayının İranlıların Nehavend'de aldıkları yenilginin telafisi olduğu söylenebilir mi?*" sorusu üzerinden tartışan Zerrinkub bunun, üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir konu olduğunu zira bu yenilgiyle Ben-i Ümeyye'nin zulüm devletinin temelden sarsıldığını ve esasında bunun Ebu Müslim'in gizli emellerinden biri olduğununun altını çizmektedir. Çok geçmeden İranlıların eliyle Nehavend harabeleri yakınında '*Binbir Gece Şehri*' olarak tanımladığı her yönüyle Sasani dönemini hatırlatan Bağdat adında yeni bir şehir ve yeni bir yönetimin kurulduğundan bahseden yazar, Ebu Müslim'in bununla yetinmediğini zira zikredilenin ötesinde çok daha büyük bir emelinin olduğuna⁵⁸ dikkat çekmektedir.

Hız Peygamber'in amcasının oğlu olan Abbas'ın soyundan gelen Abbasilerle İranlıları bir araya getiren ve ortak hareket etmelerini sağlayan hiç şüphesiz Emevi düşmanlığı olmuştur. Ancak ortak düşman ortadan kaldırıldıktan ve güç tesis edildikten sonra tarafların birbirini tasfiye süreci başlamıştır. Bu süreç Abbasiler'in daha erken davranarak kendileri için büyük bir tehdit olarak gördükleri rakipleri Ebu Seleme ve Ebu Müslim Horasani'yi öldürmeleriyle başlamış ve iktidarlarının devamı için tehlike oluşturan tüm İrani unsurların ortadan kaldırılmasıyla devam etmiştir. Abbasilerin bu tutumunu onlara atfettiği 'hilekârlık' ve 'vefadar dostlarının kanlarını akıtacak derecede aşırı kuşku ve kötümserlikleriyle' açıklayan ve hakikatte İranlıların oyuna

56 İsmail, Yiğit. "Mevali", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2004),29/424-426

57 Adem Apak "*Şuubiyye*", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2010,39/444-446

58 Zerrinkub, Do Kam Sükût,143.

getirilip kullanıldığını belirten yazar, bunun yanında başka nedenlerden bahsetmek gerektiğini de dile getirerek; hakiki Müslümanların Ğaliyye, Zındık ve Ehl-i Tenasüh inancına sahip olmakla suçlanan Ebu Seleme ve Ebu Müslim'i sevmediklerini, Abbasilerin Müslümanlarının gönüllerini hoş tutma ve rızayetlerini celbedip desteklerini kazanmaya dönük politik bir yaklaşımla böylesi bir ikdamda bulduklarını vurgulayarak; Abbasi hilafetinde görevli İran asıllı Bermeki ve Sehl, vezir ailelerinin günden güne artan güç, mahbubiyet ve nüfuzlarından duydukları endişe ve rahatsızlığı da söz konusu nedenler arasında saymaktadır.⁵⁹

İranlıların, direniş ve özgürlüğün sembolü ve milli bir kahraman olarak gördükleri Ebu Müslim Horasani'nin öldürülmesi öteden beri Araplara karşı besledikleri düşmanlıklarını tetikleyen önemli olaylardan biri olmuştur. Ebu Müslim'in cesareti, kahramanlığı, yönetimi altında bulunan Horasan bölgesi başta olmak üzere gösterdiği iyi idarecilik örneği, ister müslim ister gayri müslim tüm İranlı halkla özellikle eski İran dinlerine mensup kişilerle kurmuş olduğu bağ ve hak ve özgürlükler anlamında onlara sağladığı imkanlar ölümünün üzerinden çok geçmeden ona efsanevi bir boyut kazandırmış⁶⁰ onun ölmediği ve bir gün geri geleceği şeklinde bir düşüncenin oluşmasına neden olmuştur.⁶¹ Bu durum Ebu Müslim'in intikamını alma bahanesiyle, yıllar geçse de Müslümanlar karşısında aldıkları ezici mağlubiyetin acısını unutamamış, hafızalarında oluşan yaralarını iyileştirememiş, kaybettikleri o büyük ve görkemli imparatorluk günlerinin özlem ve hasretini çeken, her an yeniden o günlere dönme umut ve beklentisi içerisinde yaşayan ve bir kurtuluş yolu arayan bunun için de her fırsatı kollayan üzgün, öfkeli, kin ve intikam hırsıyla dolu bazı İslam düşmanı kişi ve grupların harekete geçmelerine ve isyan başlatmalarına uygun ortamı hazırlamıştır.

Zerdüştlük başta olmak üzere eski din mensuplarının İslamı ortadan kaldırmak ve Sasani imparatorluğunu yeniden canlandırmak hedefiyle gerçekleştirdikleri bu hareketlerin İslama ve Müslümanlara tafefisi mümkün olmayan zararları olmuştur. Dini ve milli motifleri birlikte kullanan söz konusu hareketlerin liderleri sapkınlıkta öylesine ileri gitmişlerdir ki yazarın da ifade ettiği gibi kimi kendini mesih, kimi peygamber kimi de ilah olarak görmüş ve kitleleri buna inandırmayı başarabilmişlerdir. Bu gerçekliğe rağmen yazarın söz konusu hareketleri ve mensuplarını anlatırken ki yaklaşımı oldukça şaşırtıcıdır.

*"Bu hareketlerin çoğu din karşıtı özelliğe sahipti. Bir defasında Hürşid adında bir komutan 141 yılında Taberistan'da tüm Arapların hatta Arapların dinine giren tüm İranlıların öldürülmesi emrini verdi ve Araplara karşı büyük bir isyan başlattı. Ancak Araplar oldukça sert ve acımasız bir şekilde bu isyanı bastırdılar. Yenildiğini anlayan Hürşit yüzüğündeki zehri içerek kendini öldürdü. Arapların isyanları bastırmadaki sertlik ve acımasızlıkları İranlıları savaştan alıkoyuyordu. Eziyet, ölüm, hapis ve sürgün onları sadece güçlendiriyor, azim ve kararlılıklarını pekiştiriyordu."*⁶²

59 Zerrinkub, Do Karn Sükût,183.

60 Hoseyn Mofteheri, *Tarih-i İran ez Vurud-ı Moselmanan ta Beramaden-i Tahiriyan* (Tahran: İntişarat-ı Semt, 1395),99.

61 Cafer Mahcub, *Sergožešt-i Hamasi-i Ebu Müslim Horasani- Ebu Müslim Name 2* (Tahran: Moessese-i Ferhengi ve İttıla' Resani-i Tibyan, 1387),5

62 Zerrinkub, Do Karn Sükût,157.

Hicri ikinci yüzyılın ortalarından üçüncü yüzyılın başlarına kadar yaklaşık yetmiş yıl ülkenin hemen her yerinde gerçekleştirdikleri vahşet dolu eylemleriyle Müslüman halka büyük acılar yaşatan bu isyanlara kitabının *'Direnişin Feryadı'* adını verdiği bölümünde tafsilatlı bir şekilde yer veren Zerrinkub, Ebu Müslim'in hareketinden mülhem tüm bu başkaldırı ve isyanları direnişin, özgürlüğün ve bağımsızlığın sembolü, liderlerini de efsanevi kahramanlar olarak tanıtmaktadır:

*"Ebu Müslim Arapların hırs ve kinlerinin kurbanı oldu. Ama hatırası İranlıların kalbinde kutsal bir hatıra gibi kaldı. Onun. İranlıların özgürlük ve bağımsızlığı için düşündükleri ve eski adet ve geleneklerin ihyası için gösterdiği çaba takipçilerini de aynı şekilde Araplara karşı ayaklanma hususunda azimlendiriyor, harekete geçiriyordu. Ölümünden sonra onun intikamını almak için ortaya çıkan hareketler ve ayaklanmalar dini renk de içeriyordu. Sindbad Kabe'yi yıkmak istiyordu. Ostadsis, peygamberlik ve Mukanna ilahlık iddiasındaydı. Tüm bu hareketlerin tek bir hedefi vardı o da İranlıları zillete düşüren, aciz ve zayıf bırakan bu ağır ve yaralayıcı dizginden kurtarmaktı. Bu, zulme uğrayan, aldatılan ve kin duyan bir kavmin kendilerini aldatan zalimler ve hilekârlara karşı yiğit komutanlarının etrafında toplanmalarını sağlayan muharrik gücü."*⁶³

Söz konusu ayaklanmaların merkezini Horasan olduğunu zira Horasan'ın, kahramanların yetiştiği, eski kahramanlık efsaneleri, hikaye ve hatıralarının doğup geliştiği yer olduğunu ve bu bölgenin 'yiğit' ve 'cesur' evlatlarının geçmişi hala unutamadıklarını anlatan yazar, Ebu Müslim'in halk nezdindeki yerini şöyle tanımlamaktadır:

*"Bu meşhur Horasan'lı komutan halk nezdinde tapılacak kadar değerliydi. İranlı Müslümanların çoğu onu kendilerinin tek gerçek imamı olarak sayıyor; Mehdilik hatta ilahlık derecesine yakın görüyorlardı. (...) İranlılar bu cesur komutana öylesine sevgi besliyorlardı ki ölümünden uzunca bir süre sonra bir grup onun yaşadığını düşünmeye ve onu bulmanın dışında hiçbir dini vazifelerinin olmadığına inanmaya başlamışlardı. Bu denli ilgi ve sevgi Abbasi hilafeti için bir tehditti."*⁶⁴

Yazarın İslam karşıtı isyan hareketlerinin liderlerine duyduğu sempatiyi Müslüman tarihçileri bu konuda objektif olmamakla eleştirdiği satırlarında çok daha açık ve net bir şekilde görmek mümkündür. İdeolojik tutumu tarafsız her okuyucunun dikkatinden kaçmayan ve üstelik kendisi de bunu sarıh bir şekilde itiraf eden yazarın söz konusu satırlardaki tarafsızlık ve objektiflik vurgusu oldukça şaşırtıcıdır. Örneğin; *"cesur ve akıllı bir komutan"*⁶⁵ olarak nitelendirdiği Babek Hürremdin'i anlatırken kaynaklarda onun hakkındaki bilgilerin çoğunun kasıtlı olarak çarpıtılarak verildiğini, Müslüman tarihçilerin taassuplarından dolayı onu toplum nezdinde kötü ve sevilmeyen biri olarak tanıtmaya çalıştıklarını oysa halk arasında özellikle de köylüler tarafından sevilen, sayılan ve çok fazla taraftarı olan biri olduğunu ifade etmekte ve Babek'in kötü ve menfur biri olarak lanse edilmesinin nedenini Mezdek inancına sahip olmasıyla ilişkilendirmektedir.⁶⁶ Benzer ifadeleri bir diğer isyan hareketi lideri Mazyar için de kullanan

63 Zerrinkub, Do Kam Sükût,145.

64 Zerrinkub, Do Kam Sükût,145.

65 Zerrinkub, Do Kam Sükût,217.

66 Zerrinkub, Do Kam Sükût,218.

yazar, İslami taassubun onunla ilgili aktarılan bilgilerin müphem, muğlak ve mütenakız olmasına sebebiyet verdiğini bu durumun onun ve hareketinin gerçek mahiyetini anlamayı engellediğini ve doğru ve kesin bir yargıda bulunmayı zorlaştırdığına işaret etmektedir.⁶⁷

Zerrinkub, 'zalim' ile 'mazlum' arasında geçen haklı bir mücadele ve çatışma olarak yansıttığı yukarıda adı geçen isyan hareketlerinin liderleri başta olmak üzere diğer isyancıların başarısızlık nedenlerini de irdelemekte ve belirli bir hedef ve plan doğrultusunda birlikte hareket etmemeyi hezimetlerinin başlıca nedeni olarak zikretmektedir. Söz konusu hareketlerin amaçladıkları hedefe ulaşmasalar da İranlıların özgürlük ve bağımsızlık yolundaki mücadelelerini derinden etkilediğini vurgulayan ve bu etkiyi metaforik bir anlatımla aktaran yazar bu isyanların İranlıların bağımsızlık hareketinin başlangıç noktası olduğunu vurgulamaktadır: *"Suç ve cinayetlerle dolu bu iki asırlık uzun ve sessiz gecenin sonuna doğru nihayet horozun ötüş sesi duyulmaya, ardından da sabahın aydınlığı belirmeye başladı ufukta. Lakin bu yalancı bir sabahtı. Hakiki sabahın tebessümünü taşıyan yalancı sabahın aydınlığı."*⁶⁸

Söz konusu isyan hareketlerini 'yalancı sabah'a, Tahiriler devletinin kuruluşunu da 'hakiki sabah'a benzetmekle birlikte konuya "Tahiriler, İslamdan sonra kurulan ilk bağımsız İran devleti olarak kabul edilebilir mi?" sorusu üzerinden yürüttüğü tartışmayla devam eden yazar, İran kökenli bir hanedan olan Tahirilerin zamanla iftihar duydukları İranlı kimliklerini unutarak İslami renge büründüklerini, yönetimlerinin hilafet merkezinden uzak ve bağımsız olmasına rağmen İrani değil İslami nitelik taşıdığını, Sasani döneminin ve Mecusiliğin yeniden ihyasına dönük millî ülkünün tahakkuku için verilen iki asırlık mücadele sonucunda kurulan bu ilk İran devletinin, kesinlikle Ebu Müslim, Sinbad, Ostadzis, Babek ve Mazyar gibi liderlerin düşünüp hayalini kurdukları türden bir devlet olmadığını belirtmektedir.⁶⁹ Yazarın bu İranlılık ve İslamiyet arasında çizdiği kesin çizgi ve dışlayıcı tavrının İslamiyetin İranlıların dini olmadığı, Müslümanlığı seçen İranlıların millî benliklerine yabancılaştığı dolayısıyla kendisinin de açıkça 'Arapların dini' olarak tabir ettiği İslamın, bir ulus dini olduğu ve evrensel bir din olmadığına ilişkin yaşadığı dönemin din politikalarıyla uyumlu ideolojik duruşunun tezahürü olduğunu söylemek mümkündür.

Nehavend'in düşüşünden Babek'in öldürülmesine kadar geçen sürenin iki yüzyıl olduğunu belirten Zerrinkub, bu sürenin İranlılar için korkunç bir rüya gibi geçtiğini, İranlılar ve Araplar arasında büyük keşmekeşlerin yaşandığını, siyasi ve askeri rekabet arenasında bu iki kindar ve öfkeli kavmin birbirini alt etmek için amansız bir mücadeleye giriştiklerini, iki asırlık bu güç yarışında Arapların defalarca yenilginin eşğine geldiğini ancak direnişin bastırılması ve direnişçilerin ortadan kaldırılmasıyla meydanın tamamen Araplara kaldığını dile getirmektedir.⁷⁰

İkinci yüzyılın sonuna gelindiğinde ise Arapların ne yaparlarsa yapsınlar artık İran'ın hakimi olmadığını ifade eden yazar, İranlıların hilafet sarayında artan güç ve nüfuzlarıyla

67 Zerrinkub, Do Karn Sükût,243.

68 Zerrinkub, Do Karn Sükût, 209.

69 Zerrinkub, Do Karn Sükût,264-265.

70 Zerrinkub, Do Karn Sükût,305.

birlikte siyasi ve idari kurumların tümünün İrani renge büründüğünü⁷¹ yıllarca Arapların baskı ve zulmüne maruz kalan Sistan, Horasan ve Maverâünnehir gibi yerlerin bağımsızlıklarını ilan etmek için hazır duruma geldiklerini, Halifeliğin her tarafında hatta merkezi olan Bağdat'ta bile yönetimin İranlı bürokrat ve devlet adamlarının eline geçtiğini anlatmakta ve oluşan yeni atmosferin İran halkının yok edilmeye çalışılan milli benliklerinin başat unsuru olarak gördüğü dilleri Farsça'nın durumunu nasıl etkilediğine dair şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Kadisiye tufanından sonra iki yüzyıllık sessizliğin ezici ağırlığına katlanmak zorunda kalan Farsça, artık sessizlik tılsımını kırmaya ve kendini dünya edebiyatında sonsuza dek kalacak Hanzala, Ebu Hafs ve Muhammed Vasıf gibilerin dilinden dökülecek söz ve ezgilere hazırlıyordu.”⁷²

Halife Mu'tasım döneminin sonuna doğru gelindiğinde her ne kadar Babek ve Mazyar gibi 'halk kahramanları' ve 'özgürlük savaşçıları' öldürülüp ortadan kaldırılmış olsalar da İran'ın Kanknûs misali kendi küllerinden yeniden doğup ayağa kalktığını okuyucunun duygularına dokunan ifadelerle dile getiren Zerrinkub, kitabını bitirirken sorduğu “*Bu iki yüzyıl boyunca İran ne yaşadı?*” sorusuyla anlattıklarını özetlemeye ve okuyucuya bir perspektif sunmaya çalışmakta ve şöyle demektedir:

“ Önce Sasani devletini yerle bir eden, kükreyerek gelen korkunç bir tufan koptu. Şehirler ele geçirildi ve mallar yağmalandı. Bir süre sonra Irak'da Haccac, Horasan'da Kuteybe ve ülkenin her yerinde diğer Araplar büyük haksızlıklar ve zulümler yapmaya başladılar. Çok geçmeden mağlup olanlar galip gelenlere karşı ayaklanarak büyük bir mücadele başlattı. Horasan'da Ebu Müslim ve Mukanna, Azerbeycan'da Babek Hürremdin, Taberistan'da Komutan Hurşid ve Mazyar başkaldırdılar. Çünkü İranlıların Arapların tahkir ve zulümlerine karşı direniş ve direniştten başka çareleri yoktu. Bu direnişin ortalarındayken mağlupların safından bir pehlivan çıkıverdi sahneye ve mağrur olan fatihin sırtını yere vurmaya başarabildi. İranlıların Arapları alt ettiği ve onlara üstünlük sağladığı, gün yüzüne çıkmıştı ve böylece Arapların güç ve üstünlükleri yavaş yavaş 'Bir yaz gecesi rüyası' gibi bitivermeye başladı. İranlı soylu aileler eski imtiyazlarını yeni bir kisveyle tekrar elde etmeye başladılar. Bu güç, haşmet ve ululuk, Tahiriler ve Saffariler'e intikal etti ve bir tufanın kopmasıyla yıkılan ve yok olan her şey iki yüzyıllık korkunç bir sessizliğin ürpertiyle geçen 'kara bir gecenin sonunda' kısmen de olsa tekrar toparlanarak eski haline döndü.”⁷³

Sonuç

İslamiyetin İran'a nasıl girdiği, İranlıların Müslüman fatihlerle nasıl yüzleştiği, neden ve nasıl İslam'a yöneldikleri, İslam hakimiyetinin ilk asırlarında Müslüman Arap yöneticilerin fethedilen topraklarla ilgili uygulamalarını ve bunun İranlıların ulusal kimliği üzerindeki etkisi konusunda farklı bakış açılarıyla kaleme alınmış pek çok eser bulunmaktadır. Çoğunlukla ifrat ve tefrite düşen bu eserlerin bir kısmında İslam'ın kutsal atmosferinin gölgesinde, İslami-Arap unsurlarla İranlılar arasındaki her türlü etkileşim meşru ve dini olarak kabul edilirken bir kısmında ise Arap karşıtlığı ve ideolojik fanatizma varan düşünceler tervec edilmiştir. Kaçar döneminin

71 Zerrinkub, Do Kam Sükût,305.

72 Zerrinkub, Do Kam Sükût,323.

73 Zerrinkub, Do Kam Sükût,323.

sonlarından itibaren yaygınlaşmaya başlayan ve Pehlevi döneminde zirveye ulaşan milliyetçi fikir ve düşüncelerin etkisiyle pek çok İranlı düşünür yabancı ve dayatılmış bir din olarak gördükleri İslamı İranlıların kimlik ve kültüründen çıkarmaya dönük 'öze dönüş' söylemini geliştirerek eski İran'ı ve geçmişi yeniden ihya etme çabası içine girmişlerdir. İran'ın İslamlaşma sürecini İskender'in, Moğolların ve Afganların İran'a saldırılarıyla eşdeğer gören bu hareketin savunucuları Arap fatihlerin Sasani dönemi İran'ının kültürel kazanımlarını yok ettiğine ve yazılı mirasının çoğunu ortadan kaldırdığına inanıyorlardı. Bazı Batılı oryantalistlerin görüşlerinden etkilenerek İslam'ı Arapların dini olarak kabul eden ve diğer Müslüman milletleri 'yabancı' addeden başka bir grup ise Fars dilinin İran kimliğinin esası olduğunu dile getirerek İran'ın İslam öncesi kültürel tarihine vurgu yapmış, İran tarihi ve kimliğinin yeniden ihyası düşüncesine eşlik etmişlerdir. Bazıları da dini inanışlarına bağlılıklarının etkisiyle orta yolu seçmiş ve İran kimliğinin yeniden canlanmasını İslam ile İran arasındaki karşılıklı ve olumlu ilişkide aramışlardır. İslami öğretilerle uyumlu bazı gruplar ise ulus ötesilik düşüncesini öne çıkararak söz konusu düşünceye karşı çıkmış ve bu ilişkiyi başka bir perspektiften değerlendirmişlerdir.

Bu karşıt söylemlerin etkilediği atmosferde, Pehlevi rejiminin, politik ve ideolojik hedefleri doğrultusunda İran'ın İslami döneminin eleştirilmesi, antik İran'ın öne çıkarılarak büyük bir tarihi-kültürel miras olarak yüceltilmesi ve bu mirasın modern İran kimliğinin temeli olarak kabul edilmesi gibi ana temalar etrafında şekillendirdiği; tarihsel gerçeklerin belirlenmiş formlarda sunulması, resmi tarih anlayışının oluşturulduğu bir dönemde *Do Karn Sükût* kitabını kaleme alan Abdülhüseyin Zerrinkub da kitabında İran'ın fethinden sonraki uygulamaların esasında bu toprakların fikri ve tarihi mirasını özellikle Fars dilini ve İran kültürünü tarih sahnesinden silmeye yönelik olduğu fikrini savunmaktadır. İran'ın Müslüman Araplar tarafından fethini istila ve yağma, fetih süreci ve sonrasında yaşananları bir felaket ve facia olarak değerlendiren Zerrinkub'un söz konusu kitabı yazdıktan sonraki fikri değişimi ne olursa olsun çalışmamızda da görüldüğü üzere yanlıgılarını giderme ve hatasından dönme iddiasına rağmen yazarın kitabının ilk baskısındaki taraflı, ideolojik ve önyargılı bakış açısını koruduğunu ve tarafsız bir okuyucu açısından duygusallıktan uzak, mantıksal bir analize ulaşma imkan ve umudunun olmadığını söylemek mümkündür. Daha ilk sayfalardan itibaren bölüm başlıklarının seçimi yazarın aşırı mutaassıp ve taraflı yönünü gözler önüne sermektedir. *Çölün Hükümdarları* ve *Kum Tufanı* hatta kitabın başlığı bile yazarın ötekileştirme ve etnik üstünlük iddiasını ortaya koymaktadır. Bunun nedeni Zerrinkub'un kimlik ve kültürel-tarihi eleştirisinde dil ve ırk unsuruna yüklediği aşırı anlamdır. Elbetteki ona göre dil, İran kimliğinin en önemli unsur ve sembolü olabilir ancak tarihsel ve kültürel analizlerde tek bir unsur ve faktörün dikkate alınmasının araştırmacıyı doğru ve hakkaniyetli sonuca varmaktan uzaklaştıracağı kaçınılmaz bir gerçektir.

Zerrinkub'un kitabındaki taraflı, katı ve hasmane tutumunun eksik ve kusurlu değerlendirme ve yargılama metodundan kaynaklandığı çıkarımını yapmak mümkündür. Zira onun Müslüman Araplara karşı sergilediği olumsuz-tepkisel tavrının çoğunlukla İslamiyetin ilk asrında İran

ulusal kimliğinin zayıflaması ve etkisini yitirmesiyle alakalı olduğu söylenebilir. Zerrinkub'un, İran ulusal kimliğini vurgulayan bir çok yazar ve araştırmacı gibi tarihi süreç içerisinde kendini yeniden inşa etme kapasitesine sahip kalıcı ve güçlü unsurlar bütünü olan tarihi-kültürel mirası sadece dil ve ırk bağlamında ele alarak hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Oysa ki İran'ın fethiyle kültürel unsurların birçoğu İran topraklarında gerçek işlevini yitirmiş ve Farsça, resmi olarak sosyal ve siyasi alandan çekilmiş olsa da İranlıların ulusal kimliğini yeniden inşa etmek amacıyla onların geçmiş tarihi üzerine çalışan pek çok araştırmacı gibi Zerrinkub'un da iddia ettiği üzere İran kimliği yok olmamış/edilmemiştir. Buradaki sorun Zerrinkub ve onun gibi düşünenlerin, kimliği tarihsel ve dinamik bağlamından ayırıp değerlendirmeleriyle ilgilidir. Oysa ki kimlik seyyal ve çok geniş faktörler bütünüdür. Tarihi kanıt ve deliller İran'ın fethinden bu yana kimlik ve kültür alanında yaşananların, dilsel söylemin değişimi ve bir nevi yorumu olduğunun yani İran kültürünün, Müslüman Arapların sosyo-politik yapısını, zihni, fikri ve gönül dünyalarını etkileyip değiştirecek düzeyde gelişim gösterip tekamülüne devam ettiğini göstermektedir. Zira Farsça, zikredildiği gibi İslamiyetin ilk asrında her ne kadar resmi olarak sosyal ve siyasi hayattan çekilmiş olsa da ikinci yüzyılın başlarından itibaren Pehlevi metinlerinin Arapçaya çevrilmesiyle birlikte sosyal ve kültürel hayata geri dönmüştür ki bu o dönem İranlı yazar ve fikir öncülerinin tarihsel öz farkındalığını göstermesi açısından da oldukça önemlidir. Öyle ki yönetim mekanizmasında yer alan katip ve münşiler İslam öncesi İran örf, adet ve ritüellerinin taşıyıcıları olmuş ve bu sınıf, dönemin kültürüne büyük bir etki yaparak eski İran geleneklerinin İslam toplumuna girmesine önayak olmuşlardır.

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

- Abrahamiyan, Ervand. *İran Beyn-i Do İnkılab*. çev. Kazem Firuzmend vd. Tahran: Neşr-i Ney, 1377.
- Apak Adem. "Şuubiyye", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 444-446. İstanbul: TDV, 2010.
- Asef, Muhammed Hasan. *Mebani-i İdeolojik-i Hukümet der Dovran-ı Pehlevi*. Tahran: Merkez-i Esnad-ı İnkılab-ı İslami, 1. Basım, 1384.
- Ayeti, Ata. "Do Didar ve Goftegu ba Doktor Zerrinkub der Paris". *Buhara* 7 (1378), 46.
- Bigdilu, Reza vd. "Bazhani-i İntikadi-i Nasyonalizm-i Bastangerai-ı Devlet-i Pehlevi" 2 (1401), 123.
- Belazuri, *Fütuhu'l Büldan/Ülkelerin Fethi*, çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Cahız. *el Beyan ve'l-Tebyin.thk.Hasan el-Sundubi*. BAE: Muessese-i Hindavi. 2017.
- Cemiri, Muhammed-Keşaverz Beyzai, Muhammed. "Ruykerd-i Bastangerayi der Devlet-i Pehlevi-yi Evvel". *Neşriye-i İlmi-i Mutalaat-ı İnkılab-ı İslami* 71 (1401), 115.

- Garthwaite, Gene R. *İran Tarihi*. çev. Fethi Aytuna (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2011), 101
- Gilani, Necmeddin- Keczabaf, Ali Ekber. "Tahlil-i Mokavemetha-i Hormozan Mehregani der Berabere Arab-ı Moselman". *Faslname-i Ferheg-i İlam* 44-45 (1395), 138.
- Horremşad, Muhammed Bakır - Serperest Sadat, Seyyid İbrahim. "Ruşenfekran-ı İran-i ve Mesele-i Hoviyet der Ayine-i Buhran". (*Faslname-i Tahkikat-ı Ferhengi* 2 (1389), 37.
- Katuziyan, Homayun. *Dovlet ve Camie der İran*. çev. Hasan Afşar. Tahran: Neşr-i Merkez, 5. Basım, 1389.
- Keczabaf, Ali Ekber-Ahmedvend Zeyneb. "Ceryan-ı Bastangerayi ve Teşkil-i Hokumet-i Pehlevi". *Pejuheş der Tarih* 4 (1390), 143.
- Seyahpur, Keşvad "Nakş-ı Siyasi-Nizami-i Gordan-ı Fars ve Huzestan der Dovre-i Futuh-ı İslami". *Faslname-i Tarih-i İslam* 8 (1389), 111-112.
- Kristen Sen, Arthur. *İran Der Zeman-ı Sasani*, çev. Reşid Yasmi. Tahran: Seda-ı Muasır, 1385.
- Masumi, Muhsen-Abangah Ezgemi, Masume. "Taamul-i İslam ve İran, Mutalaa-ı Tatbiki-i Didgah-ı Doktor Zerrinkub ve Ostad Mutahhari". *Faslname-i İlmi-Pejuheşi-i Tarih-i İslam* 22 (1400), 88.
- Mahcub, Cafer. *Sergožeşt-i Hamasi-i Ebu Müslim Horasani- Ebu Müslim Name* 2. Tahran: Moessese-i Ferhengi ve İttıla' Resani-i Tibyan, 1387.
- Moftehari, Hoseyn. *Tarih-i İran ez Vurud-ı Moselmanan ta Ber-amaden-i Tahiriyan*. Tahran: İntişarat-ı Semt, 9. Basım, 1395.
- Mollayi Tevani, Ali Reza. *Gofteman-ı Tarihnegari-i Resmi-i Dovre-yi Pehlevi Piramun-ı Rıza Şah*. Tahran: Pejuheşgah-ı Ulum-i İnsani ve Mutalaat-ı Ferhengi, 1395.
- Momen Sefai, Ali Reza - Ali Ekber Aleni. "Şeklgiri-i Milli Gerayi der İran". *Pezuheşha-ı Milel* 49 (1398), 30.
- Ostubar, Mecid. "Nakş-ı Ruşenfekran-ı İrani der Hemsu sazi-i İran-ı Bastan ve Teceddüd der Asr-ı Rıza Şah". *Rehayaftha-ı Siyasi ve Beynelmüleli* 27 (1390), 145-146.
- Pirniya, Hasan. vd., *Tarih-i İran* (Tahran: Seda-ı Muasır, 1392),
- Rai Geluce, Seccad. "Hoviyet-i Milli ve İranigeri der Tarih Negari-i Zerrinkub". *Mutalaat-ı Milli* 15 (1382), 127.
- Soleymani, Golam Ali - Azremi, Ali. "Milli Gerayi-i Bastangerayi ve Buhran Der Hoviyet-i İnsan-ı İrani". *Faslname-i İlmi Pejuheş-i İnsan ve Din* 37 (1396), 208.
- Velayeti, Ali Ekber. *Tarih-i Kohen ve Moasır-ı İran Zemin*. 12 Cilt. Tahran: İntişarat-ı Emir Kebir, 1. Basım, 1393.
- Yiğit, İsmail. "Mevali". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 424-426. Ankara: TDV, 2004.
- Zerrinkub, Abdülhüseyn . *Do Karn Sükût*. Tahran: İntişarat-ı Suhen, 23. Basım, 1389.
- Zerrinkub, Abdülhüseyn. *Nakş-ı Ber Ab*. Tahran: İntişarat-ı Suhen, 6. Basım, 1388.
- Zerrinkub, Abdülhüseyn. "Zerrinkub be Kalem-i Zerrinkub". *Kitab-ı Mah-ı Edebiyat ve Felsefe* 23-24 (1378), 2.

Dımaşk Hâkimi Tuğtegin: Haçlılarla Mücadele, Savaş ve İttifak

Tughtigin, Ruler of Damascus: Struggle with the Crusaders, War, and Alliance

Birsel KÜÇÜKSİPAHİOĞLU¹ 



¹İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: B.K. 0000-0002-9497-4687

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Birsel Küçüksipahioğlu (Prof. Dr.),
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: birselsipahi@gmail.com

Başvuru/Submitted: 26.07.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
13.08.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
18.08.2024

Kabul/Accepted: 17.09.2024

Atıf/Citation: Küçüksipahioğlu, Birsel.

"Tughtigin, Ruler of Damascus: Struggle with the Crusaders, War, and Alliance," *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 95-116.

<https://doi.org/10.26650/jos.1522758>

Öz

1095'te resmen başlayan Haçlı Seferleri sırasında Haçlılarla mücadele büyük bir özveri ve gayretle Türkler tarafından gerçekleştirildi. Türkiye Selçuklu Sultanı I. Kılıç Arslan'ın Haçlılara karşı Anadolu'yu geçilmez kılan stratejisi ve başarısı önemlidir. 1108'de Büyük Selçuklu Devleti tarafından Haçlılarla mücadele devlet politikasına dönüştü ve Sultan Muhammed Tapar tarafından bu göreve Musul emiri Mevdûd b. Altuntegin getirildi. Mevdûd ile başlayan, İmâdeddin Zengi ve Nureddin Mahmud Zengi ile devam eden süreç, Belek, Aksungur el-Porsuki, İlğazi ve Dımaşk Atabeği Tuğtegin tarafından desteklendi.

Tuğtegin'in, Suriye Selçuklu Meliki Tutuş'un yanında yer aldığı, çalışkanlığı ve başarısı ile meliki etkilediği, bu sebeple Tutuş tarafından oğlu Dukak'a atabeg tayin edildiği bilinmektedir. Tutuş'un 1095 Rey Savaşı'nda hayatını kaybetmesinden sonra Dukak'a olan bağlılığını devam ettiren Tuğtegin bu süreçte Dımaşk'ı Haçlı tehlikesine karşı koruması ve melikliği güçlendirme faaliyetleri ile dikkatleri üzerine çekmiştir. Dukak'ın 1104'te ölümünden sonra ise siyasi oluşumunu başlatarak Dımaşk Atabegliği veya Tuğteginliler Hanedanlığı'nı kurmuştur. Müstakil yönetimi boyunca halkına cömert ve adil davranan Tuğtegin, Haçlılarla mücadele etmiş, dönemin şartları gereği onlarla ittifak yapmaktan da çekinmemiştir. Bu makale Tuğtegin'in Haçlılarla ilişkilerini ele alarak, savaş, ittifak ve anlaşma üzerinden belirlediği politikalarla onlara bakışını değerlendirmeye çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dımaşk, Tuğtegin, Haçlılar, Taberiye, Kudüs

ABSTRACT

During the Crusades, which officially began in 1095, the Turks carried out the fight against the Crusaders with great devotion and zeal. The strategy and success of the Turkish Seljuk Sultan Kiliç Arslan I against the Crusaders, who made Anatolia impassable against them Crusaders were important. In 1108, the struggle against the Crusaders was turned into a state policy by the Great Seljuk Empire, and Sultan Muhammad Tapar appointed Mawdûd, amir of Mosul, to this task. The process that started with Mawdûd and continued with İmâd al-Din Zangi and Nûr al-Din Maḥmûd Zangi was supported by Belek, Aksunkur al-Bursuki, İlghâzi and Tughtigin, the Atabeg of Damascus.

It is known that Tughtigin was a supporter of the Seljuk Malik of Syria Tutush,

who impressed the malik with his diligence and success. For, this reason, he was appointed atabeg to his son Dukāk by Tutush. After Dukāk's death in 1104, he began his political formation and established the Atabegate of Damascus or Tughtiginites. Tughtigin, who treated his people generously and fairly throughout his independent rule, fought against the Crusaders and did not hesitate to ally with them due to the conditions of the period.

Keywords: Damascus, Tughtigin, Crusaders, Tiberias, Jerusalem

EXTENDED ABSTRACT

It is not known where and when Tughtigin, who took part in the struggle against the Crusaders, was born, but it is thought that he impressed the Seljuk Malik of Syria Tutush with his diligence and success while he was in the service of Tutush, and probably for this reason Tutush appointed him atabeg to his son Dukāk. Tughtigin, who took part in the Battle of Ray in 1095 on the side of Tutush, was captured in the battle and Tutush lost his life. However, through the prisoner exchange agreement with Barkyaruq, he was freed and returned from Isfahān to Damascus. He was welcomed with respect by the dignitaries, especially Dukāk, and regained his former reputation. After this, Tughtigin sided with Dukāk and tried to make him strong in Syria. When the Crusades started and the Crusaders headed toward Antioch, Tughtigin, who went with Dukāk to request the help of the ruler of the city, Yaghi Siyan, took part in the army of Kerboga, who came to expel the Crusaders from Antioch after the battle with the Crusaders in Albara (el-Bāre) in December 1097. After Antioch, Tughtigin did not intervene with Dukāk in the advance of the armies of the First Crusade toward Jerusalem. In 1101, 1102 and 1103, the atabeg was instrumental in the capture of Jableh, Rahbeh and Hims. With the death of Dukāk in 1104 and his successor Tutush soon after, he began his political formation and established the Atabegate of Damascus or the Tughtiginites.

After a severe illness, Tugtegin, who took over the government independently, captured Baalbek and Raphanea in April 1105. He then participated in the Fatimid campaign to expel the Crusaders from the region and regain possession of Palestine. On 27 August, 1105, the battle with the Crusaders under the command of King Baldwin I of Jerusalem in Ramla ended in defeat, despite all the efforts of the Muslims. After this, he prioritized the fight against the Crusaders. This struggle, which was sometimes a war alliance, was extremely important considering the political situation of the region. Because from the moment the Crusaders arrived in the region, they had determined policies to be permanent, continuous, and successful, and they had endeavored to expand. It is noteworthy that the Crusaders, who were intensely active in Anatolia, Syria, and Palestine, insisted on Mosul, Aleppo, and Damascus, which had a strategic position. For this reason, Tughtigin tried to ensure the security of Damascus against the Crusaders, and as a result, he captured and destroyed the Al'āl Castle built by the Crusaders to be used as a base for attacks against Muslims and to follow the activities of Damascus. To demonstrate this sensitivity toward Muslim cities exposed to the Crusader danger, Tughtigin

supported the Am r of Tripoli, Fakhr al-Mulk ibn Amm r, during the Crusader siege of Tripoli.

The atabeg, who organized expeditions to strategically important Tiberias in 1106 and 1108, signed a 10-year agreement with King Baldwin I of Jerusalem in 1108. With the comfort of this agreement, he participated in the expedition of Mosul Governor Mawd d b. Altuntegin, who was assigned to fight the Crusaders by the Seljuk Sultan Muhammad Tapar, to Urfa (Edessa) in 1110. On 28 June 1113, he again acted with Mawd d against the Crusaders in the Battle of Tiberias. However, he was accused of being personally responsible for Mawd d's assassination in Damascus on October 10 1113. Sultan Muhammad Tapar was also of the same opinion. Due to this and the influence of Ilgh z , the ruler of Aleppo, Ilgh z  collaborated with the Crusaders against the sultan, but later regretted it and continued his struggle against the Crusaders. His being forgiven by the sultan in 1116 strengthened his activities against the Crusaders, and he supported Aksunkur al-Bursuk , the ruler of Mosul, who endeavored to expel them from the region. Then he tried to prevent the Crusaders jointly with Ilgh z .

When the city of Tyre, which had been under Fatimid rule for 10 years, was besieged by the Crusaders on 15 February 1124 with Venetian support, Tughtigin could not remain indifferent to the help requested from him and tried to protect the city. Tyre, which had been previously subjected to Crusader attacks and sieges before, could hardly withstand this siege. Tughtigin realized the impossibility of defending the city under difficult conditions and sent envoys to the Crusaders, informing them that Tyre would be surrendered on the condition that those who wanted to stay in the city would be allowed to leave and go to other places. Upon the acceptance of this offer by the Crusaders, the city gates were opened on July 7, 1124, the people were allowed to leave. In this way, Tyre was out of the hands of the Muslims.

After Tyre fell to the Crusaders, Tughtigin joined Aksunkur al-Bursuk 's army in 1125 and played a role in the capture of Kafartab in May 1125. However, he was heavily criticized for giving Banyas to the Batiniyya and was accused of giving them a foothold in Syria. The atabeg reacted to the fact that King Baldwin II of Jerusalem, who had been captured by the am r of Belek, had been freed. After his arrival in Jerusalem, he began attacking around Damascus in January 1126. Crusader rulers usually took action against the Turkish-Islamic world to avenge their captivity and attacked important cities, especially Damascus and Aleppo. Tughtigin, who died in February 1128 in Damascus, was known as a wise, just, benevolent and generous am r, and his merciful approach to his people and fair administration were praised. For this reason, his people were very saddened by his death, wept, and mourned for days. Tughtigin, who made great efforts to protect Damascus against the Crusaders, sometimes allied with the Crusaders, but he did so because he was afraid of losing Damascus or the Seljuks taking it from him. The alliance with the Crusaders was a situation that emerged according to the conditions of that period, and it is known that some other beys and am rs also made such alliances. In addition, his sensitivity toward the possession and defense of Damascus was not only against.

Giriş

24 Kasım 1072'de Büyük Selçuklu Devleti tahtına çıkan Sultan Melikşah (1072-1092) ile birlikte kapsamlı bir genişleme siyaseti başlanmış, Selçuklular adına Atsız b. Uvak 1076'da Dımaşk'ı ele geçirirken, Suriye ve Filistin bölgesinin fethi sultan tarafından kardeşi Tutuş'a bırakılmıştı. Kısa sürede Atsız'ı bertaraf ederek Dımaşk'a hâkim olan (1079) Tutuş bu şekilde Büyük Selçuklulara tâbi Suriye Selçukluları'nı kurdu. Sultan Melikşah'ın 1092'de ölümü üzerine saltanat iddiasıyla harekete geçen Tutuş, Musul, Rahbe, Nusaybin, Harran, Urfa, Rakka, Antakya, Âmîd ve Meyyâfârikîn'i zapt etti. Hatta Abbasi halifesine başvurarak kendisinin tasdik edilmesini istedi. Ancak halife tarafından bu talep reddedildi. Tutuş, bunun üzerine Selçuklu tahtında bulunan Melikşah'ın oğlu Berkyaruk'u destekleyen emirleri Halep valisi Aksungur ile Urfa hâkimi Bozan'ı öldürterek 1094 yılında Bağdat'ta adına hutbe okunmasını sağladı. Bundan sonra da Melikşah'ın hanımı Terken Hatun ile işbirliği yaparak Berkyaruk üzerine yürüdü. Tutuş ile yaptığı savaşta yenilgiye uğrayan Berkyaruk daha sonra 26 Şubat 1095'te onunla yaptığı Rey Savaşı'nı kazanarak durumunu güçlendirdi. Bu savaşta yeğeni karşısında yenilgiye uğrayan Tutuş hayatını da kaybetti. Tutuş'tan sonra devleti iki oğlu arasında paylaşıldı. Dukak Dımaşk'ta, Rıdvan da Halep'te hüküm sürdü.¹

Türk dünyasının içinde bulunduğu bu kaos ortamı feodal yönetimin hâkim olduğu Avrupa'yı etkiledi. Malazgirt zaferinden bu tarafa dikkatli bir şekilde doğuyu takip eden Avrupa Türklerin gelmesi ile birlikte Hristiyanlığın doğu sınırının tehlike içinde olduğunu, Bizans İmparatorluğu'nun bu sınırı koruyamadığını söylemeye başladı. Hatta Papa II. Urbanus 18-28 Kasım 1095 tarihleri arasında gerçekleşen Clermont Konsili'nde Avrupa'yı Türklere karşı mücadeleye davet etti. Papanın yaptığı konuşma çok etkileyici oldu ve Birinci Haçlı Seferi orduları hazırlanmaya başladı. Bu ordular Fransa Kralı Philippe'in kardeşi Hugue de Vermandois, Aşağı Lorraine Dükü Godefroi de Bouillon, Güney İtalya Normanlarının reisi Bohemund, Toulouse Kontu Raymond de St. Gilles, Normandia Dükü Robert, Blois Kontu Etienne ve Flandre Kontu II. Robert'ten oluşmaktaydı. Değişik zamanlarda yola çıkan bu orduların bir kısmı Macaristan üzerinden, bir kısmı da Via-Egnatia yolunu kullanarak 1096 yılı Kasım ayından itibaren Bizans İmparatorluk başkenti İstanbul'a gelmeye başladı. Bizans İmparatoru Aleksios Komnenos (1081-1118) tarafından ağırılanan bu orduların liderleri imparatorun isteği üzerine Batı adetlerine uygun olarak kendisine vasallık yemini etti. Ordular İstanbul'dan ayrıldıktan sonra Anadolu'da yürümeye başladı ve ilk hedef olarak Türkiye Selçuklu başkenti İznik'i seçti. Beş hafta kuşattıkları İznik'i imparatorluğa bırakmak durumunda kalan Haçlılar buradan Lefke-Dorylaion-Konya üzerinden Antakya'ya geldi. Urfa ve Antakya'yı ele geçirip devletler kurduktan sonra Suriye-Filistin topraklarında ilerleyerek Kefertâb, Masyaf, Hısnü'l-Ekrâd, Beyrut-Sayda-Sûr-Akkâ-Hayfa-Kaysâriye-Arsuf ve Remle üzerinden kısa süre önce Fâtimilerin eline geçmiş olan Kudüs'e ulaştı ve 15 Temmuz 1099'da burayı zapt ederek

1 Azimi, *Târîhu 'l-Azîmî*, trc. Ali Sevim, *Azîmî Tarihi Selçuklularla İlgili Bölümler (h. 430-538= 1038/39-1143/1144)*, Ankara: TTK Yayınları, 2006, s.21 vd; Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, Ankara: TTK Yayınları, 1989, s. 91 vd.

Kudüs Haçlı Krallığı'nı kurdu. Bundan on yıl sonra da 12 Temmuz 1109'da Trablusşam'ı alarak dördüncü devletlerini tesis ettiler.² Haçlılarla mücadele büyük özveri ve kararlılıkla Türkler tarafından gerçekleştirildi.³ O Türk beylerinden biri de Atabeg Zahiraddin Tuğtegin'di.

1- Atabeg Zahiraddin Tuğtegin ve Dımaşk

Haçlılarla mücadelede önemli bir yer tutan Tuğtegin'in nerede ve ne zaman doğduğu bilinmemekte, Suriye Selçuklu Meliki Tutuş'un yanında olana kadar ki faaliyetleri hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır. Tutuş'un hizmetindeyken kısa sürede çalışkanlığı ve başarısı ile meliki etkilediği, muhtemelen bu nedenle Tutuş tarafından oğlu Dukak'a atabeg tayin edildiği düşünülmektedir. Üstelik Tutuş tarafından Meyyâfarikin valiliğine de atanmıştır.

Tuğtegin, 1095'te yapılan Rey Savaşı'nda Tutuş'un yanında yer alarak bağlılığını sürdürmüştü, bu savaşta Tutuş hayatını kaybederken, kendisi esir düşmüştü. Ancak Sultan Berkıyruk ile yapılan esir değişimi anlaşmasıyla serbest kalarak İsfahan'dan Dımaşk'a dönmüş ve başta Dukak olmak üzere ileri gelenler tarafından saygıyla karşılanmıştı. Eski itibarına yeniden kavuşarak Dımaşk Melikliği'nin tüm işlerini idare etme sorumluluğunu üzerine alan Tuğtegin ayrıca Dımaşk ordu komutanlığına getirildi. Ardından Dukak'ın annesi Safvetül-mülk ile evlenerek siyasi gücünü artırdı.⁴

Dukak ve Rıdvan arasında yaşanan siyasi gerginlikte Dukak'ın tarafında bulunan Tuğtegin, Rıdvan'ın 1096 yılından itibaren Dımaşk'a yönelik seferlerinde de Dukak'a sadakatını devam ettirerek dikkatleri üzerine çekti. Hatta iki kardeş arasında 22 Mart 1097'de meydana gelen ve Dukak'ın yenildiği Kınnesrin Savaşı'nda da bu desteğini sürdürdü.⁵ Atabeg güney Suriye'de Dukak'ın hâkim güç olmasında etkili oldu.

Haçlı Seferleri başladığında ve Haçlılar Antakya'ya doğru yöneldiklerinde şehrin hâkimi Yağısıyan'ın yardım isteğine Dukak ile birlikte giden Tuğtegin Aralık 1097'de Albara'da (el-Bâre) Haçlılarla yapılan savaşta yer aldı. Yiyecek aramak için Müslüman topraklarına doğru yola çıkmış bulunan 20.000 kişilik Haçlı gücü Bohemund ve Flandre Kontu Robert liderliğinde Albara'ya ulaşmış ve habersiz bir şekilde burada Türklerle karşılaşmışlardı. Bohemund'dan daha önde konuşlanmış bulunan Robert'i kuşatan ve başarılı olan Türkler

2 Fulcherius Carnotensis, *Gesta Francorum Iherusalem peregrinantium*, RHC. occ., iii, s. 324 vd. trc. Ryan, *Fulcher of Chartres. A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, Knoxville: 1969, s. 66 vd; Willermus Tyrensis, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, RHC. occ., I, s. 38 vd, trc. E. A. Babcock ve A. C. Krey, *A History of Deeds Done Beyond the Sea. By William Archbishop of Tyre*, 2 cilt, New York: 1943, I, s. 87 vd Ayrıca bkz. Birsal Küçükspahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007, s.16 vd; aynı yazar, *Haçlılar ve İstanbul (1096-1261)*, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2021, s. 12, 91 vd.

3 Küçükspahioğlu, "Haçlılarla Mücadelede Türklerin Rolü", *Savaş Tarihi*, ed. Dr. Erdal Korkmaz-Dr. Sadık Emre Karakuş, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023, s. 21-47.

4 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Tarih*, trc. İstanbul 1987, X, s. 207 vd; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, s. 232. Ayrıca bkz. Muammer Kemal Özergin, *Dımaşk Melikliği ve Dımaşk Atabegi Zahir al-Din Toğ-Tegin*, (Doçentlik Tezi), İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1965, s. 15 vdd; Coşkun Alptekin, *Dımaşk Atabegliği (Toğ-Teginliler)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayın, 1985, s. 5 vd; Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları*, s. 244-245.

5 İbnü'l-Adîm, *Buğyetü'l-taleb fi Târîhi Haleb*, trc. Ali Sevim, *Biyografilerle Selçuklular Tarihi. İbnü'l-Adîm, Buğyetü'l-taleb fi Tarihi Haleb*, Ankara: TTK Yayınları, 1982, s. 89. Krş. Özergin, *a.g.t.*, s. 26 vd.

arkadan Bohemund'un gelmesiyle geri çekilmek durumunda kaldı. Bu Müslüman güç cesurca mücadele etmiş, onları korku içinde bırakmış fakat istedikleri sonucu alamayarak Antakya'yı Haçlılardan kurtaramamışlardı.⁶ Bu olayın ardından Dımaşk'a dönen Dukak ve Tuğtegin Haçlıları Antakya'dan çıkarmak için gelen Kürboğa'nın ordusuna katıldı (Haziran 1098). Ancak Kürboğa'nın davranışları ve tartışmalı kararları yüzünden Haçlılarla savaş başlamadan ordudan ayrılarak Dımaşk'a geri döndü.

Antakya'dan sonra Tuğtegin, Birinci Haçlı Seferi ordularının Kudüs'e doğru ilerlemelerine Dukak ile birlikte müdahil olmadı. Zaten Haçlılar Kudüs'e doğru yol alırken, güzergâh olarak sahili belirlemiş, karşılaşılabilecekleri tehlikeleri düşünerek Dımaşk'ı tercih etmemişlerdi. Ancak Kudüs'ü acımasızca ele geçirdikten sonra artık hedeflerinde doğrudan Dımaşk'ta yer aldı.

Tuğtegin, Kudüs'ün zapt edilip, Haçlı Krallığı'nın kurulmasının ardından muhtemelen Ağustos 1101'de Trablus'taki Ammaroğulları'na ait Cebele'nin alınmasını sağladı. Bunda Haçlılara karşı şehri elinde tutmanın zorluğunu ifade eden Cebele kadısı İbn Süleyha'nın rolü olmuş ve Tuğtegin oğlu Böri'yi göndererek şehri ele geçirmişti.⁷ Ancak Böri'nin hâkimiyetinde Cebele zor günler geçirmeye başlayınca halkın yeniden Ammaroğulları'na başvurmasıyla şehir Dımaşk yönetiminden ayrılarak Trablus'a bağlandı.⁸ Tuğtegin bu olayın ardından Melik Dukak ile birlikte Kürboğa'ya ait olan ve onun 1102'de ölümünden sonra Emir Kaymaz'ın yönetimine geçen Rahbe'nin zaptında etkili oldu. Şehir emirin vefatı sonrası halkın isteğiyle Dımaşk yönetimine geçti (1103). Rahbe, ticaret yolları üzerinde, önemli bir noktadaydı. Bu nedenle alınması Dımaşk'a stratejik bir mevki kazandırdı.⁹ Rahbe'yi Hıms'ın zaptı takip etti. Buranın hâkimi Cenâhüdevle'nin Mayıs 1103'te Bâtıniler tarafından şehit edilmesinden sonra bunu fırsat bilen Haçlı lideri Raymond St. Gilles şehir önlerine gelip karargâh kurarak Hıms'a bağlı yerleri işgal etti. Raymond'un niyeti diğer Haçlı liderleri gibi siyasi bir oluşum başlatmaktı. Ancak Cenâhüdevle'nin eşi oğlu Rıdvan'a haber göndererek Hıms'a gelmesini ve şehri almasını istedi fakat Hıms halkı şehirlerinin Rıdvan'ın eline geçmesine rıza göstermediklerinden

- 6 *Gesta Francorum et Aliorum Hierosolimitanorum, RHC. occ.*, III, s. 134, trc. Rosalind Hill, *The Deeds of the Franks and the other Pilgrims to Jerusalem*, Oxford: 1979, s. 30 vd; Raimundus Aguilers, *Historia Francorum qui Ceperunt Iherusalem, RHC. occ.*, III, s. 244, trc. J. H-L. L.Hill, *Raymond d'Aguilers*, Philadelphia: 1968, s. 34 vd; Willermus Tyrensis, *RHC. occ.*, I, 182 vd, I, s. 215 vd; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, s. 237-238. Krş. Claude Cahen, *La Syrie du Nord à L'époque des Croisades et la Principaute Franque d'Antioche*, Paris: 1940, s. 213; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, trc. Fikret İşıltan, Ankara: TTK Yayınları, 1989, I, s. 169; aynı yazar, "The First Crusade: "Antioch to Ascalon", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Marshall W Baldwin, Madison, Milwaukee, London::1969, s. 312; Özergin, *a.g.t.*, s. 35 vd; Alptekin, *a.g.e.*, s.12; Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları*, s. 183, 247-248.
- 7 İbn Süleyha'nın isyanı ve şehirdeki müstakil yönetiminden rahatsız olan İbn Ammar, Dukak'tan yardım istemiş, Dukak da Tuğtegin ile birlikte Cebele'ye gelerek şehri kuşatmıştı. Ancak bu kuşatma sırasında Tuğtegin dizine isabet eden bir ok yüzünden yaralanınca Dukak kuşatmayı kaldırmak durumunda kaldı. Bundan sonra da şehir üzerine Haçlıların saldırıları başladı. Yukarıda bahsedilen gelişmeler bu olaydan sonra yaşanmıştır.
- 8 Azimi, s.26;İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, trc. H.A.R. Gibb, *The Damascus Chronicle of the Crusades*, London:1932, s. 51 vd; İbnü'l-Esîr, X, s. 255 vd. Krş. Özergin, *a.g.t.*, s. 45 vd; Alptekin, *a.g.e.*, s.16-17; Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları*, s. 253-254.
- 9 İbnü'l-Kalânîsî, s. 56; İbnü'l-Esîr, X, s. 295. Krş. Özergin, *a.g.t.*, s. 48;Alptekin, *a.g.e.*, s.18-19; Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları*, s. 255-256.

Dukak'a teslim edilmesini uygun gördü. Böylece Hıms, Dımaşk'a bağlanırken, melik tarafından naıplığı Tuğteğin'e verildi. Hıms'a Dukak'ın h kım olmasından sonra Raymond St. Gilles şehir önlerinden ayrılmak durumunda kaldı.¹⁰ Hıms'ın alınmasıyla Dımaşk h kimiyeti daha da genişledi.

Melik Dukak Haziran 1104'te hayatını kaybetti. Kendisinden sonra henüz bebek yaşta olan oğlu Tutuş'un tahta geçmesini, Tuğteğin'in ona atabeg olmasını ve melikliğin idaresiyle ilgilenmesi vasiyetinde bulunmuş, Dımaşk'ı emanet etmişti. Tuğteğin, bu vasiyete rağmen  c ay sonra Dukak'ın kardeşi Ertaş'ı 17 Eylül 1104'te melik tayin ederek adına hutbe okuttu. Ancak Ertaş'ın Dımaşk'tan gizlice kaçması ve Tutuş'un ölümünden sonra Tuğteğin müstakıl olarak siyasi oluşumunu başlatarak Tuğteğinliler veya Dımaşk Atabegliği'ni kurdu.¹¹

2- Tuğteğin ve Haçlılar

Atabegliğini oluşturduktan sonra Tuğteğin'i uğraştıran en önemli meselelerden biri Haçlılar oldu. Kimi zaman savaş, kimi zaman ittifak şeklinde geçen bu mücadele bölgenin siyasi durumu düşünüldüğünde son derece önemliydi. Zira Haçlılar bölgeye geldikleri andan itibaren kalıcı, devamlı ve başarılı olabilmek için politikalar belirlemişler, genişleme çabası içinde olmuşlardı. Anadolu, Suriye ve Filistin bölgesinde yoğun faaliyet içinde olan Haçlıların özellikle stratejik konuma sahip Musul, Halep ve Dımaşk üzerinde ısrarla durmaları dikkat çekiciydi.¹²

Tuğteğin geçirdiği ağır bir hastalıktan¹³ sonra ilk olarak Nisan 1105'te Baalbek ile Refeniyye'yi ele geçirdi. Ardından F tımilerin Haçlıları bölgeden çıkarmak ve Filistin'e yeniden sahip olabilmek için giriştikleri faaliyetlerde yer aldı. Gönderdiği 1300 kişiden oluşan askeri g c ile F tımileri destekledi hatta bizzat yardıma gittiği rivayeti de bulunmaktadır. 27 Ağustos 1105'te Kudüs Kralı I. Baudouin komutasındaki Haçlılarla Remle'de yapılan savaş Müslümanların tüm çaba ve iddialarına rağmen yenilgi ile sonuçlandı. Müslümanların Haçlıları çok büyük bir tehlike olarak bir kez daha görmelerini sağlayan bu savaş aynı zamanda Kudüs Kralı I. Baudouin ile Tuğteğin'e karşı ittifak yapma düşüncesinde olan Ertaş'ın ümitlerini sona erdirdi.¹⁴

Tuğteğin bundan sonra neredeyse ölümüne kadar sürekli olarak Haçlılara karşı Dımaşk'ın

10 İbnü'l-Kal nisi, s. 57-58; İbnü'l-Es r, X, s. 282. Ayrıca bkz. K  ksıpahıoğlu, *Trablus Haçlı*, s. 59.

11 Azimi, s.27; İbnü'l-Kal nisi, s. 62; İbnü'l-Es r, X, s. 304; İbn Kesir, *el-Bid ye ve 'n-nih ye*, Mısır 1932, trc. M. Keskin, *el-Bid ye ve 'n-nih ye. Büyük İsl m Tarihi*, 15 cilt, İstanbul:  ağrı Yayınları, 1994, s. 316-317. Ayrıca bkz. Alptekin, *a.g.e.*, s. 20 vd; Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları*, s. 257 vd.

12 K  ksıpahıoğlu, "Artuklu Döneminde Orta Doğu'da Haçlılar ve Politikaları", *Bir Medeniyet Merkezi Olarak Orta Doğu Uluslararası Sempozyum Bildirileri 3-4 Kasım 2016 Mardin*, Mardin: 2017, s. 95-101.

13 Tuğteğin, 1104 yılında ağır bir hastalığa yakalandı. Dımaşk'ın Haçlıların eline geçmesinden çekindiği için Artukoğlu Sökmen'e haber göndererek yanına gelmesini, Dımaşk ile ilgili kendisiyle iştware edeceğini ve n ip olarak onu tayin edeceğini ifade etti. Bunun  zerine Sökmen yola çıkmış ancak Dımaşk Hıms arasındaki el-Karyeteyn'e geldiğinde hayatını kaybetmişti. Bkz. K  ksıpahıoğlu, *Trablus Haçlı*, s. 65-66.

14 İbnü'l-Kal nisi, 68-69, 70-71; Fulcherius Carnotensis, *RHC. occ.*, III, s. 411 vd, trc, s. 182 vd. Krş.  zergin, *a.g.t.*, s.59 vd; Alptekin, *a.g.e.*, s. 30; Runciman, *a.g.e.*, II, s. 73 vd; Sevtap Gölgesiz Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı Siyasi Tarihi (1099-1187)*, Ankara: TTK Yayınları, 2020, s. 105 vd.

güvenliğini sağlamaya çalıştı. Çünkü onlar için Dımaşk'ın ne kadar önemli olduğunun farkındaydı. Bu nedenle Kudüs Krallığı'na ait Taberiye'nin doğusunda bulunan Sevad ile el-Beseniyye arasında Haçlılar tarafından inşa edilen Al'al Kalesi'ni zapt ederek Aralık 1105'te yıktı. Bu kale Dımaşk'ın faaliyetlerini takip edebilmek, yolların güvenliğini sağlayabilmek ve Müslümanlara yönelik saldırılar da üs olarak kullanılabilmesi için Taberiye hâkimi Hugues St. Ömer tarafından inşa edilmişti. Kral Baudouin'in yardım teklifini kabul etmeyerek Tuğtegin ile tek başına savaşı göze alan Hugues ağır bir yenilgiye uğradı. Tuğtegin yıkıldıktan sonra Al'al Kalesi'nin enkazının bile orada kalmasını istememiş bir başka yere taşınmasını sağlamıştı.¹⁵

Al'al Kalesi'nin ele geçirilmesinden sonra Tuğtegin Trablusşam'a yardım etmeye çalıştı. 1104'ten itibaren yoğun olarak Haçlı saldırılarına uğrayan şehir önce Birinci Haçlı Seferi'nin önemli liderlerinden Toulouse Kontu Raymond St-Gilles, onun Şubat 1105'te vefatından sonra da yeğeni Guillaume-Jordain tarafından kuşatıldı. Bu sırada şehrin hâkimi Fahrülmülk İbn Ammâr kendi imkânlarıyla yıllardır Haçlılara karşı direniyordu. Aslında İbn Ammâr, Haçlılar Kudüs'e doğru ilerlerken onlara yiyecek ve rehber temininde bulunmuş, yürüyüşlerini engellemeyeceğini, onlarla anlaşma yapmak istediğini ifade etmişti. Fakat Haçlıların asıl maksatlarını fark edince Müslüman hâkimlerden yardım istemek durumunda kalmıştı. Nitekim Tuğtegin de diğer beyler gibi bu talebe olumlu yaklaşarak hassas davrandı. Atabeg, Fahrülmülk'ün Trablus'un durumunu görüşmek için şehre davet ettiği emir Abak b. Abdurrezzâk'a Trablus'a gitmesi hususunda izin verdi. Ayrıca bizzat sultanla görüşmek için yola çıkan ve bu sırada Dımaşk'a gelen İbn Ammâr'ı çok iyi karşılayarak şehrin dışında Babü'l-Hadîd'de konakladığında ziyarete gidip, şehre davet etti. İbn Ammâr sadece bir gün yemek için şehre uğramış ve sonrasında Dımaşk'tan ayrılmıştı. Bu sırada atabeg oğlu Tâcü'l-Mülk Bôri ile birlikte Trablus emirini yolcu etmişti.¹⁶

İbn Ammâr'ın bu yardım talebi çok istenilmesine ve söz verilmesine rağmen Türk-İslam dünyasında yaşanan olaylar sebebiyle karşılık bulmadı. Hatta emir Dımaşk'a uğradığında Trablus'un Fâtımîlerin eline geçtiğini öğrendi. Yerine vekil olarak bıraktığı amcasının oğlu Zü'l-Menâkıb Fâtımîlerle anlaşarak şehri teslim etmişti. Yaşananlara çok üzülen İbn Ammâr, hâkimiyeti altında olan Arka'nın böyle bir durumla karşılaşmaması için Tuğtegin'e haber göndererek şehri savunma da zorlandığını, Haçlıların eline geçmektense Müslümanlar da olmasının iyi olacağını söyleyip, Arka'yı almasını istedi. Tuğtegin bunun üzerine adamlarından birini yanında 300 kişi ile buraya gönderdi. Ardından kendisi de gidip, şehri tamamıyla kontrol altına almayı düşündü. Fakat iki ay süren yağmur ve kar yüzünden gecikti. Daha sonra 4000 kişilik bir güçle yola çıktığında ise Arka'nın Haçlılar tarafından kuşatıldığını öğrendi. Bu duruma çok kızan atabeg yolu üzerinde bulunan ve Hıms yakınlarında yer alan Akma Kalesi'ni zapt etti. Ancak Trablus'u kuşatan Guillaume-Jordain, Tuğtegin'e saldırarak Akma'yı terk etmesine neden oldu. Ardından da Arka'ya gelerek şehri kuşatmaya hazırlandı fakat içeridekilerin eman

15 Azimi, s.43; İbnü'l-Kalânîsi, s. 71-72; İbnü'l-Esir, X, 322; Krş. Özergin, *a.g.t.*, s.62 vd; Alptekin, *a.g.e.*, s. 31-32; Karaca, *a.g.e.*, s. 113 vd.

16 Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı*, s.50, 67.

dilemesi sonucu savaş yapmadan Arka'ya sahip oldu (Mart-Nisan 1109).¹⁷ Görüldüğü  zere Tuğtegin, Trablus ve civarının Haçlı kontrolüne girmemesi için çaba sarfetmiş fakat istediği neticeyi alamamıştı. Nitekim Trablus'un 12 Temmuz 1109'da¹⁸ Haçlılar tarafından zaptına da engel olamadı. Sadece Dımaşk'a sığınan İbn Amm r'ı ağırlayarak onu teselli etmeye çalıştı ve Dımaşk yakınlarında bir yerde ikamet etmesini sağlayabildi.

Tuğtegin Haçlıların faaliyetleri ve bölgede huzur kalmaması yüzünden Taberiye'ye seferler düzenledi. Burası stratejik açıdan çok önemli olup, Dımaşk-Kahire kervan yolu üzerinde yer almaktaydı. Bu seferler 1106¹⁹ ve 1108 yıllarında gerçekleşti. 1108'deki seferde Taberiye'ye gelerek buranın yöneticisi Gervais de Basoches ve yanındakileri esir alan Tuğtegin, Haçlı tarih yazarı Albertus Aquensis'in kaydına g re²⁰, Kudüs Kralı I. Baudouin'e elçiler göndererek esirlerin verilmesi karşılığında Taberiye, Akka ve Hayfa'nın teslimini istemiş ancak kral bu fikre olumlu yaklaşmayarak bahsi geçen şehirleri teslimine yanaşmamıştı. Bununla birlikte kral 100 bin Bizans altını verebileceğini ifade ederek anlaşmaya çalışmış ancak bu teklif de Tuğtegin tarafından kabul edilmemişti. Bu sırada Gervais de Tuğtegin'e 30 bin dinar ile 500 Müslüman esiri serbest bırakacağını söyleyerek bırakılmasını istedi. Ancak Tuğtegin İslamiyeti kabul etmesini şart koştu. Tuğtegin, kral tarafından talebinin yerine getirilmemesi yüzünden Gervais de Basoches'i öldürttü. Bu yaşananlar üzerine iki taraf arasında o an için barış sağlanamasa da aynı yıl içinde Kral Baudouin'in talebi üzerine anlaşma yapıldı. 10 yıl süreceği ifade edilen anlaşma, Taberiye'deki Sev d ve Cebel-i 'Avf topraklarındaki mahsulün Tuğtegin, Kudüs Krallığı ve bölgedeki köylüler arasında  e bölünmesini içermekteydi. Ayrıca her iki taraf akın ve saldırılarını durduracak, bu sayede Dımaşk-Kahire ticaret yolu güven altına alınmış olacaktı. Aslında bu sıralarda Haçlıların Müslüman kervanlarına yönelik saldırıları yoğunlaşmış ve ganimet elde etmek için sınır tanımaz hale gelmişlerdi. Sonuçta anlaşma Müslümanlar tarafından da uygun görülerek kabul edildi. İki taraf da ilk başlarda buna uymuş ve bu süre içinde taraflar arasında herhangi bir sorun görülmemişti.²¹ Tuğtegin

17 İbnü'l-Kal nisi, s. 86; İbnü'l-Esir, X, s. 374-375. Krş. K c ksipahioğlu, *Trablus Haçlı*, s. 69-70.

18 Trablus kuşatması, Raymond St.Gilles ve Guillaume-Jordain'den sonra Raymond'un Toulouse'da bulunan oğlu Bertrand'ın doğuya gelmesiyle ağırlaşarak devam etti. Bunun sonucunda şehir 12 Temmuz 1109'da anlaşma yoluyla Haçlılara teslim edildi. Fakat Haçlılar anlaşmaya rağmen şehri yakıp yıkarak ve halkına zulmederek insanlık dışı muamelede bulundu. Hatta bir ilim merkezi olan İbn Amm r Kütüphanesi'de bu sırada yok edildi. Bkz. K c ksipahioğlu, *Trablus Haçlı*, s. 57-60, 63-64, 77 vd.

19 Havran, Sev d ve Cebel-i 'Avf bölgelerine yapılan Haçlı saldırıları Tuğtegin'in harekete geçmesine neden olmuş ve muhtemelen anlaşmalı olarak F tmilerin S r valisi İzz 'l-Mülk ile birlikte Haçlı kalesi Tibn n'e (Toron) saldırmıştı. Bu kale de Al'al Kalesi gibi Taberiye h kimi Hugues St. Ömer tarafından inşa edilmişti. Bu sırada Kudüs Kralı I. Baudouin Tibn n'e yardım için yola çıkmış ancak Tuğtegin'in Taberiye civarında Haçlılara ait bir kaleyi ele geçirmeye alıřtımđı haber alınca ona karşı harekete geçmişti. Fakat kral, Tuğtegin ile savaşmaktan vazgeçerek bölgeden ayrıldı ve Taberiye'ye ardından da Kudüs'e döndü. Bunun  zerine Tuğtegin de Haçlıların ayrıldığını görünce Dımaşk'a gitti.

20 Albertus Aquensis, *Liber Christianae Expeditionis pro Ereptione, Emundatione et Restitutione Sanctae Hierosolymitanae Ecclesiae*, RHC. occ., IV, s. 657 vd, trc. Susan B. Edgington, *Albert of Aachen, Historia Ierosolimitana. History of the Journey to Jerusalem*, Oxford: 2007, s. 771.

21 İbnü'l-Kal nisi, 86 vd, 92; İbnü'l-Esir, X, s. 373-374; Albertus Aquensis, RHC. Occ., IV, s. 658, trc. 771. Ayrıca bkz. Runciman, *a.g.e.*, II, s.79-80; Alptekin, *a.g.e.*, s. 34-35; Karaca, *a.g.e.*, s. 116.

muhtemelen bu anlaşmadan sonra 1108 yılında kralın İtalyan deniz devletlerinin yardımıyla Sayda'ya yönelik hareketinde ve şehri kuşatması sırasında Fâtûmîlere yardım etmiş bu sayede kuşatmanın kaldırılmasında etkili olmuştur.

Tuğtegin, bundan sonra Haçlılarla mücadeleyi devlet politikası haline getiren Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın bu gaye ile görevlendirdiği Musul Valisi Mevdûd b. Altuntekin'in²² Urfa Haçlı Kontluğu'na yönelik seferinde yer aldı. Bilindiği üzere Mevdûd yanındaki Türk birlikleriyle 2-11 Mayıs 1110'da Urfa önlerine gelerek şehri kuşatmış ancak Kudüs Kralı I. Baudouin ile Trablus Kontu Bertrand'ın yardıma geldiklerini öğrenince kuşatmayı kaldırarak Harran'a çekilmişti. Aslında bunu Haçlıların kendisini takip etmelerini sağlamak ve ardından onları tamamıyla yok etmek için gerçekleştirmişti ve öyle de oldu. Haçlılar Mevdûd'un peşinden Urfa'dan ayrılarak Harran'a, ardından Urfa ve Fırat kenarındaki Samsat'a doğru geri çekilmeyi uygun gördü. Bunu yaparken Türklerle bir savaşa girmemeye dikkat ediyorlardı. Haçlıların Urfa önlerinden ayrılmalarında aralarındaki güvensizlik ve birbirleriyle yaşadıkları sorunlar etkiliydi ama Tuğtegin'in Mevdûd'a yardım için yola çıktığını öğrenmeleri de sarsıcı olmuştur. Gerçekten Tuğtegin, Mevdûd'a katılmak için Dımaşk'tan yola çıkmış, Selemiy'e de konaklayarak kendisine katılan güçlerle Fırat Nehri'ni geçmiş, ancak Rakka yakınlarına geldiğinde Mevdûd'a katılmakta acele etmeyerek burada kalıp gelişmeleri takip etmeyi doğru bulmuştu. Daha sonra da Kudüs kralının ülkesine dönerken Dımaşk'a zarar vermesinden çekindiği için bulunduğu yerden, Rakka'dan ayrılmayı tercih etmişti. Nitekim yeniden Urfa üzerine yürüten Mevdûd'a Tuğtegin'in gönderdiği birlikler yardım etti ve şehir kuşatıldı. Ancak yiyeceklerin azalması ve kış aylarının yaklaşması üzerine Mevdûd kuşatmayı bırakarak Musul'a geri çekildi. Bu ilk seferde Mevdûd Urfa'yı ele geçirememiş fakat kontluğu temelinden sarsmayı başarmıştı.²³

Tuğtegin görüldüğü üzere Mevdûd'un Urfa'ya yönelik ilk seferine katılmış ancak Rakka'dan öteye gidememişti. Fakat birliklerini göndermekten çekinmeyerek Mevdûd'a destek olmuştur. İki arasındaki bu ittifak Taberiye Savaşı'nda da devam etti. Ancak bu destek Kudüs Kralı I. Baudouin'in, Tuğtegin ile daha önce yaptığı ve on yıl geçerli olacağını kabul ettiği anlaşmayı bozdu. Büyük bir ihtimalle kral, Tuğtegin'in Mevdûd'a yardıma gitmesini unutamamış ve bunun intikamını almak için bu yola başvurmuştu. Aynı zamanda 1110 seferinde Haçlıların yaşadığı maddi ve manevi kayıplar da etkiliydi ve Türk-İslam dünyasına saldırarak bunun intikamını almaları gerektiğini planlıyorlardı. Kralın anlaşmanın bozulmasından hemen sonra Dımaşk'a doğru harekete geçmesi mühim bir gelişmeydi. Bu hareket karşısında Tuğtegin Dımaşk'tan ayrılarak Ra's el-Mâ'da karargâhını kurdu. Anlaşıldığına göre atabeg şehre varmadan kralı karşılamak ve Dımaşk'ı olası bir saldırı veya kuşatmadan kurtarmayı düşünüyordu. Zaten

22 Konu ile ilgili bkz. Birsnel Küçükspahioğlu, "Mevdûd b. Altuntekin: Haçlılarla Mücadele Eden Bir Selçuklu Komutanı", *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(Eylül 2014), s. 37-49.

23 İbnü'l-Kalânîsi, s.103 vd; Urfalı Mateos, *Vekayinâme*, trc. Hrant Andreasyan, *Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, Ankara: TTK Yayınları, 1987, s. 238 vd; Fulcherius Carnotensis, *RHC. Occ.*, III, s. 421 vd, trc. s. 197-198. Ayrıca bkz. Runciman, *a.g.e.*, II, s. 99 vd; Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118)*, Ankara: TTK Yayınları, 1990, s. 129 vd; Küçükspahioğlu, "Mevdûd b. Altuntekin", s. 39 vd.

ordusunu gruplara ayırarak Haçlıların engellenmesi için yollaması bunu göstermekteydi. Kral, Tuğtegin'in ciddiyetini görünce onunla mücadele etmeyi göze alamadı ve anlaşmayı birkaç düzenleme ile yenileyerek Kudüs'e geri döndü.²⁴ Tüm bu yaşananlar Tuğtegin'in bölgedeki etkin rolünün adeta bir kanıtıydı.

Tuğtegin'in 1113'te Kudüs kralının saldırısıyla karşı karşıya kalan S r şehrine yardım etmesi de bu hassasiyeti çerçevesinde değerlendirilebilir. S r, bölgede Askalan'dan sonra Haçlıların ele geçiremediği iki şehirden biriydi. Müstahkem yapısı, verimli toprakları ve stratejik konumuyla dikkat çekmekteydi. Willermus²⁵, kralın sıklıkla buraya saldırı düzenlediğini, ele geçirmek için çok çaba sarf ettiğini belirtmektedir. Zaten bu şehri yakından takip edebilmek için Haçlılar tarafından belirtildiği üzere T bnin (Toron) Kalesi inşa edilmişti ve bu kale yüksek bir dağ üzerinde bulunmaktaydı. S r F tim  h kimiyyetinde olup, vezir Efdal b. Bedr el-Cem l 'nin tayin ettiği  zz ml k isminde bir vali tarafından yönetiliyordu. S r halkı atabegten Haçlılara karşı kendilerini koruyup gözetecek bir vali göndermesini, bunun olmaması halinde şehri Haçlılara teslim edeceklerini belirtmişlerdi. Gerçekten şehir Haçlıların hedefindeydi ve 1108, 1109, 1111 yıllarında Kudüs Kralı I. Baudouin'in saldırılarına maruz kalmıştı. Hatta 1109'da kralın şehir önlerinden çekilmesinde Tuğtegin'in de rolü olmuştu. Bu talep üzerine atabeg, asker  yardımıyla birlikte Hıms Emiri Mes d'u vali tayin edip şehre göndererek onların isteklerini yerine getirmeye çalıştı. Mesud kısa sürede icraatları ile halkı hoşnut etmiş aynı zamanda F tim ler adına okunan hutbe ve sikkelere de karışmayarak ılımlı bir politika izlemişti. Üstelik Tuğtegin'in bilgisi dahilinde S r'da gerçekleştirdiği faaliyetlerden Efdal'i haberdar ederek donanma desteği ile birlikte asker  yardım ve erzak talebinde bulunmuştu. Bundan hoşnut kalan F tim ler de S r'a donanma göndermeyi uygun bulmuşlardı. Bu durum Efdal'in 1121'de ölümüne kadar bu şekilde devam etti ve Tuğtegin kontrolünde S r şehri rahat bir on yıl yaşadı.²⁶

Kudüs Kralı I. Baudouin, Tuğtegin'in bölgedeki gücü ve özellikle S r şehrini korumasından duyduğu rahatsızlık yüzünden onunla yaptığı anlaşmayı yine bozarak Dımaşk'a bağlı Beseniyye, Havran ve Sev d bölgelerine saldırılarda bulundu. Bu yüzden Dımaşk çok sıkıntılı günler geçirdi. Tuğtegin yaşananlar karşısında hemen Musul Valisi Mevd d'a mektuplar göndererek Kral I. Baudouin'e karşı kendisine yardım etmesini ve Dımaşk'a gelmesini istedi. Hiç düşünmeden bu isteği kabul eden Mevd d, yanında Sincar Emiri Temirek ve Emir Ayaz b.  lgazi ile birlikte kalabalık bir ordu ile yola çıkarak 18 Mayıs 1113'de Fırat'ı geçip Suriye topraklarına girdi.

Mevd d'un bu hareketini öğrenen ve birdenbire tel şa kapılan Kudüs Kralı I. Baudouin, Taberiye'yi ikt  olarak verdiği Joscelin de Courtenay ile birlikte Atabeg Tuğtegin'e anlaşma ve barış içerikli bir mektup yazdı. Joscelin tarafından kaleme alınan bu mektupta kral, Sem nin Kalesi veya T bnin Kalesi ve Cebel-i  mile'nin Tuğtegin'e verilmesi, Habis Kalesi ile Sev d Bölgesi'nin yarısının Kudüs Krallığı'na bırakılmasını istemekte ayrıca kendisinin Dımaşk civarına saldırmayacağına dair söz vermekteydi. Kral bu şekilde Mevd d'un yanındaki

24  bn 'l-Kal nisi, s. 113. Krş. Alptekin, s. 39 vd.

25 Willermus Tyrensis, *RHC. occ.*, I, s. 481-482, trc. s. 491.

26 Azim , s. 29;  bn 'l-Eşir, X, s. 489-490. Krş. K c ksipahioğlu, *Trablus Haçlı*, s. 109.

birleşik Türk gücünden Tuğtegin'i ayırmayı hedeflemişti. Ancak anlaşmanın yapılmasına çok geç kalınmış, Mevdûd Haçlılara karşı mücadele için Suriye topraklarına girerken, Tuğtegin de Hıms'ın kuzeyinde bulunan Merc-Selemiyeye'de Mevdûd'un kumandasında Selçuklu ordusunu karşılamıştı.

Tuğtegin ve Mevdûd liderliğindeki Türk kuvvetleri burada yaptıkları görüşmede I. Baudouin'in üzerine yürümeye karar verdi. Her iki bey karargâhlarını Taberiye Gölü yakınlarında bulunan Kuhvâne'de kurmak için yola çıkarken, Kudüs Kralı I. Baudouin de, Antakya Prinkepsi Roger de Salerne (1112-1119) ile Trablus Kontu Pons'tan (1112-1137) yardım istedi.

28 Haziran 1113 günü iki taraf arasında birdenbire başlayan savaşı Türkler kazandı. 2000'e yakın Haçlı öldürülerek onlara ait silah, çadır ve bütün ağırlıklar ele geçirildi. Kudüs kralı yakalandı ancak tanınmadığı için sadece silah ve sahip olduğu her şey alındı, kendisi ise kaçarak canını kurtarabildi. Kurtulabilen Haçlılar yaralı olarak Taberiye'ye sığındı. Kralın yardım istediği Pons ve Roger ancak savaşın bitiminde Taberiye'ye gelmiş ve kendilerini beklemeyip savaşa girdiğinden dolayı I. Baudouin'e tepki göstermişlerdi. Taberiye veya Sennabra Savaşı Haçlıların şu ana kadar aldığı en önemli yenilgilerden biriydi.

Mevdûd ve Tuğtegin bu zaferi Sultan Muhammed Tapar'a bildirdi. Ardından ordunun yorulması ve sonbaharın da yaklaşması üzerine Mevdûd, sultanın da onayını alarak 5 Eylül 1113 tarihinde Tuğtegin ile birlikte Dımaşk'a gitti. Düşüncesi ilkbahardan itibaren Haçlılarla mücadeleyi sürdürmek ve cihada devam etmektir.²⁷

Tuğtegin tarafından Dımaşk'ta misafir edilen ve kendisine gerekli saygı ve hürmet gösterilen Mevdûd 10 Ekim 1113 Cuma günü Dımaşk Ulu Cami'nden Tuğtegin ile birlikte çıkarken bir Bâtınî fedâisinin saldırısına uğradı ve hayatını kaybetti. Mevdûd'un öldürülmesinden Atabeg Tuğtegin ile Halep hâkimi Rıdvan sorumlu tutuldu. Hatta Sultan Muhammed Tapar bu ölüm nedeniyle Tuğtegin'i bizzat suçladı. Söylentilere göre Tuğtegin sahibi olduğu Dımaşk'ın Mevdûd'un eline geçmesinden çekindiği için tuttuğu kiralık kişilere bu eylemi yaptırmıştı. Neredeyse bütün kaynakların bu ölümden Tuğtegin'i sorumlu tuttuğu ve onu hedef gösterdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Urfalı Mateos²⁸, Mevdûd'un Tuğtegin'i bertaraf ederek Dımaşk'ı ele geçirme düşüncesinde olduğundan bahsetmekte ve bundan haberdar olan Tuğtegin'in ölüme mahkûm edilmiş bir İranlı'yı hapisten çıkararak kendisini affedeceği vaadiyle Mevdûd'u öldürttüğünü belirtmektedir. Willermus,²⁹bu ölümden Tuğtegin'in rolü olduğunu, onun bilgisi dahilinde Bâtınîler tarafından öldürüldüğünü söylemektedir. Ebu'l-Ferec³⁰ bazılarının Rıdvan'ı suçladıklarını ancak diğerlerinin bu ölümden doğrudan doğruya Tuğtegin'i sorumlu tuttıklarını bildirerek sadece Mevdûd'dan kurtulmak için Tuğtegin'in bu

27 İbnü'l-Kalânîsi, 132 vd; İbnü'l-Esir, X, s. 395-396; Fulcherius Carnotensis, *RHC. occ.*, III, s. 426 vd, trc. s. 206-207; Willermus Tyrensis, *RHC. occ.*, I, 484 vd, trc. s. 493-494; Urfalı Mateos, s. 250-251. Krş. Alptekin, *a.g.e.*, s. 47 vd; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı*, s. 84 vd.

28 Urfalı Mateos, s. 252.

29 Willermus Tyrensis, *RHC. Occ.*, I, s. 487, trc. 495-496.

30 Ebu'l-Ferec, *Abû'l-Farac Tarihi*, trc. Ömer Rıza Doğrul, Ankara: TTK Yayınları, 1999, II, s. 352.

iŖi yaptırdığını ve katile ödüller vaad ettiğini ifade etmektedir. Albertus Aquensis,³¹ Mevdûd'un Türkler ve Hristiyanlar arasındaki itibar ve ünü sebebiyle Tuğtegin'in onu kısılandığı ve yok etmek için uğraŖtığı, bu iŖi yaparken kendi halkının nefretini çekmemek için son derece gizli hareket ettiğini zikretmektedir. Albertus'a göre Tuğtegin, hediye ve sözlerle etkilediği dört siyahi askerin Mevdûd'a saldıarak öldürülmesini sađlamıŖtır. Ardından da hiç suçu yokmuŖ gibi büyük üzüntü yaŖadıđını söylemiŖ ve bu cinayeti iŖleyenlerin nerede olurlarsa olsunlar bulunmasını emretmiŖtir. İslam kaynaklarından İbn Kesîr³², dilenci kılığına girmiŖ bir Bâtînî fedaisinin emirden bir Ŗeyler istediğini, onun da verdiğini fakat dilencinin emire yaklaŖarak elindeki bıçakla kalbine vurduğunu ve Mevdûd'un o anda düŖüp öldüğünü belirtir. İbn Kesîr³³, baŖka bir yerde de bu ölümden yine Tuğtegin'i sorumlu tutmakta ve suikastı bizzat onun tertip ettiğini söyleyerek Kudüs Kralı I. Baudouin'in "*komutanlarını bir bayram gününde Allah'ın evinde öldüren bir ümmeti Allah'ın helak etmesi haktır*" dediğini yazmaktadır. Benzer bir ifade İbnü'l-Esîr³⁴ tarafından dile getirilmekte ve Tuğtegin'e mektup yazan Kudüs Kralı I. Baudouin'in "*İslamın direğini bir bayram günü hem de Allah'ın evinde öldüren bir millet mutlaka Allah tarafından yok edilmeye layıktır*" cümleleriyle ifade etmektedir. Tuğtegin'i suçlamayan kaynaklardan Fulcherius³⁵, Mevdûd'u bir Müslümanın üzerinde sakladığı hançeri üç kez saplayarak öldürdüğünü zikrederek emirin 1113 yılı başarısına atıfta bulunmakta, bu zaferin ona uğur getirmediğini söyleyerek sıra dıŖı birisinin elleriyle öldürüldüğünü kaydetmektedir. İslam tarihçisi Azîmî³⁶, tanınmamıŖ birinin Mevdûd'a saldıarak çok ağır yaraladığını belirtir. Ancak baŖka bir İslam tarihçisi Sıbt İbnü'l-Cevzi³⁷ bu iddianın aksine Tuğtegin'in Mevdûd'u sevdiğini, ölümüne çok üzüldüğünü, yas tutarak ve fakirlere sadaka dağıtarak acısını hafifletmeye çalıŖtıđını anlatmaktadır. Mevdûd'a saldıran Bâtînî fedaisi öldürülmüŖtür.³⁸

Tuğtegin, Taberiye SavaŖı'nda Mevdûd komutasındaki Türk ordusunda yer alarak bu zaferin kazanılmasında rol oynamıŖ, Kudüs Haçlı Krallığı'nın bölgede daha fazla geniŖlemesinin önüne geçilmesinde çaba sarf etmiŖtir. Ancak bir sonraki yıl Haçlılara karŖı mücadelesine devam edeceğini söyleyen Mevdûd'un öldürülmesinde kaynakların çoğunun ittifakıyla hedef gösterilerek suçlanmıŖtır. Nitekim Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar da bu ölümden bizzat onu sorumlu tutmuŖtur. Coğrafî ve stratejik açıdan önemli olan DımaŖk'ın son derece güçlü ve kararlı bir emir olan Mevdûd tarafından elinden alınacağını düşünmesi ve bundan dolayı Mevdûd'un öldürülmesinde Tuğtegin'in rol oynaması muhtemel görünmektedir.

Müslüman-Haçlı mücadelesinde önemli bir yer tutan Taberiye SavaŖı'ndan sonra Tuğtegin ile Kudüs Kralı I. Baudouin arasında bir anlaşma imzalandığı ve bu anlaşma ile iki tarafın

31 Albertus Aquensis, *RHC. Occ.*, IV, s. 700, trc. s. 851 vd.

32 İbn Kesîr, XII, s. 332.

33 İbn Kesîr, XII, s. 336.

34 İbnü'l-Esîr, X, 396.

35 Fulcherius Cartotensis, *RHC. Occ.*, III, s. 428, trc. s. 209

36 Azîmî, s. 29.

37 Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, *RHC. Or.*, III, s. 551.

38 Mevdûd'un ölümü ile ilgili ayrıca bkz. Küçüksipahioğlu, "Mevdûd b. Altuntekin, s.46 vd.

yıkılan yerlerin onarımı, yol güvenliği ve ürünlerin toplanarak paylaşılması hususunda karara vardıkları görülmektedir. Anlaşma iki taraf için de önemli olup, bağlı kalacaklarına dair ettikleri yeminle teyit edilmiştir.

3- Haçlılarla İttifak

Mevdûd'un öldürülmesinden sonra Sultan Muhammed Tapar onun yerine Emîr Aksungur el-Porsukî'yi³⁹ getirdi ve Haçlılara karşı savaşmasını emretti. Aksungur aralarında sultanın oğlu Melik Mesud ile İmâdeddin Zengi b. Aksungur⁴⁰, Sincâr Emîri Temîrek ve diğer bazı emirlerin de yer aldığı büyük bir güçle 15 Mayıs 1114'de Urfa'ya gelerek şehri kuşattı ancak iki aydan uzun süren bu kuşatma gayesine ulaşmadan kaldırıldı. Bununla birlikte Aksungur daha Urfa kuşatması devam ederken Mardin hâkimi İlgazi'nin Urfa seferinde yanında olmamasını bahane ederek, oğlu Ayaz'ı tutukladı. Bu duruma çok kızan İlgazi de askerleriyle birlikte onun üzerine yürüyerek Aksungur'u mağlup edip oğlu Ayaz'ı kurtardı. Aksungur'un aldığı bu yenilgi Sultan Muhammed Tapar'ı çok üzerken İlgazi'ye olan kızgınlığı daha çok arttı. Zira Aksungur'u görevlendirdiği Urfa seferinde onun da olmasını istemiş fakat o katılmamıştı. Bu yaşananlar üzerine İlgazi sultandan çekinmeye başladı ve ona karşı tek başına bir şey yapamayacağını anladığından, Dımaşk Atabegi Tuğtegin'in yanına gitmeyi uygun gördü. Tuğtegin, Emîr Mevdûd'un öldürülmesinden dolayı kendisinin suçlandığını bildiğinden Sultan Muhammed Tapar'dan korkmaktaydı ve bu yüzden İlgazi ile birlikte sultana karşı hareket edebilmek için Haçlılara yaklaşmaya ve onlarla işbirliği yapmaya karar verdi. Muhtemelen Tuğtegin, sultanın Dımaşk'ı almasından da çekiniyordu. Hıms yakınlarındaki Kades Gölü (Buhayratü Kades) kıyısında Antakya Prinkepsi Roger ile görüşen iki emir birbirlerinin topraklarına saldırmayacaklarına dair bir anlaşma yaptı. Anlaşmanın ardından Roger Antakya'ya, Tuğtegin de Dımaşk'a gitti. İlgazi'nin de bu sırada Rastan'a veya Diyarbakır'a hareket ettiği rivayet edilir.⁴¹ Haçlı tarih yazarı Willermus⁴² Tuğtegin'in hem Kudüs kralına hem de Antakya Prinkepsi Roger'ye değerli hediyelerle birlikte elçiler gönderdiğini, kendisi ile geçici bir barış antlaşması yapmalarını ve bunun karşılığında onlara rehinelere vermeyi teklif ettiğini kaydetmektedir.

Sultan Muhammed Tapar bu gelişmeler üzerine Aksungur'u görevden alarak yerine Hemedan Valisi Porsuk oğlu Porsuk'u tayin etti ve ona ilk olarak İlgazi ile Tuğtegin'i cezalandırmasını, arkasından da Haçlılar üzerine yürütmesini emretti.

Porsuk, Emîr Cüyüş Beg, Emîr Gündoğdu ve Musul ile el-Cezîre askerlerini de yanına alarak 14 Haziran 1115 tarihinde Tuğtegin'e ait olan Hama'ya giderek muhasara altına aldı. Onun bu

39 Aksungur el-Porsukî, Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar ile oğlu Sultan Mahmud'un emiridir ve 1126 yılında Bâtuniler tarafından öldürülmüştür. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Adîm, *Bugyetü'l-taleb*, trc. Sevim, *Biyografilerle Selçuklular*..., s. 126-134; Alptekin, "Aksungur el-Porsukî", *DİA.*, II, s. 297.

40 Küçükspahioğlu, "Musul ve Halep Valisi İmâdeddin Zengi'nin Haçlılarla Mücadelesi", *Şarkiyat Mecmuası*, 36(2020), s. 103-126.

41 İbnü'l-Esîr, X, s. 399 vd; İbn Kesîr, XII, s. 339-340, Urfalı Mateos, s. 253-254. Krş. Demirkent, *Urfa Haçlı...I*, s. 157-160; Küçükspahioğlu, *Trablus Haçlı*, s. 93 vd.

42 Willermus Tyrensis, *RHC. occ.*, I, s. 492 vd, trc. I, s. 501.

girişimi muhaliflerini ve Haçlıları endişeye düşürdü. Tuğtegin, Halep ordu komutanı Şemsü'l-Havâss'ı yanına alarak Antakya'ya gelmiş ve Porsuk'a karşı Antakya Prinkepsi Roger'den Hama'yı kurtarmak için yardım istemişti. Aslında bu esnada Hama Porsuk tarafından zapt edilmiş ama hasımlarının bundan haberi olmamıştı. Hama'dan sonra Selçuklu komutanının hedefi muhtemelen Dimaşk'tı ve bu da Tuğtegin'i çok endişelendirmektedir. Atabeg ve İlgazi'nin müttefiki Roger Âsi Nehri'nin öbür tarafında karargâhını kurduğundan, nehrin sularının hızlı akması yüzünden diğer tarafa geçemiyor, ancak Tuğtegin ve diğerleri ile haberleşerek Efâmiye'de bir araya gelmelerini istiyordu. Porsuk'un bu teşebbüsünü endişe içerisinde izleyen Roger, Kudüs Kralı I. Baudouin ve Trablus Kontu Pons'tan yardım istemeyi ihmal etmedi.

Kral I. Baudouin, 500 şövalye ve 1000 yaya, Pons 200 ağır zırhlı şövalye ve 2000 yaya ile Efâmiye'deki karargâhında onları bekleyen Roger'nin yanına geldiler Tuğtegin ise Haçlı karargâhına çok yakın olduğu için I. Baudouin ve Pons'tan daha önce oraya gelmiş ve Haçlı müttefiki olarak orduda yerini almıştı. Müttefik Haçlı ve Türk güçleri burada yaptıkları görüşmeler neticesinde Porsuk komutasındaki Türk askerlerinin çokluğu karşısında bir şey yapmamaya karar verdiler. Türklerin kalabalık ve güçlü olmasından dolayı onlarla savaşı göze alamadılar ve kış ayları geldiğinde dağılacaklarını düşünerek Efâmiye'de kalmayı doğru buldular. İki ay kadar kaldıkları Efâmiye'de Türklerin kendilerini beklemede ısrarlı olduklarını görünce Eylül ayı ortalarında oradan ayrıldılar ve yerlerine döndüler. Porsuk bunu öğrendiğinde ordusunu tehlikeye atmak istemediğinden geri çekildi ve bunu takiben Tuğtegin Dimaşk'a, İlgazi Mardin'e, Şemsü'l-Havass ise Halep'e döndü; birleşik Haçlı ordusu da aynı şekilde hiçbir şey yapmadan yerlerine geri gitti. İbnü'l-Adim⁴³, Tuğtegin'in sultanın askerlerinin Dimaşk'a gelmesinden korktuğunu söylemekte ve bu şekilde atabegin Haçlılarla Selçukluların savaşmasını istemediğini, her iki tarafında kazanması durumunda Dimaşk hâkimiyetinin tehlikeye düşeceğini düşündüğünü ima etmektedir.⁴⁴

Tuğtegin, Dimaşk hâkimiyetinin devamı için Haçlılarla anlaşma yapmış ancak yaşananlar karşısında söylendiğine göre üzüntü duymuş ve pişman olmuştur. Hatta yaşadığı bu pişmanlık sebebiyle 1116 yılında Sultan Muhammed Tapar'dan af dilemek için Bağdat'a gitmiştir. Tabii ki bu hususta Haçlı tehlikesine karşı durumunu muhafaza edebilmek için sultanın yardımına muhtaç olduğunun idrakindedir. Çünkü bu sıralarda Kudüs Kralı güneye doğru genişleme çabası içindedir ve Tuğtegin bunun farkındadır. Nitekim Baudouin bu süreçte 1115'de Montreal Kalesi'ni yaptırmış ve bu sayede Kızıldeniz'e inerek Akabe Körfezi'ne ulaşmıştır. Aynı zamanda bu kalelerle Dimaşk-Kahire kervan yolunu kontrol altına almayı başarmıştır.

4- Haçlılara Karşı Dimaşk ve Çevresinin Korunmasında Tuğtegin

Tuğtegin, Haçlılarla yaptığı ittifaktan duyduğu pişmanlık sonrası Sultan Muhammed Tapar'ın Haçlılarla mücadele için yeniden görevlendirdiği Aksungur el-Porsuki ile Haçlılara yönelik

43 İbnü'l-Adim, s. 264.

44 Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı*, s. 95 vd.

sefere katıldı. Trablus Kontu Pons'un 1116 yılının muhtemelen yaz aylarında Aynü'l-Cerr'de karargâh kurarak Bikâa Vadisi'ne yönelmesi ve burayı yağmalayarak talan etmesi üzerine yanına gelmiş olan Aksungur el-Porsukî ile birlikte Pons'a karşı harekete geçti ve ansızın baskın yaparak onları hezimete uğrattı. 3000'den fazla Haçlının öldürüldüğü, çok sayıda esir alındığı, at, silah ve ganimetlerle her iki emirin Dımaşk'a döndükleri ve halk tarafından büyük coşku içerisinde karşılandıkları kaydedilir. Aksungur birkaç gün daha kaldığı Dımaşk'ta Atabeg Tuğtegin ile arasındaki dostluk bağına güçlendirerek topraklarına geri dönmüştür.⁴⁵

Tuğtegin, daha önce de söylendiği gibi 1116 yılında Bağdat'a sultanın yanına gitmiş ve Muhammed Tapar tarafından af edilerek Bağdat'ta büyük bir hürmet görmüştür. Sultan kendisine Dımaşk'ın vergi ve asker toplama menşurunu vererek nüfuz ve saygınlığının artmasını sağlamıştır.⁴⁶

Tuğtegin'in Sultan Muhammed Tapar tarafından başışlanması, Haçlılarla mücadelede ki gayreti ve Aksungur el-Porsukî ile olan ilişkileri Kudüs Krallığı'nın gözünden kaçmamış ayrıca atabegin Kral I. Baudouin'in 1118 yılında Mısır'a yaptığı sefer sırasında krallık topraklarına akında bulunmasını da dikkatle takip etmişti. Bu nedenle Baudouin'in Mısır seferinde hayatını kaybetmesinden sonra yerine geçen II. Baudouin atabeg anlaşma teklifinde bulundu. Kralın bu teklifte bulunmasında Fâtımilerin Kudüs'e yönelik hazırlık içinde olduklarını haber almasının da etkisi vardı ve bu durum karşısında Tuğtegin'i Müslüman ittifakından ayırmayı düşünmüştü. Ancak bu anlaşma şartlarda yaşanan sorunlar yüzünden gerçekleşemedi. Bunun üzerine Tuğtegin Taberiye'ye akında bulundu ardından Fâtımilerin olduğu Askalan'a geldi. Müslüman ittifakı ile karşı karşıya kaldığını düşünen Kudüs Kralı II. Baudouin, Antakya Prinkepsi Roger ve Trablus Kontu Pons'tan yardım istedi ve müttefik Hristiyan ordusu Müslümanlara yakın bir yere gelerek karargâh kurdu. Yaklaşık üç ay iki tarafta birbirine saldırmadan öylece bekledi ve sonunda hiçbir çarpışma ve savaş olmadan Müslümanlar ve Haçlılar oradan ayrıldılar. Bu sırada Tuğtegin 100-150 kişilik bir Haçlı grubunun Dımaşk'a bağlı Der'â'ya yağmada buldukları, onlarla mücadele eden Böri'nin yenildiği haberini aldı. Dımaşk için hayati önemde, buğdayın depolandığı yer olan Der'â'nın, Haçlı saldırısına uğraması planlı bir hareket olup, Müslümanları açlığa sürükleyerek zayıflatmak ve bu sayede bölgeyi kontrol altına alma gayesi taşımaktaydı.⁴⁷

1119 yılında Tuğtegin, Halep yönetimini henüz üzerine almış Mardin hâkimi Artukoğlu İlgazi ile birlikte Haçlılara karşı harekete geçmeye karar verdi. İlgazi'nin şehre sahip olmasıyla Halep Selçuklu Melikliği sona ermişti. Haçlıların Dımaşk civarındaki Havran'a saldırımları ve Halep'i kuşatmaları üzerine İlgazi, Atabeg Tuğtegin ile bir araya gelerek müzakerelerde bulundu. İki bey Dımaşk'ta veya Devser Kalesi'nde (Caber) görüştü ve alınan güç birliği kararı sonrası İlgazi kalabalık bir ordu hazırlayarak yola çıktı. Bu sırada civar beylerden yardım

45 İbnü'l-Kalânîsî, s. 150-151. Krş. Alptekin, *a.g.e.*, s. 50-51; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı*, s. 97.

46 İbnü'l-Kalânîsî, s.152-153.

47 İbnü'l-Esîr, X, s. 432; Fulcherius Carnotensis, *RHC. occ.*, III, s. 441, trc. s. 225 vd; Willermus Tyrensis, *RHC. occ.*, I, 518 vd, trc. s. 523 vd. Krş. Runciman, *a.g.e.*, II, s. 121; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı*, s. 99; Karaca, *a.g.e.*, s. 145.

istemeyi de unutmadı. Tuğtegin de her tarafa haberler göndererek Haçlı tehlikesinin bertarafı için birlik olmanın gerekliliğini ısrarla vurguladı. İlgazi 1119 yılı Haziran ayında Kınnesrin'e geldi. Haçlılara ait yerleşim birimleri burada askerler tarafından tahrip edilirken Halep'e bağlı Rûc Bölgesi'ndeki Kastun Kalesi de ele geçirilerek Haçlıların bir kısmı öldürülüp bir kısmı esir alındı. İlgazi düşmanları hakkında bilgi edinebilmek için casuslarını tüccar kılıfına sokarak Haçlıların arasına gönderdi. Diğer taraftan da müttefiki Tuğtegin'i birlikte gerçekleştirecekleri girişim için beklemeye başladı. Ancak Tuğtegin'in gelmemesi üzerine tek başına hareket etti ve 28 Haziran 1119'da yapılan Kanlı Meydan Savaşı'yla Haçlıları ağır yenilgiye uğrattı. Çok az kişinin kurtulabildiği bu savaşta Prinkeps Roger ile birlikte pek çok asker hayatını kaybetmiş ve Antakya başsız kalmıştı. Haçlılar için büyük bir yenilgi olan ve onları keder içinde bırakan bu savaş Türk-İslam dünyasında büyük bir sevinç yaşattı.⁴⁸

Kanlı Meydan Savaşı'nın başarısından güç alan Tuğtegin 1121 yılı yaz aylarında Kudüs Kralı II. Baudouin'in meşguliyetinden istifade etmek için Taberiye'ye yönelik sefere çıktı. Ancak durumdan haberdar olan kral hemen harekete geçerek Ürdün Nehri üzerinden Cevlan'a yöneldi. Burayı tahrip ettikten sonra Tuğtegin'in Ceraş civarında yaptırdığı son derece önemli bir konumda olan kaleyi yıkarak ele geçirdi. Haçlı kaynakları atabegin bu kaleye büyük emek verdiğini ve yapımı sırasında kesme taş kullanıldığını belirtirler.⁴⁹ Tuğtegin bu olaydan sonra bölge kontrolüne ağırlık vererek hiçbir gelişmeyi göz ardı etmedi. Nitekim 1122'de Zerdana Kalesi'ni kuşatan İlgazi'ye katılması ve Fatımi hâkimiyetinde olmasına rağmen on yıldır kendi gözetiminde olan Sur şehrinin Haçlılar tarafından 15 Şubat 1124'te Venedik desteğiyle kuşatılması karşısında kendisinden istenen yardıma kayıtsız kalamayarak şehre sahip çıkması bu ilgi ve hassasiyetini göstermektedir. Bu sırada Kudüs Kralı II. Baudouin, Harput ve Halep emiri Belek tarafından esir edildiğinden burada değildi. Ancak Trablus Kontu Pons, Kudüs Krallığı ileri gelenleri tarafından çağrıldığından kuşatmada yer almıştı. Haçlılar bütün imkânlarını kullanarak kuşatmayı sürdürmekte bu yüzden şehir halkı güçlülkle de olsa karşı koymaya çalışmaktaydı. Zamanla yiyeceklerinin tükenmesi durumlarını ağırlaştırdı. Bu gelişmeler üzerine Tuğtegin askerleri ile birlikte Dımaşk'tan hareket etti. Kuşatmanın ciddiyetinin farkındaydı ve kendisinin gelişiyile Haçlıların korkarak ayrılacaklarını düşünmüştü fakat öyle olmadı. Haçlılar kuşatmayı daha da şiddetlendirdikleri gibi Fâtîmî donanmasının üç gün içinde asker ve erzak ile geleceğine dair haberlerin yayılması üzerine aralarında tartışmalar yaşayarak ordularını savaşa hazır hale getirdi. Haçlı tarih yazarı Willermus⁵⁰, ordularını üç gruba ayırdıklarını, bunlardan birinci grubun Tuğtegin ile yapılacak muhtemel bir savaşta görev alacağını belirlediklerini kaydetmektedir.

48 İbnü'l-Kalânîsî, 157 vd; Fulcherius Carnotensis, *RHC. occ.*, III, s. 441, trc. s. 226 vd Galterius Cancellarius, *De Bello Antiochene*, *RHC. occ.*, VI/1, II, 5, s. 107 vd; Willermus Tyrensis, *RHC. occ.*, I, s. 523, trc. I, s. 528 vd; Urfalı Mateos, s. 264-265. Ayrıca bkz. Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı*, s.100 vd; Sevim, "Artukoğlu İlgazi", *Belleten*, XXVI (1962), s.673 vd.

49 Fulcherius Carnotensis, *RHC. occ.*, III, s. 446-447, trc. s. 234-235; Willermus Tyrensis, *RHC. occ.*, I, s. 535, trc. I, s. 535-536. Krş. Karaca, *a.g.e.*, s. 152.

50 Willermus Tyrensis, *RHC. occ.*, I, s. 568, trc. II, s. 13-14.

Haçlılar Müslümanlara karşı nasıl bir yol izlemeleri gerektiği hususunda tartışmalarını sürdürürken 1124 Haziran ayında Sûr'un durumu çok daha zorlaştı. Kendilerini kurtarmaya geleceğine inandıkları Belek'in şehit düşmesi de hayal kırıklığı yaşamalarına neden oldu. Sonunda Tuğtegin bu zor koşullarla devam etmenin imkânsızlığını anladı ve Haçlılara elçiler göndererek isteyenlerin şehirde kalması istemeyenlerin ise şehirden ayrılarak başka yerlere gitmesine izin verilmesi şartıyla Sûr'u teslim edeceğini bildirdi. Bu isteğin Haçlılar tarafından kabul edilmesi üzerine 7 Temmuz 1124'te şehrin kapıları açılarak halkın çıkmasına izin verildi. Haçlılar şehirden çıkanlara hiçbir saldırıda bulunmazken kalanlara da ses çıkartmıyorlardı. Üstelik sözlerini yerine getirerek şehri de yağmalamıyorlardı. Bu şekilde Sûr Müslümanların elinden çıkmış oldu.⁵¹ Baştan itibaren burada ağırlığını koyan Tuğtegin'in Fâtımîlerden beklediği yardımdan mahrum kalması, Belek'in şehit düşmesi, sıcak hava ve yiyeceklerin tükenmesi sebebiyle Haçlılarla anlaşma yapmayı tercih ettiği düşünülebilir.

Sûr'un Haçlıların eline geçmesinden sonra Tuğtegin 1125 yılında Aksungur el-Porsuki'nin ordusunda yer alarak Mayıs 1125'de Kefertâb'ın ele geçirilmesinde rol oynadı. Kaynakların bir kısmı Aksungur'un Dımaşk'a gelerek Tuğtegin ile anlaşma yaptığını ve Kudüs kralı ile Trablus Kontu Pons'un buna müdahil olmadıklarını ifade etmektedir. Aksungur ardından Joscelin'e ait olduğu ifade edilen Azâz'ı kuşatsa da Kudüs, Trablus, Urfa ve Antakya güçleri karşısında geri çekilmek durumunda kalmıştır. Kaynaklardan bazılarına göre Aksungur'un Azâz kuşatmasında Tuğtegin de bulunmaktaydı. Türkler cesurca savaşmalarına rağmen istedikleri sonucu alamamış bu yüzden Aksungur Haçlılarla bir anlaşma imzalamak durumunda kalmıştı. Anlaşmaya göre Azâz Haçlıların, Kefertâb ise Müslümanların elinde kalacaktı.⁵²

Sûr şehrinin zaptından sonra Kudüs Kralı II. Baudouin serbest kalarak Kudüs'e geldi. Esaretinin acısını çıkartmak istemekteydi. Haçlı yöneticileri genelde esaret hayatları bitip serbest kaldıklarında bunun intikamını almak için Türk-İslam dünyasına karşı harekete geçer ve özellikle de Dımaşk ve Halep başta olmak üzere mühim şehirlere saldırılarda bulunurlardı. Nitekim II. Baudouin'in 1125'te Dımaşk'a yönelik böyle bir yağma seferinin olduğu bilinmekte fakat asıl Ocak 1126'da Dımaşk çevresine saldırılar başlattığı görülmektedir. Tuğtegin bunun üzerine Haçlılara karşı bizzat harekete geçerken, civar Türk beylerinden de yardım istedi. Dımaşk'ın güneyindeki Mercüssuffer'e gelerek karargâhını kuran Tuğtegin'in karşısına Haçlılar da gelip karargâhlarını kurdu. 24 veya 25 Ocak 1126'da iki taraf arasında şiddetli bir savaş başladı. Türklerin ok yağmurları altında ilk başlarda zorlanan Haçlılar geri çekilmeyi düşündü. Fakat tam bu sırada Tuğtegin'in atından düşmesi ve askerinin onun öldüğünü düşünerek endişelenmesi Haçlıların işine yaradı. Atabek hemen toparlanıp atına binerek mücadelesini sürdürse de telaşlanan ve kaçmaya çalışan askeri durduramadı. Bu durumu farkederek Haçlılar kaçan askerlerin peşinden giderek savaş alanından uzaklaştı. Orada bulunan Dımaşk güçleri Haçlıların savaş meydanını terkettiğini, az sayıda askerinin kaldığını görünce Haçlı karargâhını

51 Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı*, s. 109 vd.

52 İbnü'l-Esîr, X, s. 497; İbnü'l-Kalânîsi, s. 169-170; Willermus Tyrensis, *RHC. occ.*, I, s. 578-579, trc. II, s. 23-24; Urfalı Mateos, s. 281. Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı*, s. 114 vd.

ele geçirdi. Willermus⁵³, savaş sırasında Tuğtegin'in ordusunu cesaretlendirerek teşvik ettiğini, eşleri ve çocukları için savaştıklarını ve topraklarını işgalcilere karşı savunduklarını söylediğini belirtmektedir.⁵⁴ Bu şekilde Haçlıların Dımaşk'ı ele geçirme düşüncesi sonuçsuz kalmış ve Dımaşk Haçlı işgalinden kurtulmuştur. Muhtemelen bu olayın etkisiyle Tuğtegin'e ait olan, Bikāa girişine hâkim aynı zamanda Kudüs ile Antakya arasında bağlantıyı sağlayarak Trablus'u da koruyan Refeniyye şehrini Trablus Kontu Pons Mart 1126'da kuşatmaya karar verdi. Bilindiği üzere Tuğtegin'in olan bu şehri 1115'te Haçlılar ele geçirmiş ve kendileri için muhkem hale getirmişlerdi. Ancak Tuğtegin hazırladığı orduyla Refeniyye önlerine gelip aynı yıl Haçlıları ansızın bastırarak hezimete uğratmış ve şehri yeniden kontrolü altına almıştı. Bu durum 1126 yılına kadar böyle devam etti. Bu tarihte Pons, Kudüs Kralı II. Baudouin ile birlikte Refeniyye'yi kuşattı. Şehir coğrafi nedenlerden ötürü içinde çok az insanı barındırdığından savunma açısından oldukça zayıf bulunuyordu. Haçlıların ablukası ve saldırılarından dolayı da mücadele edemeyecek durumdaydı. Sonunda 18 gün süren kuşatma ve saldırılarla şehir halkı teslim olmaya mecbur edilerek, eşleri ve çocukları ile birlikte serbestçe gidebileceklerine dair söz verildi. 1126 yılı Mart ayının son günü Refeniyye Haçlıların eline geçti⁵⁵.

Bu olaydan sonra da Behram el-Esterâbâdî isminde Bâtînî birisinin Dımaşk'ta yaşamasına müsaade etmesi ve ona karşı hoş görülmesi atabege karşı halkın tepkisine neden oldu. Behram, İlgazi'nin tavsiyesi ile şehre gelmiş ve Tuğtegin tarafından kabul edilmişti. Ancak Behram'ın davasını yayma ve taraftar kazanma çalışmaları rahatsızlık verince Tuğtegin halkı yatıştırmak aynı zamanda onun İslama hizmet etmesi ve Sünniliğe geçmesini sağlamak için 1126 yılı Kasım ayında kendisine Banyas'ı verdi⁵⁶. Bu sünni bakış açısı ve Haçlılarla mücadele politikasına uygun bir hareket değildi. Bu yüzden atabeg çok eleştirildi gibi Bâtînîlerin Suriye'de tutunmasına yol açmakla suçlandı. Ayrıca Mevdûd'un öldürülmesinde dahil olduğu zannını güçlendirmiş oldu.

Tuğtegin görüldüğü üzere, Türk-İslam dünyası ile mücadelede acımasız ve düşmanca hareket eden Haçlılara karşı direnç göstermeye çalışmış, bölgenin en hareketli ve yoğun olduğu bir dönemde siyasi olaylarda müstakil veya müşterek olarak yer almaya gayret etmiş ancak Behram el-Esterâbâdî'ye Banyas'ı vermek gibi yanlış bir kararla eleştirilere maruz kalmıştır. Her ne kadar Haçlılara karşı Banyas'ı verdiği, bu şekilde onlarla Bâtînîlerin işbirliğini engellemek istediği söylene de Haçlı tehlikesinin farkında olan bir beyin böyle bir kararı uygun olmasa gerekir.

5-Tuğtegin'in Ölümü ve Şahsiyeti

Dımaşk atabegi Tuğtegin, 1126 yılı yaz aylarında hastalandı. Gün geçtikçe hastalığı ağırlaşan atabeg ölmeden önce ileri gelen devlet adamlarını, emirleri, beyleri ve oğlu Tâcü'l-Mülük

53 Willermus Tyrensis, *RHC. occ.*, I, s. 584, trc. II, s. 29.

54 İbnü'l-Kalânîsi, s. 174 vd; İbnü'l-Esîr, X, s. 505; Willermus Tyrensis, *RHC. occ.*, I, s. 582 vd, trc. II, s. 27 vd). Krş. Özergin, *a.g.t.*, s. 124-125.

55 Fulcherius Carnotensis, *RHC. occ.*, III, s. 479, trc. s. 292 vd; Willermus Tyrensis, *RHC. occ.*, I, s. 585 vd, trc. II, s. 30; İbnü'l-Esîr, s. 407, 505; İbnü'l-Adîm, s. 297. Krş. Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146)*, Ankara: TTK Yayınları, 1987, s. 71; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı*, 119-120.

56 İbnü'l-Esîr, X, s. 500. Krş. Demirkent, *Urfa Haçlı ...II*, s. 90-91.

Böri'yi yanına çağırarak vasiyetini yaptı. Ömrünün sonuna geldiğini söyledikten sonra büyük oğlu Böri'nin yerini alması gerektiğini, yokluğunu doldurabilecek şekilde yetiştirildiğini, kendisini takip edecek, adil ve eşit olacağından şüphesi olmadığını belirtti. Doğru, dürüst, adil ve hakkaniyetli olmasının ondan beklendiğini söyleyerek halefi olarak Böri'nin olmasını istedi. Bu vasiyeti yaptıktan sonra Şubat 1128'de Dımaşk'ta vefat etti. Kayıtlar kendisinden akıllı, adil, hayırsever ve cömert diye bahsetmekte, halkına merhametli yaklaşımı ve adil yönetimini övmektedir. Bu nedenle ölümüne halkı çok üzülmüş, ağlamış, günlerce matem tutmuşlardı⁵⁷. Haçlılarla mücadelenin önemli isimlerinden olan Tuğtegin⁵⁸ özellikle Dımaşk'ı korumak için çok çaba sarfetmiş, bununla birlikte bölge genelini de göz ardı etmemeye dikkat etmiştir. Haçlılarla ittifak yapmış olsa da onlara karşı cihadı bırakmamıştır. Zaten İslam kaynakları da kendisinin çok cihad ettiğini ifade etmektedir.

Sonuç

Atabeg Zahirreddin Tuğtegin, Suriye Selçuklu Meliki Tutuş'un güvendiği ve değer verdiği devlet adamlarından biri olup, çalışkanlığı, vefası ve başarısı ile meliki etkilemiş, bu sebeple Tutuş tarafından oğlu Dukak'a atabeg tayin edilmiştir.

Haçlı kaynaklarında "Doldequinus" veya "Tuldequinus" olarak geçen Tuğtegin, 1104'te Dukak'ın ve ardından oğlu Tutuş'un ölümü üzerine Dımaşk'ta siyasi oluşum başlatarak Dımaşk Atabegliği veya Tuğteginliler Hanedanlığı'nı kurmuştur.

Dönemin beyleri arasında seçkin bir yeri olan Tuğtegin, Haçlılarla mücadelede de etkin bir isim olup özellikle Kudüs Haçlı Krallığı ile Trablus Haçlı Kontluğu'nun faaliyetlerini yakından takip ederek başta Dımaşk olmak üzere bölgedeki tüm Müslümanlara zarar gelmemesi için uğraşmıştır. Bununla birlikte şartlar gereği Haçlılarla ittifak yapmaktan da çekinmemiş fakat daha sonra pişman olarak mücadelesini kaldığı yerden sürdürmüştür. Bu ittifakı yaparken Selçukluların Dımaşk'ı elinden almasından çekinmesi de etkili olmuştur. Haçlılarla ittifak o dönem için gelişen şartlara göre ortaya çıkan bir durumdur ve bu ittifakları diğer bazı bey ve emirlerin de gerçekleştirdiği görülmektedir. Trablus emîri İbn Ammâr'a yaklaşımı, Sûr şehrindeki tutumu ve Arka'ya bakışı onun insani tarafını öne çıkarsa da kaynakların çoğunun kabulüyle Mevdûd'un ölümünden bizzat sorumlu tutulması ve suçlanması kariyerine yansımıştır. Dımaşk'ı Haçlılara karşı koruma gayreti ve çabası, özellikle de onların kuzeye ve doğuya ilerlemesini ve buralarda yeni yapılanmalara girişmelerini engellemiş bu da Türk-İslam dünyasının Haçlıları bölgeden çıkarma ve mevcut siyasi oluşumlarını ortadan kaldırmaya yönelik politikalarını güçlendirmiştir. Dolayısıyla Urfa'nın 1144'te İmâdeddîn Zengi tarafından alınmasında ve buradaki Haçlı Kontluğu'na son verilmesinde Tuğtegin'in de rolünün olduğu söylenebilir. Ayrıca onun Dımaşk'a sahip olma ve savunma hususundaki hassasiyeti sadece Haçlılara karşı değil, Müslüman siyasi yönetimlere de aynı duygu ve düşünce içinde gerçekleşmiştir.

57 İbnü'l-Kalânîsî, s. 183 vd; İbnü'l-Esîr, X, s. 515-516.

58 Tuğtegin ile ilgili ayrıca bkz. Harold S. Fink, "The Role Of Damascus in the History of the Crusades", *The Muslim World*, 1959(XLIX), s. 41-53; Sevim, "Tuğtegin", *İA*, 12/2, s. 44-46; Taef El-Azhari, "Tuğtegin", *The Crusades an Encyclopedia*, ed. Alan V. Murray, 2006, s. 1204-1205.

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

- Albertus Aquensis, *Liber Christianae Expeditionis pro Ereptione, Emundatione et Restitutione Sanctae Hierosolymitanae Ecclesiae*, RHC. occ., IV, s. 265-713, trc. Susan B. Edgington, *Albert of Aachen, Historia Ierosolimitana. History of the Journey to Jerusalem*, Oxford: 2007.
- Alptekin, Coşkun, *Dımaşk Atabegliği (Tog-Teginliler)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayın, 1985.
- _____, “Aksungur el-Porsuki”, *DİA.*, II, s. 297.
- Azîmî, *Târîhu 'l-Azîmî*, trc. Ali Sevim, *Azîmî Tarihi Selçuklularla İlgili Bölümler (h. 430-538= 1038/39-1143/1144)*, Ankara: TTK Yayınları, 1988.
- Cahen, C, *La Syrie du Nord à L'époque des Croisades et la Principaute Franque d'Antioche*, Paris: 1940.
- Demirkent, Işın, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118)*, Ankara: TTK Yayınları, 1990.
- _____, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146)*, Ankara: TTK Yayınları, 1987.
- Fulcherius Carnotensis, *Gesta Francorum Iherusalem peregrinantium*, RHC occ., III, s. 311-485, trc. R. Ryan, *Fulcher of Chartres. A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, Knoxville: 1969.
- Fink, Harold S., “The Role Of Damascus in the History of the Crusades”, *The Muslim World*, 1959(XLIX), s. 41-53.
- Galterius Cancellarius, *De Bello Antiochene*, RHC. occ., V, s. 75-132.
- Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, RHC occ., III, s.119-163 terc. R. Hill, *The Deeds of the Franks and the other Pilgrims to Jerusalem*, Clarendon Press, Oxford: 1979.
- İbn Kesir, *el-Bidâye ve 'n-nihâye*, *Büyük İslâm Tarihi*, trc. Mehmet Keskin, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994, XII.
- İbnü'l-Adim, *Buğyetü 'l-taleb fi târihi Haleb*, trc. Ali Sevim, *Biyografilerle Selçuklular Tarihi*, Ankara: TTK Yayınları, 1982.
- İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi 'l-Tarih*, trc. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987, X-XI.
- İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, trc. H.A.R. Gibb, *The Damascus Chronicle of the Crusades*, London: 1932.
- Karaca, Sevtap Gölgesiz, *Kudüs Haçlı Krallığı Siyasi Tarihi (1099-1187)*, Ankara: TTK Yayınları, 2020.
- K c ksipahioğlu, Birsal, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi (1109-1187)*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007.
- _____, *Haçlılar ve İstanbul (1096-1261)*, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2021.
- _____, “Mevdûd b. Altuntekin: Haçlılarla Mücadele Eden Bir Selçuklu Komutanı”, *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(Eylül 2014), s. 37-49.
- _____, “Musul ve Halep Valisi İmâdeddin Zengi'nin Haçlılarla Mücadelesi”, *Şarkiyat Mecmuası*, 36(2020), s. 103-126.
- _____, Artuklu Döneminde Orta Doğu'da Haçlılar ve Politikaları”, *Bir Medeniyet Merkezi*

- Olarak Orta Doğu Uluslararası Sempozyum Bildirileri 3-4 Kasım 2016 Mardin, Mardin 2017, s. 95-101.
- _____, “Haçlılarla Mücadelede Türklerin Rolü”, *Savaş Tarihi*, ed. Dr. Erdal Korkmaz-Dr. Sadık Emre Karakuş, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023, s. 21-47.
- Özergin, Muammer Kemal, *Dımaşk Melikliği ve Dımaşk Atabegi Zahir al-Din Toğ-Tegin*, (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul: İÜ. Edebiyat Fakültesi, 1965.
- Raimundus Aguilers, *Historia Francorum qui Ceperunt Iherusalem*, *RHC occ.*, III, s. 231-309; İngilizce terc. J.H. Hill ve L.L.Hill, *Raymond d’Aguilers*, Philadelphia: 1968.
- Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, trc. Fikret Işıltan, Ankara: TTK Yayınları, 1992, II.
- _____, “The First Crusade: “Antioch to Ascalon”, *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Marshall W. Baldwin, Madison, Milwaukee, London:1969.
- Sevim, Ali, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, Ankara: TTK Yayınları, 1989.
- _____, Artukoğlu İlgazi”, *Belleten*, XXVI (1962), s.649-691.
- _____, “Tuğtegin”, *İA*, 12/2, s. 44-46.
- Taef El-Azhari, “Tuğtegin”, *The Crusades an Encyclopedia*, ed. Alan V. Murray, 2006, s. 1204-1205.
- Sıbt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü ’z-zamân*, *RHC. Or.*, III.
- Urfalı Mateos, *Vekayinâme*, trc. Hrant Andreasyan, *Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor’un Zeyli (1136-1162)*, Ankara: TTK Yayınları, 1987.
- Willermus Tyrensis, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, *RHC. occ.*, I, trc. E. A. Babcock - A. C. Krey, *A History of Deeds Done Beyond the Sea. By William Archbishop of Tyre*, New York: 1943, II.

İbn Rüşd'ün Aristoteles *Fizik*'ini Alımlayışı

Ibn Rushd's Reception of Aristotle's Physics

Cahid ŞENEL¹ 



ÖZ

Aristoteles'in doğa felsefesine dair yazdığı eserlerin başında ise Fizik'i gelir. Fizik'in tercüme yoluyla aktarımı yeniden kavranışı ve bir takım metafizik ve teolojik sorunlarla da ilişkisi sebebiyle hakkında yapılan yorumlarda farklılıklar gözlenir. Aristoteles'in en büyük şarihi (grand commentator) şüphesiz İbn Rüşd'tür. İbn Rüşd'ün bu eser üzerine yazdığı çeşitli şerhler kendisinden sonraki özellikle de Latin dünyasını etkilemiştir. Bu makalede İbn Rüşd'ün şerh metodu, Fizik üzerine yazdığı şerhlerdeki üslubu ve nihayetinde günümüze Arapçası ulaşan küçük şerhi (el-Cevâmi') ele alınmıştır. İbn Rüşd'ün Fizik üzerine yazdığı büyük şerhin (eş-şerh) Latincesi, orta şerhin (et-Telhis) ise İbranicesinin günümüze ulaştığı belirtilmiştir. Küçük şerh (el-Cevâmi') Aristoteles metinlerinin kısa bir özetinden ibarettir, ancak İbn Rüşd metnin düzenini değiştirip farklı bir şekilde sıralayarak yeni bir metin oluşturur. Metne farklı bir yorum ve okuma biçimiyle yönelir ve bir taraftan İskender Afrodisi ve Themistius diğer taraftan Fârâbi ve İbn Bâcce gibi filozoflara atıflarda bulunarak tartışmalara dahil eder. Ancak bu dahil etme girişimi İbn Rüşd tarafından kimi zaman problemleri açmak için kimi zaman da isabetsiz yorumlarından dolayı eleştirmek için yapılır. Ayrıca İbn Rüşd için el-Cevâmi' Aristotelesçi meşşâilîğin burhani bir söylem olarak ortaya konarak Aristoteles'in metninin en önemli özellikleri arasında yer alan cedel, tartışma ve tenkit seviyesinden, matematik/geometrik kesinlik düzeyine çikarma teşebbüsüdür.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, İbn Rüşd, fizik, cevâmi', telhis, şerh

ABSTRACT

The Physics is one of the leading works written by Aristotle on natural philosophy. There are differences in the comments on the Physics because of the way it has been reinterpreted through translations and because of how it relates to certain metaphysical and theological issues. The greatest commentator of Aristotle is undoubtedly Ibn Rushd. The various commentaries that Ibn Rushd wrote on this work influenced the world after him, especially the Latin world. This article discusses Ibn Rushd's commentary method, his style in his commentaries on the Physics, and his short commentary, which has remained in Arabic to this day. It has been stated that the Latin version of Ibn Rushd's long commentary on the Physics and the Hebrew version of the middle commentary have survived to the present day. The short commentary consists of a brief summary of Aristotle's texts, but Ibn Rushd creates a new text by changing the order of the text and ordering it in a different way. He approaches the text with a different interpretation and

¹İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: C.ş. 0000-0002-5505-0369

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Cahid Şenel (Doç. Dr.),
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-posta: csenel@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 02.07.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
28.07.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
30.07.2024

Kabul/Accepted: 02.08.2024

Atıf/Citation: Şenel, Cahid. "İbn Rushd's Reception of Aristotle's Physics." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 117-136. <https://doi.org/10.26650/jos.1519686>



reading style and includes references to philosophers such as Alexander of Aphrodisias and Themistius on the one hand, and al-Farabi and Ibn Bâcce on the other hand, and includes them in the discussions. However, this attempt at inclusion is made by Ibn Rushd sometimes to clarify problems and sometimes to criticize him for his inaccurate interpretations.

Keywords: Aristotle, Ibn Rushd, physics, al-Jawâmî, al-Talkhîs, Commentary

EXTENDED ABSTRACT

The basic parts of philosophy are physics, mathematics and metaphysics. Physics was used both for the general corpus of natural philosophy and as the name of the first work of this corpus. The subject of this article is Ibn Rushd's commentaries on Aristotle's Physics (*Peri Akroasis*), which is the first book in the corpus of natural philosophy. This work had a great impact both in the Christian Middle Ages and in Islamic philosophy. There are differences in the comments on the Physics because of the way it has been reinterpreted through translations and because of how it relates to certain metaphysical and theological issues. The greatest commentator of Aristotle (*grand commentator*) is undoubtedly Ibn Rushd. The various commentaries that Ibn Rushd wrote on this work influenced the world after him, especially the Latin world. This article discusses Ibn Rushd's commentary method, his style in his commentaries on the Physics, and his short commentary (*al-Jawâmî*), which has remained in Arabic to this day. It has been stated that the Latin version of Ibn Rushd's long commentary on the Physics (*al-Sharh*) and the Hebrew version of the middle commentary (*al-Talkhîs*) have survived to the present day. The short commentary (*al-Jawâmî*) consists of a brief summary of Aristotle's texts, but Ibn Rushd creates a new text by changing the order of the text and ordering it in a different way. He approaches the text with a different interpretation and reading style and includes references to philosophers such as Alexander of Aphrodisias and Themistius on the one hand, and al-Farabi and Ibn Bâcce on the other hand, and includes them in the discussions. However, this attempt at inclusion is made by Ibn Rushd sometimes to clarify problems and sometimes to criticize him for his inaccurate interpretations. Moreover, for Ibn Rushd, *al-Jawâmî* is an attempt to present Aristotelian peripateticism as a demonstrative discourse and elevate it to the level of mathematical/geometric precision from the level of argument, discussion, and criticism, which are among the most important features of Aristotle's text. As he clearly states in the introduction to his Physics commentary, one of the characteristics of *al-Jawâmî* is to purify Aristotle's text from argumentative discussions as well as to distance it from Platonic and Neo-Platonic traces. Ibn Rushd states that Aristotle's reckoning with his predecessors is a writing style in traditional philosophy, but he does not need this and only aims to clearly reveal Aristotle's main arguments.

The commentaries written in the style of *al-Talkhîs* are an extension of the purposes in *al-Jawâmî*. However, in *al-Talkhîs*, it is observed that an attempt was made to remove any

ambiguities in the expressions of the translators who translated Aristotle into Arabic. The expression “Talkhîs” indicates a short and concise expression, as well as purifying the text from things that may cause confusion in the text due to the effect of the historical process or terminological deficiencies. Al-Talkhîs is a text production that is no different from the text that is annotated and discussed in appearance, so the names of the ancient philosophers that Aristotle discussed or criticized are included, albeit briefly, and they are also dealt with. Nevertheless, the interpretations of Alexander of Aphrodisias and al-Farabi suffice, whereas Themistius and Ibn Bâcce are omitted, even if al-Talkhîs generally do not deviate from the interpretations given in al-Jawāmī. One thing that should be noted in this context is that some experts on Ibn Rushd consider al-Talkhis as a short commentary and al-Jawāmī as a middle commentary due to the misleading wording, but as stated above, the exact opposite is the case.

The Long Commentary represents the pinnacle of Ibn Rushd’s project on Aristotle’s commentaries. These commentaries aim, firstly, to reveal the ideas implicit in Aristotle’s text, and secondly, to make clear the logical conclusions that necessarily emerge from the philosopher’s text. As a matter of fact, it is aimed to progress to the last of the results that can be obtained from Aristotle’s discourse. The Commentaries reflect Ibn Rushd’s creativity in bringing the implicit inferences in Aristotle’s texts from potential to actualization. From another perspective, al-Sharhs are an attempt to liberate people from the Hellenistic commentators and the ideas attributed to Aristotelianism in the tradition of the post-Islamic philosophy and theology, which could be interpreted as a deviation by Ibn Rushd, as well as presenting new interpretations contributed by the philosopher. From this point of view, al-Sharhs can be considered as the last form of Ibn Rushd’s project. Perhaps, thanks to these commentaries, Ibn Rushd had the opportunity to review some of the views he had previously put forward in al-Talkhis and al-Jawāmī, correct some of them, add to some of them, and surpass others. The form of the major commentaries belongs only to Ibn Rushd, and all previous philosophers used only the style of the middle commentary (al-Talkhîs). It is clear that Ibn Rushd adopted this style of commentary by making use of the commentators, and he clearly separated the words of the author and the comments of the commentator to avoid any confusion.

Although al-Maqalāt is one of the well-known and widespread writing genres in the Islamic writing tradition, Ibn Rushd’s writings in this genre are also unique. These articles are aimed at particular issues in Aristotle’s logic and physics books, rather than the analysis and presentation of a general philosophical problem. Therefore, it is appropriate to include them in the commentary classification of Ibn Rushd, apart from short, middle and long commentaries. It is seen that Ibn Rushd, who re-examined some of the issues contained in the middle and long commentaries in his articles, resorted to additions and revisions regarding the issue in the articles.

Ibn Rushd re-emphasises the types of proofs such as reason proof (burhân-ı limmî), absolute proof (burhân-ı mutlak) and existence proof (burhân-ı innî), which are used in this

discipline as well as in all sciences. Ibn Rushd reminds us that, unlike the absolute proof used in mathematics, the proof of existence and cause is more common in the discipline of nature. The methods used in the discipline of nature are description, division, persuasion, induction and representation. According to him, the use of representation and induction in rhetoric and argument is different from its use in the discipline of nature. In this context, one must know that Ibn Rushd's classification of the proofs used in this discipline had a great impact on the development of medieval Christian philosophy, especially the Padua school, and the research method of natural science.

Giriş

Bilindiği üzere İslâm düşüncesinin ve özellikle de meşşâî geleneğin Endülüs'teki temsilcilerinden ilki İbn Bâcce'dir (ö. 533/1139) ve onun Aristoteles *Fizik*'i üzerine yazdığı şerh de bu gelenek içerisinde yapılan ilk çalışmadır.¹ Onun ektiği tohumları İbn Rüşd geliştirip olgunlaştırmış ve İbn Rüşd olgusu tarihin seyrini değiştirecek nitelikte bir dönüm noktası oluşturmuştur. İbn Rüşd'ün Aristoteles kavrayışı sadece İslâm düşünce tarihi bakımından değil, aynı zamanda orta çağ batı felsefesi ve teolojisi için de büyük bir dönüşümün yaşanmasına sebep olmuştur. Bu yüzden o batıda *The Commentator* (*eş-Şârih*) olarak anılmıştır. Öyle ki Rönesans döneminde Aristoteles metinleri İbn Rüşd şerhleri olmaksızın neşredilmediği gibi kimi zaman da İbn Rüşd şerhi Aristoteles metninden daha önce tercüme edilip yayımlanmıştır. Artık orta çağda Aristoteles'in adı İbn Rüşd ile daima birlikte anılır hale gelmiştir. Fransız müsteşrik E. Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*² adıyla Türkçe'ye de çevrilen kitabında 1480-1580 yılları arasındaki her yıl mutlak surette İbn Rüşd'ün Latinceye en az bir metninin tercüme edilerek basıldığını aktarır.³ 1472-1473 ve 1474'te Padua'da Aristoteles'in kitapları İbn Rüşd'ün şerhleriyle birlikte ilk kez matbaada basılmıştır.⁴ Zaman ilerledikçe XVI. yüzyılın sonlarından XVII. yüzyıla kadar geçen sürede İbn Rüşd ilgisi azalmaya başlamıştır. Böyle olmasına rağmen Jacoap Zaberalla (1533-1589) Padua okulunun başına geçtikten sonra Aristoteles metinlerindeki çetin ifadelerin ve zor ibarelerin üstesinden gelmek için İbn Rüşd'ün şerhlerine müracaat etmiştir.

1. İbn Rüşd'ün Şerh Üslûbu ve Türleri:

Fizik'in muhtevasına değinmeden önce ilk olarak İbn Rüşd'ün Aristoteles metinleri hakkında yaptığı çalışmaların bütününe göz atıp daha sonra özel olarak *Fizik* şerhine değinmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Bunu yaparken kısaca İbn Rüşd'ün geçirdiği düşünce aşamaları, her aşamanın hususiyeti ve bunlarla ilişkili telif türlerine değinmek istiyoruz. İbn Rüşd uzmanlarının filozofun sadece Aristoteles metinlerine ilişkin yaptığı yazın biçimlerini üçe ayırdıkları bilinmektedir. Bunlar *el-Cevâmi'*, *et-Telhîs* ve *eş-Şerh* ya da batılı araştırmacıların adlandırmalarıyla *kısa*, *orta* ve *uzun* şerh olarak adlandırılmaktadır. Orta ve uzun şerh Aristoteles metnine dair yorumları içerirken, kısa şerh Aristoteles metninin özeti niteliğindedir.⁵ Bu ayırım açısından araştırmacıların bir kısmı, bu üçüne dördüncü bir tür olarak "*el-Makâlât*"ı da eklediler.⁶ Buna ek olarak *el-Cevâmi'*in batı dillerindeki karşılığı Abrégés, Paraphrase,

1 İbn Bâcce, *Şerhu's-Simâ': Aristoteles'in Fizik Şerhi*, trc. Cahid Şenel - Abdessamed Taibi (İstanbul: Dergâh yay., 2021).

2 trc. Ayşe Meral (İstanbul: Albaraka yay., 2021). Orijinali için bk. *Averroës et l'Averroïsme* (Paris: Michel Lévy frères, 1861); nşr. Fuat Sezgin (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1985).

3 Ernest Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, trc. Âdil Züaytır (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 99.

4 Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 100.

5 Josep Puig Montada, "Averroës' Commentaries on Book 7 of Aristotle's Physics", *Contextualizing Premodern Philosophy*, ed. Katja Krause v.dğr. (New York: Routledge, 2023), 114.

6 Cemaleddin el-Alevî, *el-Memû'r-Rüşdî Medhal li-kirâatin cedîde* (ed-Dâru'l-Beyzâ: Dâru Tûbkâl li'n-Neşr,

Epitomes, Analyses; *et-Telhis*'in Commentaires Moyens ve *eş-Şerh*'in karşılığı ise Grand Commentaires.⁷

el-Cevâmi ' Aristoteles metinlerinin kısa bir özetinden ibarettir, ancak İbn Rüşd metnin düzenini değiştirip farklı bir şekilde sıralayarak yeni bir metin oluşturur. Metne farklı bir yorum ve okuma biçimiyle yönelir ve bir taraftan İskender Afrodsî ve Themistius diğer taraftan Fârâbî ve İbn Bâcce gibi filozoflara atıflarda bulunarak tartışmalara dahil eder. Ancak bu dahil etme girişimi İbn Rüşd tarafından kimi zaman problemleri açmak için kimi zaman da isabetsiz yorumlarından dolayı eleştirmek için yapılır. Ayrıca İbn Rüşd için *el-Cevâmi* ' Aristotelesçi Meşşâilik'in burhanî bir söylem olarak ortaya konarak Aristoteles'in metninin en önemli özellikleri arasında yer alan cedel, tartışma ve tenkit seviyesinden, matematik/geometrik kesinlik düzeyine çıkarma teşebbüsüdür. Hususen *Fizik* şerhinin girişinde açıkça ifade ettiği üzere *el-Cevâmi* 'in özelliklerinden biri de Aristoteles metnini cedeli tartışmalardan arındırmanın yanı sıra Platoncu ve Yeni Platoncu izlerden de uzaklaştırmaktır.⁸

et-Telhis tarzında yazılan şerhler *el-Cevâmi* 'deki maksatların bir uzantısı niteliğindedir. Ancak *et-Telhis* 'lerde Aristoteles'i Arapçaya aktaran mütercimlerin ibarelerindeki müphemliklerin ortadan kaldırılması için bir çaba gösterildiği gözlenmektedir. "Telhis" ifadesi kısa ve öz lü bir anlatıma delalet etmenin yanı sıra tarihsel sürecin etkisiyle ya da terminolojik eksikler bakımından karışıklıklara sebep olabilecek şeylerden metni arındırmaya işaret eder. *et-Telhis* 'ler şerh edilen ve görünüş itibarıyla ele alınan metinden farklı olmayan bir metin üretimidir, bu yüzden kısa bir şekilde de olsa Aristoteles'in kadim filozoflardan tartışmaya ve cedele girdiği ya da tenkit ettiği isimlere yer verilir ve bunlarla da hesaplaşılır. Buna rağmen *et-Telhis* 'ler genellikle *el-Cevâmi* 'lerde yer verilen yorumlardan uzaklaşmasa da Themistius ve İbn Bâcce'ye yer verilmezken, İskender Afrodsî ve Fârâbî yorumları ile yetinilir.⁹ Bu bağlamda dikkat çekilmesi gereken bir husus ise İbn Rüşd uzmanlarından bir kısmının lafızların yanılıcılığı sebebiyle *et-Telhis* 'leri kısa, *el-Cevâmi* 'leri ise orta şerh olarak değerlendiriyor olmalarıdır, ancak yukarıda belirtildiği üzere tam aksi bir durum söz konusudur.

eş-Şerh 'ler ise İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhleri üzerine gerçekleştirdiği projenin zirvesini temsil eder. Bu şerhler ilk olarak Aristoteles'in metninde üstü kapalı olarak var olan fikirlerin ortaya çıkarılmasını ve ikinci olarak filozofun metninden zorunlu olarak çıkan mantiki sonuçları belirgin kılmayı hedefler. Nitekim Aristoteles'in söyleminden ulaşılabilecek sonuçların en sonuncusuna kadar ilerlemek hedeflenir. *eş-Şerh* 'ler Aristoteles metinlerindeki örtük çıkarımların kuvveden fiile çıkması hususunda İbn Rüşd'ün yaratıcılığını yansıtır. Bir başka açıdan ise *eş-Şerh* 'ler Helenistik şârihler ile İslâm sonrası felsefe ve kelâm geleneğindeki Aristotelesçiliğe

1986), 139.

7 İbn Rüşd, *Telhisü ş-semâ' ve l-âlem*, nşr. Cemâleddin el-Alevî (ed-Dârü'l-Beyzâ: Matbaatü'n-Necâh el-Cedide, 1404/1984), neşredenin girişi, 39.

8 İbn Rüşd, *el-Cevâmi' fi l-felsefe: Kitâbü ş-Simâi 'l-tabîi*, nşr. Josep Puig Montada (Madrid: el-Ma'hedü'l-İspânî el-Arabî li's-sekâfe, 1983), 8; İbn Rüşd, *Telhisü ş-semâ' ve l-âlem*, neşredenin girişi, 40.

9 İbn Rüşd, *Telhisü ş-semâ' ve l-âlem*, neşredenin girişi, 40.

yüklenen ve İbn Rüşd tarafından bir sapma olarak yorumlanabilecek düşüncelerden bağımsızlaştırma girişimi olmanın yanı sıra filozofun katkıda bulunduğu yeni yorumların da ortaya konmasıdır. Buradan kalkarak *eş-Şerh*'ler, İbn Rüşd projesinin kazandığı son form olarak değerlendirilebilir. Belki de bu şerhler vesilesiyle İbn Rüşd, daha önce *et-Telhis*'ler ve *el-Cevâmi* 'lerde ileri sürdüğü bazı görüşleri gözden geçirme bazı görüşleri düzeltme, bazılarını eklemeye bulunma ve bazılarını ise aşma imkânı bulmuştur. Büyük şerhlerin formu sadece İbn Rüşd'e aittir, daha önceki filozofların tamamı şerh türlerinden sadece orta şerh (*Telhis*) üslûbunu kullanmışlardır.¹⁰ Açıkça ki İbn Rüşd bu tarzdaki şerh yöntemini müfessirlerden yararlanarak benimsemiş yazarın ifadesiyle şârihin yorumlarını herhangi bir karışıklık oluşmaması için net bir biçimde birbirinden ayırmıştır.¹¹

el-Makâlât İslâm yazım geleneği içinde bilinen ve yaygın olan telif türlerinden biri olmasına rağmen, İbn Rüşd'ün bu türdeki yazıları da kendine hasır. Bu makaleler genel felsefi bir problemin analizi ve ortaya konmasından daha ziyade, Aristoteles'in mantık ve fizik kitaplarında yer alan tikel meselelere yöneliktir. Bu yüzden de kısa, orta ve uzun şerhlerin dışında İbn Rüşd'ün şerh sınıflandırmasında yer alması isabetlidir. Orta ve uzun şerhte yer alan birtakım meseleleri makalelerinde yeniden ele alan İbn Rüşd'ün, makalelerde meseleye dair ilavelere ve revizyona başvurduğu görülür.¹²

2. İbn Rüşd'ün Fizik Şerhleri:

İbn Rüşd'ün burada tahkik ve tercümesine yer verdiğimiz *es-Semâu 'r-tabîi* ile ilgili çalışmalarına gelince, ilk olarak şuna işaret etmek gerekir: İbn Rüşd Aristoteles'in tabiat felsefesinin alt dallarını araştırmaya büyük bir özen göstermiştir, bu durum da onun İslâm felsefesi geleneğinde temayüz etmesine vesile olmuştur. Doğuda Fârâbî, batıda İbn Bâcce, Aristoteles'in tabiat felsefesine ilişkin pek çok şerhler ve *ta'likler* yazmalarına rağmen, İbn Rüşd'ün bu konudaki detaylı ve titiz çalışmalarının seviyesini yakaladıklarını söylemek mümkün değildir. İbn Rüşd doğa felsefesi külliyatında Aristoteles'in bu alana dair çalışmalarının başında yer alan *Fizik*'ine büyük bir önem vermiş ve eser hakkında küçük, orta ve büyük şerh yazmıştır. Ayrıca bu kitaptaki bazı konu ve meseleleri ayrı makalelerde de ele almıştır.

Bu bağlamda akla gelebilecek bir soru şudur: İbn Rüşd'ü bu çalışmaya yönelten ve sınırları zorlamasına sebep olan şey neydi? Bir başka ifadeyle, Aristoteles *Fizik*'ini sadece bir türde değil de küçük, orta ve büyük şerh ile makaleler tarzında kapsamlı ve detaylı olarak ele almaya sevkeden sebepler nelerdir? Gerçek şu ki onun bu yolu izlemesinin sebep ve gerekçeleri genel ve özel olarak değerlendirilebilir.

Muvahhidiler Devleti hükümdarlarından Ebû Yâkub Yûsuf b. Abdülmü'min'in (1163-1184) talebi üzerine gerçekleşen bu teşebbüs, onun hem Aristoteles'in ifadelerindeki hem de mütercimlerin ibarelerindeki müphemliklerin ortadan kaldırılması ve açıklanması olarak

10 İbn Rüşd, *Telhisu's-semâ' ve 'l-'âlem*, neşredenin girişi, 41.

11 Renan, *İbn Rüşd ve 'r-Rüşdiyye*, 72.

12 Alevî, *el-Metnü'r-Rüşdî*, 152.

özetleyebileceğimiz 'İbn Rüşd'ün projesi' sınırları içinde yer alır. Bilindiği üzere Ebû Yâkub Aristoteles'in eserlerinin daha anlaşılır bir hale dönüştürülerek halkın da bu eserlerden istifade etmesi düşüncesiyle İbn Tufeyl'e başvurmuş, ancak İbn Tufeyl ilerlemiş yaşı ve meşguliyetlerini öne sürerek bu vazifeden affını istemiştir. Daha sonra Aristoteles'in eserlerini şerhetme, muğlaklıkları giderme ve ibarelerini düzeltme işini İbn Rüşd üstlenmiştir.¹³ Görülüyor ki İbn Rüşd'ün bu işi üstlenmesi doğrudan halifenin talebi üzerine olsa da altında yatan asıl nedenin Aristoteles'in eserlerinde gerek tarihsel süreçteki neşirler esnasında, gerekse tercüme sırasında yaşanan muğlaklık ve ibarelerdeki bozukluk olmalıdır. İbn Rüşd öncesinde Fârâbî ve İbn Bâcce gibi filozofların da bu hususta çalışmaları olmasına rağmen onların, Aristoteles'in eserlerindeki bu sorunları giderilerek okuyucunun önündeki engelleri kaldırmaya muvaffak olamadıkları da anlaşılıyor. Bunun yanı sıra Ebû Yâkub'un talebi üzerine İbn Rüşd'ün Aristoteles külliyatından seçtiği ilk eser *Fizik*'tir (*es-Semâu 'l-tabîl*). Abdülvâhid el-Merrâküşî'nin anlatısıyla uyumlu olarak Cemâleddin el-Alevî'nin tespitine göre yaklaşık olarak İbn Rüşd küçük şerhleri 1157-1165, orta şerhleri 1165-1176, büyük şerhleri ise 1177-1192 yılları arasında kaleme almış olmalıdır.¹⁴ Bu projenin öncesinde fıkıhçı kimliği daha ön planda olan İbn Rüşd'ün filozoflara yönelik ilgisinin dağınık ve düzensiz olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim kabaca bir bakışta bu proje öncesindeki eserleri Fârâbî'nin mantık eserlerine talikat, Gazzâlî'nin fıkıh usulüne ilişkin eseri *el-Mustasfâ* üzerine yazdığı şerh gibi farklılıklar arz ediyordu. Ancak hem yazım düzeni hem de yöntemi bakımından bu projede bir eser hakkında kısa, orta ve uzun şerhi ardarda değil, eserler hakkındaki kısa şerhleri bitirdikten sonra orta şerh yazımına geçtiği ve daha sonra da uzun şerh yazdığı anlaşılmaktadır. Bu durum bize onun bu proje öncesinde Aristotelesçi çizgide olmadığını, Aristoteles metinlerini derinleştirme ve analiz sonrasında bu yolu benimsediğini de göstermektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz genel sebebin dışında İbn Rüşd'ün *Fizik*'e küçük şerh yazmasının gerekçelerini tabiat felsefesinin tümüne dair yazdığı genel mukaddimede açıkladığı görülür. İbn Rüşd diğer Pre-Sokratikler ve Platon'u değil de Aristoteles'i tercih etmesinin sebebinin "delil açısından en sağlam, iknâ bakımından ise en kuvvetli olduğu herkes için açık olduğundan" dır. Yani öznel ya da kişisel bir kanaatten kaynaklanmadığına işaret etmektedir, aksine kendi ifadesiyle: "Bizi bunu yapmaya sevkeden şey, insanlardan pek çoğunun, onun gerçek görüşlerine derinlemesine vakıf olmadan Aristoteles'in ekolünü reddetmekle uğraşmış olmalarıdır."¹⁵ Burada derinlemesine vukufiyetin önündeki engel Aristoteles metinlerinin yeterince analizinin yapılamaması ve anlaşılır kılınamamasıdır. Bu sebeple eksik aktarılan bir Aristoteles fikriyatına karşı çıkış söz konusudur. Helenistik şârihlerin yanı sıra Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce gibi İslâm felsefesinin temsilcileri de bu boşluğu yeterince doldurmamış olmalıdır ki İbn Rüşd, mukaddimede bu gerekçeyle böyle bir yükü üstlendiğini ifade etmiştir. Hatta kendisinden önceki

13 Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib fî telhîsi ahbâri'l-Mağrib* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006), 179.

14 İbn Rüşd, *Telhîsu 's-semâ' ve 'l-'âlem*, neşredenin girişi, 43.

15 İbn Rüşd, *el-Cevâmi' fî'l-felsefe*, 9.

şârihlerin büyükçe bir kısmının Aristoteles felsefesini daha açık kılmak bir yana düşünceleri saptırarak daha anlaşılmasız ve muğlak bir hale getirdikleri görüşündedir. Bilindiği üzere, Aristoteles felsefesinde “din”e özel bir yer ayırmamıştır, zira Yunanlılar akla dayanmayan ve mitler üzerine kurulu paganist bir inanca sahiptiler. Dolayısıyla Aristoteles İlk Hareket Ettirici’yi dinlerin kavradığı şekilde bir tanrı tasavvuru ile değil de daha çok hareket etmeyen hareket ettirici ya da maddeden ayrılmış değişmez yüce bir varlık olarak yani ilkesel bir tanrı kurgusu benimsemiştir. Fakat Yeni Platoncuların doğu dinlerinden istimdat ederek bunları felsefenin içine dahil etmeleri veya kilise babalarının gnostiklerle mücadelede ve teolojik tartışmalar çerçevesinde felsefeye dini dahil etme teşebbüsleri ya da kelamcılarla aralarındaki tartışmalarda bir bağ oluşturma maksadıyla İslâm filozoflarının uzlaştırma teşebbüsleri, özünde var olmayan problem ve kavramların, mantık, fizik ya da metafizik fark etmeksizin Aristoteles felsefesine sızarak etkilemesine sebep oldu.¹⁶ Dolayısıyla İbn Rüşd’ün çabası daha çok yeniden bir başlangıç olarak görülmeli ve felsefe tarihinde kapsamlı bir gözden geçirme belki de bu tarihsel tecrübeyi toptan bir yok sayış olarak değerlendirilmelidir. Bu gayret, peripatetik sistemde ilimle ilişkili olmayan yorumlardan kaynaklanan bozulmaları bertaraf ederek Aristoteles düşüncesinin bilimsel perspektifine yeniden dönüşü ifade eder.

İbn Rüşd’ün *Fizik*’i şerh etmesinin bir başka sebebi Gazzâlî’nin *Makâsîd*’da yapmak istediği ancak -İbn Rüşd’e göre- başaramadığı bu görevi yeniden üstlenerek layıkıyla yerine getirme hedefidir. Bu veri bize İbn Rüşd projesinin Gazzâlî’nin hedeflediği şeyin bir uzantısı yahut yeniden bir başlangıç olduğunu teyit etmesine rağmen, Cemâleddin el-Alevî’ye göre bağlam gerektirmediği halde İbn Rüşd’ün başka bir filozofu değil de sadece Gazzâlî’nin adını anması esaslı bir mesele olarak görülmelidir.¹⁷ Ancak *Makâsîd*’in mukaddimesine kısaca göz atıldığında bile bu probleme ışık tutacak ve Cemâleddin el-Alevî’nin işaret ettiği müphemlik ve problem ortadan kalkacaktır. Gazzâlî *Makâsîdü’l-felâsife*’nin mukaddimesinde doğa felsefesiyle ilgili hususlardan söz ederken şu ifadeye yer verir: [Doğa felsefesinde] “hakikate bâtil bulaşmış, doğruluğa ise şüphe karışmıştır, dolayısıyla bu hususta haklı ve haksız konusunda bir hükme varmak mümkün değildir.”¹⁸ Gazzâlî’nin yaşadığı bu tereddüt Aristoteles’in burhanî ve diğerleriyle tartışma maksadıyla kullandığı cedelî ifadeleri ayrıştırmaya güç yetiremediğinden kaynaklanıyor olmalıdır. İşte İbn Rüşd tam da burada kendisine Aristoteles’in ifadelerindeki cedelî olanla burhanî olanı temyiz ederek şüphe ve cedelden arındırıp kesinlik seviyesine taşıma rolünü üstlenmektedir.

Yukarıda zikredilen gerekçelerin yanı sıra İbn Bâcce’nin felsefî çalışmaları özellikle de İbn Rüşd’ün üstlendiği vazifenin izini sürmeye sevkeden Aristoteles’e yönelik şerhleri göz ardı etmememiz gerekir. Zira İbn Bâcce, İbn Rüşd’e zemin hazırlayan ve Fârâbî ve onun felsefî ekolü zamanından beri neredeyse kaybolmuş olan Aristotelesçi geleneği Endülüs’te ve batı

16 Muhammed Âbid el-Câbirî, *İbn Rüşd sîre ve fikr: Dirâse ve nusûs* (Beyrut: Merkezu dirâsâti’l-vahdeti’l-Arabiyye, 1998), 155.

17 Alevî, *el-Metnü’r-Rüşdî*, 216.

18 Gazzâlî, *Makâsîdü’l-felâsife*, nşr. Mahmud Bîcû (Dimaşk: Matbaatu’s-sabâh, 2000), 11.

İslâm dünyasında yeniden canlandıran ve yeniden yaygınlaştıran kişidir ve batı İslâm dünyası onun dönemine erişinceye kadar Aristotelesçi geleneği sürdüren bu derinlikte temsilciler bulamamıştır. İbn Bâcce'nin eserlerinin, bir yandan Fârâbî'nin diğer yandan Aristoteles'in kadim şârihlerinin görüşlerine ulaşmak bakımından İbn Rüşd'ün başvurduğu ilk kaynak olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır.¹⁹

Gazzâlî'nin Meşşâilik aleyhindeki görüşlerinin yaygın oluşu da İbn Rüşd'ün Aristoteles'e yönelmesinde rol oynamış olmalıdır. Zira Aristoteles karşıtlarının o dönemde Gazzâlîci olması ya da onun *Tehâfüt* yorumunun etkisi altındaki kimseler olmaları çok uzak bir ihtimal değildir. Belki de kısa şerhlerin ilk versiyonlarını yazdıktan sonra İbn Rüşd'ü Aristoteles'i yeni bir perspektifle yeniden okumaya iten işte bu durumdur. Hatta İbn Rüşd'ün orta şerhleri Gazzâlî'ye karşı zımnî bir reddiye ve eleştirisi mahiyetindedir.²⁰

2.1. Kısa Şerh (*Cevâmi'u's-Semâi't-tabî*)

İbn Rüşd'ün *Fizik* kısa şerhi (*es-Semâu't-tabî*), Aristoteles'in *Fizik*'inde olduğu üzere tasnif olarak sekiz makaleden oluşmaktadır. Birinci makalenin öncesinde yazmış olduğu girişte İbn Rüşd, sadece *Fizik*'e değil, *Fizik* başta olmak üzere *Oluş Bozuluş*, *Gök Yüzü Üzerine*, *Metoroloji* ve *Nefs Üzerine* kitaplarının tümünü içeren tabiat ilimlerinin tamamına yönelik bir mukaddime kaleme almıştır. İbn Rüşd'ün *Fizik*'in sekiz makalesini şerh ve telhis ile ele alışı özellikle de mukaddimedeki kendisine şart koştuğu üzere burhanî delillerle sınırlandırıp cedeli ispatları dışarı bırakmakla yükümlü kılmış olması özel bir anlam taşır. Öyle ki bu uygulama Aristoteles'in *Fizik*'inin sekiz kitabına tatbik edildiği ve koyduğu burhan ve yakîn şartlarını taşıdığı anlamına gelir. Nitekim söz konusu yöntemi uyguladığında Platon'un *Devlet* diyaloguna yazdığı şerhte birinci kitabın tamamını, ikinci kitabın bir kısmını ve diğer kitapların da pek çok kısımlarında yoruma gerek duymamış, hatta onuncu kitabı da “bu ilimde gerekli değildir” diyerek dışarıda bırakmıştır.²¹ İbn Rüşd'ün tabiat bilimlerini araştırmak isteyen bir kimse için Fârâbî'nin ya da bizatihi kendisinin mantık kitaplarının özetine başvurması gerektiği ön koşulu yukarıdaki açıklamaları destekler niteliktedir. Zira tabiat hakkında verilecek hükümlerdeki kesinliğin farkına varmak ancak mantığın asgari şartlarını kuşatmakla mümkün olabilir. Nitekim İbn Rüşd *Fizik*'te tabiat hakkındaki hükümleri mantıksal kalıplara sokma hususunda büyük bir beceri sergilemiştir. Öyle ki bu durumun orta çağ Latin şârihlerinin şerhlerinde de aynen sürdürüldüğünü görmekteyiz. Ancak bazı konularda birtakım istisnalar söz konusudur, İbn Rüşd *Fizik*'in kısa şerhinde tüm makaleleri açıklamak üzere yola çıksa da bazı önemli hususları dışarıda tutmuştur; örneğin dördüncü makalede mekânın varlığını reddedenlere karşı uzun tartışmalara giren Aristoteles ve İbn Sînâ gibi kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak, mekânın varlığını ispat için delil bulma zahmetine girmemiştir.²² İbn Rüşd mekânın

19 Alevî, *el-Metnü'r-Rüşdî*, 219.

20 Alevî, *el-Metnü'r-Rüşdî*, 221.

21 Alevî, *el-Metnü'r-Rüşdî*, 17.

22 Abdülaziz La'mûl, “Müşkiletü'l-mekân fî felsefeti İbn Rüşd”, *Mecelletü fikr ve nakd*, 13 (1998), 58.

varlığını bir ön kabul olarak ‘var’ kabul eder ve ispatlamaya girişmez, zira ona göre mekân kendiliğinden apaçıktır, hakkında “mekânın bir kısmının daha yukarı ve bir kısmının daha aşağı olduğunu; cisimlerin kendisine doğru tabîi olarak intikal ettiğini ve kendisinde sükûn bulunduğunu” söylenmesi gibi zatî yüklemeleri kabul etmek mekân için yeterli bir kanıtlamadır.

Bunların dışında *Fizik* şerhi hakkında dikkat çeken bir başka husus da günümüze ulaşan el yazmaları nüshalarının gösterdiklerinden hareketle eserin mukaddimesinin iki farklı versiyonunun bulunuşudur. Birinci versiyon İbn Rüşd’ün Aristoteles kitaplarına şerhe başladığı ilk dönemlere aitken, ikinci versiyon bu ilkinin revizyonundan ibarettir. İbn Rüşd’ün bu ikinci versiyonu zaman zaman yazdıklarına geri döndükçe tadil ettiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar İbn Rüşd’ün geri dönüşleri mukaddimesinin genel yapısını etkilemese de ilk versiyonda Gazzâlî’den söz edilmezken ikinci versiyonda ona atıf yapılması, ayrıca ilk versiyonda Fârâbî’nin mantık kitaplarıyla kendi mantık özetlerine müracaat edilmesi bir şart olarak öne sürülmezken, ikinci versiyonda bunların dile getirilmesi son derece dikkat çekicidir. Yine mukaddimenin ilk versiyonunda cedel ve tartışma seviyesinden kurtarıp matematiksel kesinlik düzeyine taşıma arzusu varken, ikinci versiyonda cedelî tartışmaları dışarıda bıraktıktan sonra fizik biliminde var olan bilimsel açıklamaları özetlemek hedeflenmiştir.²³

Yukarıda söz ettiğimiz mukaddimenin sahip olduğu iki versiyonun bulunuşuna benzer bir durum *Fizik* VIII. kitabın ilk kısmı için de geçerlidir. VIII. kitapta üslûp bakımından ciddi farklılıklar söz konusudur, hatta neredeyse tamamen yeniden yazılmış gibi görünmektedir. Bu durum da *Fizik*’in kısa şerhi ilk dönemde yazılsa da orta ve uzun şerhlerin yazım sürecinde edildiği tecrübe ve derinlikten hareketle sürekli olarak tadillere maruz kaldığını teyit eder.

İbn Rüşd’ün *Fizik*’i kadîm filozofların ortaya koydukları tartışmalardan yahut Aristoteles’in onları reddetmek üzere ileri sürdüğü cedelî delillerden kaynaklanması farketmeksizin tüm cedelî tartışmalardan uzaklaştırma arzusuna ek olarak Aristoteles’in aksine tarihî şahsiyet, yer ya da vakıalar ile odağı zayıflatan Grekçe etrafında dönen tartışmalara yer vermemiştir. Aksine metinde görüldüğü üzere “keşke bilsem!” (*leyte şı’rî*), “gerçekten!” (*le ‘amrî*), Arapça üslûpta sıklıkla kullanılan ‘insan’ için Zeyd’in kullanımı gibi Arapça üslûba başvurmuştur.²⁴

İbn Rüşd kendisinden önceki şârihlerin görüş farklılıklarında sürekli olarak Aristoteles’in kendisine dönmeyi tercih eder ve Aristoteles’i Aristoteles ile açıklamaya özen gösterir. Zira ona göre şârihlerin ve yorumcuların ifadeleri retoriktir, bu durum ya Aristoteles’in maksadının yanlış anlaşılmasından ya da Aristoteles’in çelişkili ve tutarsız gibi görünen ifadelerini kurtarma çabasından kaynaklanır. İbn Rüşd’ün buna benzer durumlarda İbn Sînâ’nın görüşlerini eleştirdiği veya İbn Bâcce’nin yorumlarını “gereksiz/lüzumsuz” bulduğu birçok yerle karşılaşmak mümkündür. İbn Rüşd şârihlerin Aristoteles’in görüşlerini hakkında “zayıf, muğlak” gibi yorumları kolaylıkla benimsemiyor ve bu yüzden askıda kalan ve hakkında itiraz ve şüphelerin bulunduğu mantıksal ya da felsefî sorunlara Aristoteles’in kendi doktrini içinden çözümler

23 *es-Simâu’t-tabîî*’nin mukadimelerini karşılaştırmak için bk. Madrid, nr. 5000, vr. 1^b ve Michigan nr. 7967, vr. 2.

24 Hasan Hanefî, *Mine’n-nakd ile’l-ibdâ’*, (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2021), I, 374.

bulmaya çalışmıştır.²⁵ Başka bir ifadeyle İbn Rüşd bu metinlerle ilişkisinde bir taraftan Aristoteles sistemine ait olan ilkelerle yetinmeye çalışırken, diğer taraftan Aristoteles'e nispet edilmiş uydurma metinler olsun ya da filozofun sistemine uymayan ve çelişkili olan yorumlar olsun Aristoteles ruhuna yabancı olan her şeyden de uzak durmaya gayret gösteriyordu. Aristoteles'in çözümsüz bıraktığı ya da değinmediği veya hakkında şüphe ve itirazların bulunduğu hususlar olması farketmeksizin sistemin tahkime ihtiyaç duyan kısımlarını yine sistemin ilkelerinden hareketle sağlamlaştırmak için büyük bir gayret sarfediyordu. Bu durum İbn Rüşd'ün zaman zaman Aristoteles'in söz ettiği bir meselede, onun tüm külliyyatını ve sistemin ilkelerini dikkate almaksızın şüphe ve itirazları dile getirmeleri sebebiyle İskender Afrodisi'den Themistius'a, Fârâbî, İbn Sînâ'dan İbn Bâcce'ye kadar şârihlere kızıp sinirlenmesine neden oluyordu.²⁶

İşte bu gerçekten hareketle ve amaç sebebiyle başlangıçta İbn Rüşd Aristoteles *Fizik*'ini onun felsefesinin ruhuna uymayan metafizik eğilimlerden ve batını yorumlardan uzak tutmaya çalıştı. Bu çerçevede İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın tabiatın varlığının kendiliğinden açık olmayıp ancak metafizikçi tarafından ispatlaması gerektiğine ilişkin görüşünü şiddetle eleştirdiği gibi onun ilk maddenin metafizikten alınmasının zorunlu olduğu yönündeki görüşünü de reddeder.²⁷ Böylece İbn Rüşd bu tavrıyla metafizik ile fizik arasında keskin bir sınır çizmeye çalışır ve metafiziği ilgilendirmeyen konulara dahil etmemeye, dolayısıyla fiziği bilimsellikten uzaklaştırıp Hermetizm ve batınıliğe bulaşmış olan İshrâkîlik ile boyamamaya özen gösterir. Bu durum İbn Rüşd projesinin, Aristoteles felsefesini kadim dönemden itibaren bulaşmış ve İbn Sînâ ile canlılık kazanmış olan metafizik batını birikimden temizleme girişimi olduğunu teyit eder.

İbn Rüşd fizikle metafiziğin karıştırılmasını reddettiği gibi aynı zamanda Aristoteles sistemindeki zor meseleleri çözüm önerilerini sistemin ilke ve temelleriyle uyuşmayan cevaplarını reddetti. Bu bağlamda İbn Sînâ, İbn Bâcce ve diğerlerinin özellikle de intikal hareketiyle hareket eden tabii cisimler için zorunlu olarak mekânın bulunması gerekçesiyle dairesel hareket eden semavî cisimlerin mekânı hususundaki çözümlerine karşı mesafelidir. Nitekim İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın dairesel hareketin mekânda olmayıp konumda gerçekleştiğini öne süren görüşünü de reddeder, zira mekânın mahiyetinin kurucu unsuru konumun kendisi olduğundan konumda hareket bulunmaz. Yine kuşatanın kuşatılında bulunacağı ve böylece bir imkânsız söz konusu olacağı için Fârâbî ve İbn Bâcce'nin feleğin zati olarak bir mekânda bulunduğunu savunan görüşlerine de itiraz eder.²⁸ Onların görüşlerinin aksine İbn Rüşd, semavî cismin hareketinin dairesel bir hareket oluşu, üzerinde hareket ettiği sabit bir merkezin bulunması gerektiği ve semavî cismin mekânla ilişkisinin zatî olmayıp arazi olduğu, dolayısıyla bu durumun Aristoteles'in "semavî cisim bir mekânda ancak arazi olarak bulunur" ifadesiyle de uyumlu olduğunu öne sürerek sistemle uyumlu alternatif bir görüş öne sürmüştür.²⁹

25 Câbirî, *İbn Rüşd sîre ve fikr*, 169.

26 Câbirî, *İbn Rüşd sîre ve fikr*, 177.

27 *es-Simâu 't-tabîi*, 26.

28 İbn Rüşd, *el-Cevâmi' fi'l-felsefe*, 56.

29 *es-Simâu 't-tabîi*, 56.

İbn Rüşd, Themistius ve takipçilerinin İlk Hareket Ettirici'yi ele alan *Fizik* VII. kitabın gereksiz olduğunu öne sürüp sekizinci kitabın serhiyle yetinmiş olmalarına kesinlikle karşı çıkar. Gerçekte Aristoteles *Fizik*'inin VII. kitabının ilk pasajlarının Arapça tercümelemleri, Grekçe aslı kadar açık değildir. Bu yüzden İbn Rüşd, Aristoteles'in metninin anlamını açıklığa kavuşturup yedinci kitabı yazma gerekçesini belirlemeye çalışmıştır. Yine İbn Rüşd burada "bizatihi" ifadesinin kullanımını açıklama işini girişmiş, yedinci kitabın geri kalan kısmını analiz etmeye ve kıyasın birinci şekline sokmak için Aristoteles'in argümanını yeniden kurmaya çalışmıştır.³⁰ İbn Rüşd Aristoteles'in yedinci kitabın başındaki amacının 'her hareketlinin bir hareket ettiriciye sahip olduğunu' ispatladıktan sonra, ilkesi kendinde olanlar ile ilkesi dışarıdan olanlar şeklinde hareketlileri ikiye ayırmıştır. Bundan hareketle ilkelerini kendilerinde taşıyan hareketlilerin kendiliğinden hareket ettiklerini öne sürer. Burada onun "bizatihi" ile "ilk" olanı özdeşleştirdiği görülmektedir.

İbn Rüşd hareketlerde "ilk" olanı iki açıdan ele alır: **Birincisi** her türlü hareketten uzak olandır ki *Fizik* VIII. kitapta yer alan da budur. Ancak İbn Rüşd öncesi şârihler yanlış bir biçimde bunun hem yedinci hem de sekizinci kitaptaki "ilk" için geçerli olduğunu düşünmüşlerdir. **İkincisi** ise durağan olması bakımından hareket ettiricidir ki bunun üzerinde tartışmalar söz konusudur.³¹ Dolayısıyla İbn Rüşd mıknaşın demiri çekmesindeki gibi hareket etmeksizin hareket ettiren cisimler bulunduğunun farkındadır, onun hareket ettirmesinde bir hareket ettiriciye ihtiyacı olmadığını da bilerek mıknaşın hareketli olup hareket ettirdiğinde bile arazî olarak bunun gerçekleştiğini öne sürer. Buraya kadar anlatılanlardan hareketle İbn Rüşd'ün *Fizik*'in yedinci kitabının, kitabın aslı bir parçası olduğu hususunda en ufak bir şüphesi olmadığını söyleyebiliriz. Zira o Aristoteles'in yedinci kitabın başında ve sekizinci kitapta "her hareketlinin bir hareket ettiriciye sahip" olduğunu ifade eden ilkenin birbirinden farklı olduğunu ve farklı araştırma konularına yönelik bu cümlelerin kurulduğunu ve her kitapta farklı bir ele alış biçimi bulunduğunu düşünür. İbn Rüşd, yedinci ve sekizinci kitapta incelenen "hareket ettirici"nin aynı olduğunu savunan Themistius'u da tenkit eder. Bu yüzden o, yedinci makalenin 'yakın ilk hareket ettirici'yi araştırırken, sekizinci makalenin 'uzak ilk hareket ettirici' yani zamandan bağımsız mutlak anlamda İlk Hareket Ettirici'yi araştırdığını vurgular.³² Doğal olarak İbn Rüşd bu ayrımı yaparken selefi İbn Bâcce'den yararlanmıştı, nitekim İbn Bâcce bu konuyu daha önce ele alıp hareket ettiricileri şu şekilde üçe ayırmıştır: (i) karın soğutması ve mıknaşın demiri hareket etmeden çekmesi örneklerinde olduğu gibi 'başka bakımdan hareket etme imkânı olan ancak hareket etmeden hareket ettirenler', (ii) nefsin bedeni hareket ettirme örneğindeki gibi 'hareket ettirdiğinde kendisi sadece arazi olarak hareket eden hareket etmeden hareket ettirenler' ve son olarak (iii) tüm hareketin kaynağı olan

30 Helen Tunik Goldstein, *Averroes' Questions in Physics* (Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 1990), 1.

31 Sâmî Mahmûd İbrâhim, "Hulûlü İbn Rüşd li-işkâliyyeti'l-muharriki'l-evvel inde Aristo", *Âdâbü'r-Râfideyn*, 52/90 (2022), 1258.

32 Sâmî Mahmûd İbrâhim, "Hulûlü İbn Rüşd", 1258.

mutlak anlamda İlk Hareket Ettirici örneğinde olduğu üzere 'zâtî ya da arazî olarak hareket etmeyip, hareket etmeden hareket ettirenler.'

Bu meselenin öneminden ve yedinci ve sekizinci kitaplara yöneltilen itirazlar sebebiyle ortaya çıkan problemlerden hareketle İbn Rüşd *Fizik*'in kısa şerhinde yaptığı açıklama ile yetinmeyip hayatının son dönemlerinde, hatta yazma eserindeki ferağ kaydında yer alan 592 (1196) tarihinden anlaşıldığı üzere vefatından iki yıl evvel bu iki kitaba yeniden dönmüş ve sadece bu iki kitaba has *Fizik VII ve VIII. Kitaplara Dair Bir Makale (Makâle ale'l-makâleti's-sâbia ve's-sâmine mine's-Simâi't-tabîi)* adlı bir risale kaleme almıştır. İbn Rüşd burada yedinci kitabın ilk kısmında yer alan Aristoteles'in 'her hareketli bir hareket ettiriciye sahiptir' şeklindeki ifadesinin sekizinci kitapta da aynı şekilde yer almasına rağmen amacının aynı olmayıp iki farklı meseleye işaret ettiğini yeniden ispatlamaya çalıştı. Bu meseleden her biri kendisine has bir açıklamayı zorunlu kıldı ve dolayısıyla iki kitaptan birinin gereksiz olduğuna dair yorumları reddederek özellikle de yedinci kitabın başındaki tartışmanın lüzumunu dile getirdi. 'Her hareketli bir hareket ettiriciye sahiptir'in dışında, 'mekândaki dışarıdan bir hareket ettirici sebebiyle hareket eden her hareketlinin, kendiliğinden hareket ettirende son bulacağı' meselesi de hem yedi hem de sekizinci kitapta ele alınsa da İbn Rüşd'e göre bu gereksiz bir tekrar değil, lüzumlu bir açıklamadır, zira ele alındıkları bağlamlar farklılaşmaktadır.³³

İbn Rüşd'ün yedinci ve sekizinci kitaptaki meselelere dair başlı başına bir makale yazmasının yanı sıra, *Fizik*'te yer alan diğer kitaplarla doğrudan ya da dolaylı meseleler hakkında da başlı başlı başına makaleler yazdığı görülmektedir. Dokuz meseleyi ihtiva eden ve Latinceye tamamı aktarılmayan, tam olarak günümüze ulaştığı İbrânîce versiyonunun 1340 yılında Todros Todrosi tarafından tercüme edilen fakat Arapçada sadece *Makâle ale'l-makâleti's-sâbia ve's-sâmine mine's-Simâi't-tabîi* ile *Makâle fi'l-büzûr ve'z-zurû* adlı iki risalesi günümüze ulaşan *Mesâil fi'l-ilmi't-tabîi* adlı eserinde filozof, daha önce ele almış olduğu şerhlerin üzerine tartışmalara uzun uzadıya girmeksizin cevaplar ya da eklemeler yapmıştır. Bu makalelerin çoğunluğu âlemin ezeliği, hareket ve zaman meselesi hakkında Aristoteles'in sonsuzluk, ânin tabiatı, zorunluk ve imkânın tabiatına dair argümanları etrafında İbn Rüşd'ün ya da Aristoteles muhaliflerinin ortaya koydukları tartışmalara odaklanır. Bu makalelerde dikkat çeken bir diğer husus da İbn Rüşd'ün, âlemin ezeliğine karşı salt dinî argümanlardan kaynaklanan eleştirileri konuya dahil etmemiş olmasıdır. Ayrıca onun kelâm atomculuğu ile de tartışmaya girmediği görülür. Onun tartışmak üzere ele aldığı özellikle de Aristoteles'in tutarsızlığını ileri süren karşı argümanların sırf felsefî dayanağı olması hususunda hassasiyet gösterdiği buradan anlaşılmaktadır.³⁴ İbn Rüşd âlemin ezeli olduğunu savunur ve Yahya en-Nahvî'nin âlemin ezeliğini savunmanın bilfiil sonsuzluğu katetmek anlamına geldiği ve bunu Aristoteles'in bizatihi kendisinin de kabul etmeyeceği şeklindeki argümanını şiddetle eleştirir. İbn Rüşd bu problemi ortadan kaldırmak için Yahya en-Nahvî'nin itirazlarına cevaplar vererek problemi

33 İbn Rüşd, *Makâle ale'l-makâleti's-sâbia ve's-sâmine mine's-Simâi't-tabîi*, *el-Mukaddimât fi'l-felsefe ev el-Mesâil fi'l-mantik ve'l-ilmi't-tabîi ve'l-tib* içinde, nşr. Es'ad Cum'a (Tunus: Merkezü'n-Neşri'l-Câmi'i, 2001), 243.

34 Goldstein, *Averroes' Questions in Physics*, neşredenin girişi, XVII.

çözmeye çalışır. İlk olarak Yahya en-Nahvî'nin itirazını doğuracak olan hareket ve zamanın doğrusal olduğu perspektifini reddeder. Zira İbn Rüşd'e göre feleğin hareketi daireseldir ve üzerinde varsayımsal bir nokta tayin edilmediği sürece daire için başlangıç ve son söz konusu değildir. Ayrıca 'ân' her zaman geçmişin sonu geleceğin başlangıcıdır. Bunun yanı sıra İbn Rüşd'e göre hareketlerin birbirleriyle sebeplilik ilişkisiyle bağlantıları olmadığı sürece sonsuzluk mümkün olur. Feleğin bütün hareketleri, hareket etmediği ve ezeli olduğu ispatlanmış İlk Hareket Ettirici'den kaynaklandığına göre, hareket zincirinin ezeli olmasının mümkün olması şöyle dursun ezeliğinin zorunlu olması gerekir, nitekim hareket ettiricinin varlığı ile fiili birbirinden ayrılmaz.³⁵

İbn Rüşd'ün *Fizik*'in küçük şerhinde başvurduğu ya da göndermede bulunduğu İslâm öncesi kaynaklara başvurma sıklığına göre Aristoteles başta olmak üzere sırasıyla Themistius, Platon, Anaksagoras, İskender Afrodîsî, Theofrastos ve Yahya en-Nahvî iken, İslâm filozoflarından yine başvurma sıklığına göre İbn Bâcce, İbn Sînâ, Fârâbî ve son olarak Gazzâlî olduğu görülür. Yine küçük şerhte Aristoteles'in eserlerine başvurma sıklığı ise şu şekildedir: *Gök Yüzü Üzerine, Oluş ve Bozuluş, II. Analitikler, Metafizik ve I. Analitikler*.³⁶ Lettinck'in ortaya koyduğu üzere İbn Rüşd'ün -İbn Bâcce'den farklı olarak- şerhinde, yaptığı alıntılardan hareketle dayandığı tercüme İshak b. Huneyn'e aittir.³⁷ İbn Bâcce'nin ise şerhinde bunun dışında Kustâ b. Lukâ'ya ait tercümeden de yararlandığı bilinmektedir.³⁸

2.2. Orta Şerh (*Telhîsu's-Simâ'u-tabîi*)

Fizik'in orta şerhine ya da asıl adıyla *Telhîsu's-Simâi't-tabîi*'ye bakıldığında ilk olarak şuna işaret edilmelidir: Bu eser günümüze Arapça haliyle değil ancak Latince ve İbrânice tercümelelerinden ulaşımıştır. Ancak neyse ki Arapça olarak kitabın muhtevasının genel görünümünü veren ve İbn Rüşd'ün izlediği şemayı sunan ve *es-Simâu't-tabîi*'nin bölümlemesini taşıyan küçük bir parça günümüze intikal etmiştir. Cemâleddin el-Alevî 1984'te "Min *Telhîsi's-Simâi't-tabîi*: Taksîmü's-Simâi't-tabîi li'bn Rüşd" adlı makalesinde bu parçanın tıpkıbasımını yapmıştır.³⁹ Bu kitabın Arapça aslı kayıp olduğu için onun küçük şerhten farklılıklarını detaylı olarak karşılaştırmak mümkün değildir. Bu yüzden burada İbn Rüşd'ün diğer orta şerhlerle "telhîs" olmak bakımından ortaklaşabileceği yanlara işaret edeceğiz ya da elimizdeki *Taksîmü's-Simâi't-tabîi*'den yararlanarak genel birtakım fikirlerle sınırlı kalacağız. İbn Rüşd'ün *Fizik* orta şerhi, tıpkı küçük şerhindeki gibi İbn Rüşd şerh külliyatının kendi tarzındakilerin tümü için bir mukaddime özelliği taşır. Yani *Fizik* küçük şerhi tüm küçük şerhlerin, *Fizik* orta şerhi de tüm orta şerhlerin mukaddimesi mesabesindedir. Bunun yanında *Fizik* orta şerhi, 554'te

35 Goldstein, *Averroes' Questions in Physics*, neşredenin girişi, XVII.

36 Hasan Hanefî, *Mine'n-nakd ile'l-ibdâ'*, I, 372-373.

37 Paul Lettinck, *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World* (Leiden: E. J. Brill, 1994), 14.

38 Lettinck, *Aristotle's Physics*, 13.

39 Cemâleddin el-Alevî, "Min *Telhîsi's-Simâi't-tabîi*: Taksîmü's-Simâi't-tabîi li'bn Rüşd", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insânîyye*, 7 (1984): 203-233.

(1159) telif edilen küçük şerhin sunduğu birinci tarzda okuma Aristoteles *Fizik*'ini özellikle de söz konusu orta şerhin İbrânîce tercümesinden hareketle Munk tarafından tespit edilen tarihe dayanarak 565 (1169) yılında telif edildiğini öğrendikten sonra ikinci okuma tarzıyla ele almak şeklinde yorumlanabilir.⁴⁰

Elimizdeki orta şerh şemasından hareketle İbn Rüşd'ün neredeyse *Oluş ve Bozuluş* ile *Gök Yüzü Üzerine* gibi diğer orta şerhleriyle aynı yolu takip ettiğini söylemek mümkündür. Kitap genelden özele *makâle*, *cümle* ve *fasıl* şeklinde alt başlıklara ayrılır. *Oluş ve Bozuluş* ile *Gök Yüzü Üzerine* orta şerhleri de aynı şekilde alt başlıklara sahip olmakla birlikte, bunlarda *fasıllar kısımlara*, kimi zaman da *matlâblar*, *fasıllar* ve *kısımlar* da *burhânlar* ve *muânedelere* ayrılır. Bazen de fasıllar ve kısımların bizatihi kendileri *burhanlar* ve *muânedeler* olur.⁴¹ Metnin genel şemasına hızlıca göz atıldığında İbn Rüşd'ün Aristoteles'in metnini kavrayışında, metni sistematik, uyumlu, mantıksal ve rasyonel olarak birbiriyle bağlı bir biçimde ortaya koyma becerisine sahip olduğu anlaşılır ve onun becerisi okuyucunun Aristoteles metninde ilk bakışta görülemeyen bütünlüğün farkına varmasını sağlar.

2.3. Büyük Şerh (*Tefsîru 's-Simâi 't-tabî*)

Fizik'in büyük şerhinin de tıpkı orta şerhinde olduğu gibi Arapçası günümüze ulaşmamıştır. Bugün elimizde sadece Latince ve İbrânîce tercümeleleri bulunmaktadır. Kitabın Latince tercümesi 1230'larda Michael Scot (ö. 1232), mukaddimesinin tercümesi ise Theodorus Antiochenus tarafından yapılmış, İbrânîce tercümesi ise Kalonimus, mukaddimesinin tercümesi de Jacob Mantinus (1549) tarafından XIV. yüzyılda gerçekleştirilmiştir.⁴² L. Massignon'un tespitine göre büyük şerhin Latince tercümesi metne sadık ve incelikli olmamasına rağmen Latin dünyasında çarpıtılarak yaygınlaşmıştır. Ancak İbrânîce tercümesi ise asıl metinle birebir bağlanabilecek ve İbn Rüşd'ün kullandığı Arapça tercümeyle yeniden kurabilecek kadar nitelikli ve metne sadıktır. Steven Harvey büyük şerhin mukaddimesini 1985 yılında İbrânîce tercümesine dayanarak İngilizceye aktarmış ve kapsamlı bir çalışmaya da yer vermiştir.⁴³

Fizik'in büyük şerhine dair Harvey'in çalışmasından yola çıkarak birtakım tespitlere yer vermek istiyoruz. Bu mukaddime ilk göze çarpan şey İbn Rüşd'ün Fârâbî'yi izlediğini görüyor oluşumuzdur. Zira İbn Rüşd bir ilim talebesinin herhangi bir ilme ya da kitaba başlamak için bilmesi gereken bazı meseleler hakkında kendisinden önceki şârihlerin söze başlamak için âdet edindikleri yöntemi benimsemiştir.⁴⁴ Söz konusu meseleler arasında kitabın amacı, faydası, sırası, bölümleri, diğer kitaplarla ilişkisi, kullanılan yöntem, konusu ve kim tarafından ihdas edildiği gibi hususları buluyoruz. İbn Rüşd diğer şerhlerinin bazılarında yazarın amacını,

40 Alevî, *el-Metnü 'r-Rüşdî*, 73.

41 Alevî, "Min *Telhisi 's-Simâi 't-tabî*", 209.

42 Steven Harvey, The Hebrew Translation of Averroes' Prooemium to his 'Long Commentary on Aristotle's Physics'", *Proceedings of the Amecian Academy for Jewish Research*, 52 (1985), 57.

43 Harvey, "The Hebrew Translation of Averroes' Prooemium to His 'Long Commentary on Aristotle's Physics'", 59.

44 bk. Fârâbî, *el-Elfâzu 'l-müsta 'mele fi 'l-mantık*, nşr. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dâru'l-meşrık, 1982), 94.

bazılarında ise birtakım meseleleri ele almış olmasına rağmen, sadece *Fizik*'in büyük şerhinde az önce sıraladığımız sekiz meselenin tamamına yer vermiştir. O bunun kendi maharetini ortaya koymak yahut kendisinden öncekileri taklit etmek için değil, Aristoteles metnini kavramak ve incelikli olarak şerhetmek için bu yolu izlemenin zorunluluğuna ve faydasına olan inancından dolayı böyle yapmıştır.⁴⁵ Bu yüzden Büyük şerhin girişi İbn Rüşd'ün Aristoteles'in metnini anlamak için dayandığı ya da kullandığı yaklaşımı anlamak için faydalı bir araçtır. Ayrıca bu mukaddime bize İbn Rüşd'ün büyük şerhi yazmasının arkasında yatan nedenleri sunar. Sebeplerden biri, *Fizik*'in II., IV., V., VI., VII. ve VIII. kitabının bir kısmının İskender Afrodisi'ye ait olmadığını kati olarak ifade etikten sonra İskender'in *Fizik* I. Kitabının kısmî şerhi dışında Aristoteles'in *Fizik*'inin tamamını birebir şerheden herhangi bir şârihin metninin kendisine ulaşmamış olmasıdır.⁴⁶ Elbette felsefe tarihçiliği bakımından İbn Rüşd'ün tespiti bir probleme kapı aralamaktadır. Zira tabakat kitaplarında *Fizik*'in III. Kitabı dışında İskender'in şerhleri olduğu aktarılmıştır.⁴⁷ İbn Bâcce ve İbn Rüşd'ün kendisi defalarca İskender Afrodisi'den alıntı yapmışlardır, ancak İbn Rüşd'ün yukarıdaki sıraladığımız kitapların şerhlerinin İskender'e ait olmadığını ifade etmesi özel bir anlam taşır. Filozof uzun yıllar metinlerle uğraştıktan sonra ya metinlerin iç tutarlılığından hareketle bu kanaate ulaşmış olmalı ya da İskender'in onun dönemine ulaşan versiyonu sahte bir İskender metni olmalıdır. Bu sorun mukaddimeyi İngilizce'ye aktararak yayınlayan Harvey'in de dikkatini çekmiş ancak sorunun çözümüne yönelik bir yorum ya da bir teşebbüste bulunmayıp 'İbn Rüşd'ün sözleri açık değildir' demekle ve İbn Rüşd'den önceki tabakat kitaplarında ve bizatihi kendisinin büyük şerhinde İskender'den aktarımda bulunduğunu söylemekle yetinmiştir.⁴⁸ Bir diğer husus İbn Rüşd'ün bu sözü Yunan şerhlerinden Arapça'ya aktarılanların İbn Rüşd'e ulaşmamış olduğunu ve yaptığı büyük şerhin İskender'in *Fizik* I. Kitap şerhi dışında önceki şerhlerle bir ilgisinin bulunmadığını ileri sürmemizi sağlar.

Bir başka husus tabiat ilminin konusuna dairdir. İbn Rüşd büyük şerhinde tabiat ilminin konusunun 'duyuya konu olan ve kendiliğinden değişen yani hareket ve sükûn ilkesini kendisinde barındıran şeyler' olduğunu öne sürmüştür.⁴⁹ Bu da orta şerhinde 'hareket eden varlıklar' ve *Metafizik* şerhinde ise 'hareket edebilen varlık' şeklinde belirttiği tanımdan farklılık gösterir.⁵⁰

Dördüncü bir konu da bütün ilimlerde kullanıldığı gibi bu disiplinde de kullanılan sebep burhanı, mutlak burhan ve varlık burhanı şeklinde burhan türlerinin yeniden vurgulanıyor

45 Harvey, "The Hebrew Translation of Averroes' Prooemium to His 'Long Commentary on Aristotle's Physics'", 55.

46 Harvey, "The Hebrew Translation of Averroes' Prooemium to His 'Long Commentary on Aristotle's Physics'", 71.

47 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrâhim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1417/1997), 309; İbnü'l-Kıftî, İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ'* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ty.), 36.

48 Harvey, "The Hebrew Translation of Averroes' Prooemium to His 'Long Commentary on Aristotle's Physics'", 71.

49 Harvey, "The Hebrew Translation of Averroes' Prooemium to His 'Long Commentary on Aristotle's Physics'", 73.

50 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de'l-tabî'a*, nşr. S. I. Maurice Bouyges (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1973), 1422.

oluşudur.⁵¹ İbn Rüşd, matematikte kullanılan mutlak burhandan farklı olarak tabiat disiplininde varlık ve sebep burhanının daha yaygın olduğunu hatırlatır. Tabiat disiplininde kullanılan yöntem ise *tarif, taksîm, iknâ, istikrâ* ve *temsîl*dir. Temsîlin ve istikrânın retorikte ve cedelde kullanımı, tabiat disiplininde kullanımından farklıdır.⁵² Bu bağlamda bilinmesi gereken şey İbn Rüşd'ün bu disiplinde kullanılan burhanları sınıflandırması, orta çağ Hristiyan felsefesinin özellikle de Padua okulu ve tabiat ilminin araştırma yönteminin gelişmesi üzerinde büyük bir etkiye neden olmuştur.⁵³

Son olarak değineceğimiz husus Aristoteles *Fizik*'inin *es-Simâu't-tabîi* (Peri Akroasis) olarak isimlendirilmesidir. İbn Rüşd'e göre *Fizik*'in sekiz kitabı için *es-Simâu't-tabîi* (Tabiatı [Hakkındaki Sözleri] İşitmek) olarak adlandırmasının literal anlamından ziyade sözler/konuşmalar yerine mecaz yoluyla “işitme” (es-simâ'/akroasis) kavramının kullanmasından kaynaklanır.

Sonuç

Buraya kadar ortaya konanlardan hareketle İbn Rüşd'ün “şerh” geleneği içinde kendi üslubunu oluşturduğunu, meseleleri ele alma biçiminde farklı tarzları benimsediği söylenmelidir. Filozofun, şerhten kabaca anlaşılan açıklama, daha anlaşılır kılma, metni berraklaştırma vb. tavırların çok ötesine geçerek, metnin muğlaklıklarını Aristoteles külliyyatının tamamını dikkate alarak felsefi sisteminde bir tutarsızlığa yol açmadan açık hale getirmiştir. Ayrıca kendisinden önceki yorumculardan gerek Hellenistik dönem gerekse İslâm filozoflarından isabetli yorumlara yer vermenin dışında isabetsiz ve tutarsız gördüğü açıklamalara da yer vermiş, böylece bir yönüyle kavram ve problemler üzerinden felsefe tarihçiliğini de ortaya koymuştur. *Fizik*'in *Cevâmi* 'i özelinde Aristoteles'in kendisinden önceki filozoflarla hesaplaşmalarından “gereksiz” gördüğü tartışmaları metne dahil etmemiş, sadece Aristoteles'in ana argümanlarına odaklanarak onun doğa felsefesi kurgusunu ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece İbn Rüşd, Aristoteles'in metnindeki konudan kopma ve dağınıklık olarak görülebilecek üslubu, sistematik ve düzenli hale getirerek problemlerin ve argümanların takip edilebilir bir yapı kazanmasını sağlamıştır.

51 İbn Rüşd, *el-Cevâmi 'fi'l-felsefe*, 9; Harvey, “The Hebrew Translation of Averroes' Prooemium to His 'Long Commentary on Aristotle's Physics'”, 82.

52 Harvey, “The Hebrew Translation of Averroes' Prooemium to His 'Long Commentary on Aristotle's Physics'”, 82.

53 John Herman Randall, “The Development of Scientific Method in the School of Padua”, *Journal of the History of Ideas*, 1/2 (1940), 179.

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 Abdülvâhid el-Merrâküşî. *el-Mu‘cib fi telhîsi ahbâri‘l-Mağrib*, nşr. Selâhaddin el-Hevvârî, Beyrut: el-Mektebetü‘l-asriyye, 1426/2006.

Alevî, Cemâleddin. “Min *Telhîsi ‘s-Simâi ‘t-tabîf*: Taksimü‘s-Simâi‘t-tabîf li‘bn Rüşd”, *Mecelletü Külliyyeti ‘l-âdâb ve ‘l-ulûmi ‘l-İnsâniyye*, 7 (1984): 203-233.

Alevî, Cemâleddin. *el-Metnü‘r-Rüşdî Medhal li-kirâatin cedîde*, ed-Dâru‘l-Beyzâ: Dâru Tübkal li‘n-neşr, 1986.

Câbirî, Muhammed Âbid. *İbn Rüşd sîre ve fikr: Dirâse ve nusûs*, Beyrut: Merkezu dirâsâti‘l-vahdeti‘l-Arabiyye, 1998.

Fârâbî. *el-Elfâzu ‘l-müsta‘mele fi ‘l-mantık*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru‘l-meşrik, 1982.

Gazzâlî. *Makâsîdü ‘l-felâsife*, nşr. Mahmûd Bîcû, Dımaşk: Matbaatu‘s-sabâh, 2000.

Goldstein, Helen Tunik. *Averroes‘ Questions in Physics*, Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 1990.

Harvey, Steven. “The Hebrew Translation of Averroes‘ Prooemium to His ‘Long Commentary on Aristotle’s Physics’”, *Proceedings of the Amecian Academy for Jewish Resarch*, 52 (1985): 55-84.

Hasan Hanefî. *Mine‘n-Nakd ile ‘l-ibdâ‘*, Kahire: Müessesetü Hindavî, 2021.

İbn Rüşd. *Makâle ale ‘l-makâleti ‘s-sâbi‘a ve ‘s-sâmine mine ‘s-Simâi ‘t-tabîf, el-Mukaddimât fi ‘l-felsefe ev el-Mesâil fi ‘l-mantık ve ‘l-ilmî ‘t-tabîf ve ‘t-tıb* içinde, nşr. Es‘ad Cum‘a, Tunus: Merkezü‘n-neşri‘l-câmiî, 2001.

İbn Rüşd. *el-Cevâmi‘ fi ‘l-felsefe: Kitâbü ‘s-Simâi ‘t-tabîf*, nşr. Josep Puig Montada, Madrid: el-Ma‘hedü‘l-İspânî el-Arabî li‘s-sekâfe, 1983.

İbn Rüşd. *es-Simâu ‘t-tabîf*, University of Michigan Library, nr. 7967.

İbn Rüşd. *es-Simâu ‘t-tabîf*, Madrid Biblioteca Nacional de España, nr. 5000.

İbn Rüşd. *Tefsîru Mâ Ba‘de ‘t-tabîa*, nşr. S. I. Maurice Bouyges, Beyrut: Dâru‘l-meşrik, 1973.

İbn Rüşd. *Telhîsü ‘s-semâ‘ ve ‘l-âlem*, nşr. Cemâleddin el-Alevî, ed-Dâru‘l-Beyzâ: Matbaatü‘n-necâh el-cedîde, 1404/1984.

İbnü‘l-Kıftî. *İhbârü ‘l-ulemâ‘ bi-ahbâri‘l-hükemâ‘*, Beyrut: Dâru‘l-kütübi‘l-ilmîyye, ty.

İbnü‘n-Nedîm. *el-Fihrist*, nşr. İbrâhim Ramazan, Beyrut: Dâru‘l-ma‘rife, 1417/1997.

La‘mûl, Abdülaziz. “Müşkiletü‘l-mekân fi felsefeti İbn Rüşd”, *Mecelletü fikr ve nakd*, 13 (1998): 57-62.

Lettinck, Paul. *Aristotle’s Physics and its Reception in the Arabic World*, Leiden: E.J. Brill, 1994, 13-14.

Montada, Josep Puig. “Averroes’ Commentaries on Book 7 of Aristotle’s Physics”, *Contextualizing Premodern Philosophy*, ed. Katja Krause v.dğr., New York: Routledge, 2023, 114-129.

Randall, John Herman. “The Development of Scientific Method in the School of Padua”, *Journal of the History of Ideas*, 1/2 (1940): 177-206.

Renan, Ernest. *İbn Rüşd ve 'r-Rüşdiyye*, trc. Âdil Züaytır, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1957.

Sâmî Mahmûd İbrâhim. “Hulûlü İbn Rüşd li-işkâliyyeti'l-muharriki'l-evvel inde Aristo”, *Âdâbü'r-Râfideyn*, 52/90 (2022): 1253-1276.

Tarihi ve Psikolojik Açından Çinggis Kagan Dönemi Moğol Kuşatmalarında Canlı Hayvanların Ateşe Verilmesi Vakıaları

Incidents of Fire-set Live Animals in Mongol Sieges of the Chinggis Khagan Period from Historical and Psychological Perspectives

Çetin KAYA¹ 



¹Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum
Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Kastamonu,
Türkiye

ORCID: Ç.K. 0000-0003-3876-5140

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Çetin Kaya (Dr. Öğretim Üyesi),
Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum
Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Kastamonu,
Türkiye
E-posta: cctinkayaa.58@gmail.com

Başvuru/Submitted: 02.05.2024

Kabul/Accepted: 30.07.2024

Atıf/Citation: Kaya, Çetin. "Incidents of
Fire-set Live Animals in Mongol Sieges of the
Chinggis Khagan Period from Historical and
Psychological Perspectives." *Şarkiyat Mecmuası -
Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 137-151.
<https://doi.org/10.26650/jos.1476952>

ÖZ

İnsanların hayvanları çeşitli ihtiyaçları için kullanmaya başlamaları çok eskiye dayanmaktadır. Bu ihtiyaçların başında beslenme gelmesine rağmen zamanla kullanım alanları genişlemeye başlamıştır. Hayvanlar, insanları birbirlerine karşı verdikleri mücadelelerde üstünlük unsuru olarak kullanılmışlardır. Çoğu canlı gibi hayvanların da çeşitli duygulara sahip oldukları bilinmektedir. Bu duygulardan biri de korkudur. Zamanla hayvanların korku duygusu insanlar tarafından silaha dönüştürülmüştür. Bunun en çarpıcı örneği de Moğolların 1211-1214 yılları arasında gerçekleştirdikleri Pekin kuşatmalarında görülmüştür. 1662 yılında Moğol müellif Sagan Seçen tarafından yazılan eserde bu olay ayrıntılı şekilde anlatılmaktadır. Esere göre, Moğollar Pekin şehrini kuşattıkları sırada, Jin İmparatoru müşavirlerinin tavsiyesi üzerine Çinggis Kagan'a sulh teklifinde bulunmuştur. Çinggis Kagan da eğer kendisine on bin kırlangıç ve bin adet kedi verilirse kuşatmayı kaldıracaklarını iletmiştir. Jin İmparatoru bu isteği kabul etmiş ve ona istediklerini vermiştir. Ancak Moğollar getirilen kırlangıçların ayaklarına kumaşlar bağlamış, kedilerin de kuyruklarına pamuklar sarmıştır. Ardından da bu yanıcı maddeleri ateşe vermişler. Ateşten duydukları şiddetli korkuyla serbest bırakılan hayvanlar can havliyle şehirde bulunan yuvalarına doğru kaçmışlardır. Böylece oradaki ahşap yapıların alev almasını sağlamışlardır. Bu olayın ardından savunma gücü kırılan şehir teslim olmuştur. Neticede Jin İmparatoru kızını Çinggis Kagan'a vererek onunla dostluk tesis etmiştir. Yapmış olduğumuz çalışma Sagan Seçen'in eserinde geçen bu olayın tarihi kroniklerce teyidi ve psikolojik yönlerine odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Moğollar, Pekin Kuşatması, Psikolojik Harp, Hayvan Katliamı

ABSTRACT

People's use of animals for various needs dates back to ancient times. Although nutrition is the primary need, their scope of use has begun to expand over time. Animals were used as an element of superiority in the struggles of people. Animals have various emotions. One of these emotions is fear. Over time, animals' sense of fear has been turned into a weapon by humans. The most striking example of this was the siege of Beijing, which the Mongols conducted

between 1211 and 1214. This event is described in detail in a work written by Mongolian author Saghang Sechen in 1662. According to this work, while the Mongols were besieging Beijing, the Jin Emperor made a peace offer to Chinggis Khagan on the advice of his advisors. Therefore, Chinggis Khagan stated that he would lift the siege if 10,000 swallows and a thousand cats were given to him. The Jin Emperor accepted this request. However, the Mongols tied cotton to the feet of the swallows and wrapped cotton around the tails of the cats. Then they set the flammable materials on fire. The animals ran for their lives toward their nests in the city. Thus, they caused the wooden structures there to catch fire. After this incident, the city surrendered. As a result, the Jin Emperor gave his daughter to Chinggis Khagan and established a friendship with him. This study focuses on the confirmation of this event in Saghang Sechen's work through historical chronicles and their psychological aspects.

Keywords: Mongols, Siege of Beijing, Psychological Warfare, Animal Massacre

EXTENDED ABSTRACT

People's use of animals for various needs dates back to ancient times. Although nutrition is the primary need, their scope of use has begun to expand over time. Animals have been used as an element of superiority in the struggles of people against each other. Animals, like most living things, have various emotions. One of these emotions is fear. Fear is one of the basic emotions that enable living things to survive. For this reason, this emotion is strongly felt by living beings. Over time, animals' sense of fear has been turned into a weapon by humans. Human attempts to turn into weapons and the emotions of fear found in animals have been observed since ancient times. However, the most striking example of this was the siege of Beijing, which the Mongols conducted between 1211 and 1214. Information on these sieges can be found in various historical chronicles. However, this event is described in detail in the work written by Mongolian author Saghang Sechen in 1662. According to this work, the Mongols plundered many of the Jin Empire's cities because of their wars with the Jin Empire in 1190. They then laid siege to Beijing, the city where Jin Emperor was located. While the Mongols were besieging Beijing, the Jin Emperor made a peace offer to Chinggis Khagan on the advice of his advisors. Therefore, Chinggis Khagan stated that he would lift the siege if 10,000 swallows and a thousand cats were given to him. The Jin Emperor accepted this request and gave him what he wanted. However, the Mongols tied cotton to the feet of the swallows and wrapped cotton around the tails of the cats. Then they set the flammable materials on fire. The animals, which were released due to their intense fear of fire, ran for their lives toward their nests in the city. Thus, they caused the wooden structures there to catch fire. After this incident, the city, whose defense power had been broken, surrendered. As a result, the Jin Emperor gave his daughter to Chinggis Khagan and established a friendship with him. This study we have conducted focuses on the confirmation of this event in Saghang Sechen's work through historical chronicles and their psychological aspects. The first point to be considered in this regard was the contradictory aspects of the information provided by Saghang Sechen with other accounts. The most important of these is that the author presents this attack as if it occurred

in 1190. However, a Mongol expedition against the Jin Empire in 1190 cannot be confirmed by any accounts. Based on research on other accounts written more recently to the period in which the incident took place, the earliest date given for the Mongols' first expedition to the Jin Empire is 1211. Therefore, 1190, as indicated by Saghang Sechen, was an extremely early date. For this reason, the date given here cannot be considered accurate. In addition, based on the information obtained from the accounts, it can be concluded that the Mongols attacked the city of Beijing during the reign of two different Jin Emperors. The first of these is Weishao. Upon his death in 1213, his nephew Xuanzong took over. It is not clear exactly during which emperor's reign Chinggis Khagan carried out the attack in question. However, there are some clues in the information obtained from the accounts. The issue of Chinggis Khagan's marriage to a princess from the Jin Empire dynasty played an important role in resolving the incident. However, the accounts we reference include different rumors about the emperor during which Chinggis Khagan had this marriage. Although Chinese accounts point to the time of Xuanzong, other accounts generally report that the incident occurred during the Weishao period. However, based on the information that the emperor gave away his daughter, we believe that this incident occurred during the reign of Weishao. Because there is information in Chinese accounts that Xuanzong gave away a princess, his cousin, to Chinggis Khagan. Therefore, it can be assumed that the incident occurred between 1211 and 1213 during Weishao's reign. However, the fact that no account other than Saghang Sechen has provided information that birds and cats were used in this way during the siege of Beijing raises doubts about the reality of the incident. As a result, while scientific studies on emotions began in Europe at the end of the 19th century, it is important to mention that the Mongols systematically used animal emotions and turned them into weapons while describing an event that took place in the 13th century in a 17th-century account. This situation indicates the level of military development that the Mongols had at that time. Moreover, the above-mentioned Beijing siege is not the only example of this situation. A war tactic similar to that used by the Mongols during the siege of Beijing was also used during the siege of Bamian in 1221. During this siege, an arrow fired from the castle hit one of Chinggis Khagan's grandsons, causing his death. For this reason, the Mongols made great efforts to capture the city immediately to avenge the murder of the prince. As a result, the castle and city were captured. The accounts state that the Mongols slaughtered animals for no reason during this siege because of their anger toward the local people. However, it is not a logical explanation for a society that shapes its life according to animals to slaughter animals for no reason because of their anger toward humans. It is likely that during this siege, the Mongols set animals on fire to destroy the flammable buildings in the city. As can be seen from the examples above, the Mongols used the fear of fire in living creatures as a weapon in many sieges.

Giriş

İnsanlar, hayvanları erken dönemlerden beri çeşitli ihtiyaçları için kullanmaya başlamışlardır. Bu ihtiyaçların başında da beslenme gelmektedir. Belli bir dönem insanlar avcılık ve toplayıcılıkla besin ihtiyaçlarını giderirken, sonraları tarım ve hayvancılık yapmaya başlamışlardır. Bu durum insanların besine ulaşma ihtimallerini bir düzene kavuşturmuştur. Ayrıca evcilleştirdikleri hayvanlar insanlara fiziksel güç kaynağı olarak da hizmet etmişlerdir¹. Atın evcilleştirilmesi ile insanlık fiziksel gücün yanı sıra sürat da kazanmıştır. Daha sonra bu hayvanları birbirleri ile yaptıkları savaşlarda üstünlük unsuru olarak kullanmaya başlamışlardır. Hayvanlar savaş için gerekli mühimmatın taşınmasında, haberleşmede ve manevra kabiliyetinin artırılmasında insanlara büyük bir fayda sağlamıştır². Özellikle büyük cüsseli hayvanların savaş meydanlarında kullanılması fiziksel üstünlük elde edilmesine ve karşı taraf üzerinde baskı unsurunun artırılmasıyla, düşmanın motivasyonunun düşürülmesinde etkili olmuştur³. Ama hayvan davranışları her daim tutarlılığını sürdürmemekte olup, savaş sırasında karşı tarafın yaptığı hamleler ve çeşitli faktörlerin devreye sokulması ile durumun tam tersine döndüğü vakıalar da görülmektedir. Örneğin, Antik Yunan ve Roma dönemlerinde domuzların üzerine nef sürülerek ateşe verilmiş ve onların ateşten korkarak çıkarttıkları çığlıklarla yanarak üzerlerine gelmesinden ürken filler, buldukları rakip saftaki orduyu meydana getirdikleri kargaşayla dağıtmışlardır⁴. Bu örnek ilk çağlardan beri insanların ateş korkusunu bir savaş silahı olarak kullandığını göstermektedir.

1. Korku ve Ateş

Charles Darwin'in canlıların kökenleri üzerine yapmış olduğu 1859 ve 1871 yıllarındaki araştırmaları bilimsel çalışmalarda yeni bir çığır açmıştır⁵. Ayrıca o, bu çalışmalarını canlıların

- 1 Alaeddin Şenel, *Kemirgenlerden Sömürgenlere İnsanlık Tarihi*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2006); Esmâ Öz, *Kültepe Metinleri Işığında Eski Anadolu'da Tarım ve Hayvancılık*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014) 7; Ozan Arslan Aytan, "Hareketli Avcı-Toplayıcı Grupların Yaşam Biçimiyle Yeleşik Çiftçi Toplulukların Yaşam Biçimi Arasındaki İnsan-Mekân İlişkininin Mukayesesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/2 (2021), 981.
- 2 Faruk Sümer, *Türklerde Atçılık ve Binicilik*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1983), 1-2; İlhami Durmuş, "Türk Kültür Çevresinde At", *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2021), 1-12; Mesut Şen, "Türk Kültüründe Atın Özellikleri ve Eğitimi", *Türk Askeri Kültürü* içinde, (İstanbul: Kronik Yayıncılık, 2023), 611; Ahmet Ünal, *Eski Anadolu ve Ön Asya'da At ve Kikkuli'nin Kaleminden Dünyanın En Eski At Eğitim Metinleri*, (Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2020), 20-21; Güngör Karauğuz, *Hitit At Eğitimi Kil Kitabı*, (Ankara: Çizgi Kitabevi, 2018), 18-26.
- 3 Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, çev. Z. K. Ugan ve A. Temir, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1991), 2:759; Firdevsi, *Şehname*, çev. N. Lugal ve K. Akyüz, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1994), 1:29; Tahsin Yazıcı, "Fil", *DİA*, c. XIII, (İstanbul: TDV, 1996), 67-68; J. Ruska, "Fil", *İA*, c. IV, (İstanbul: MEB, 1978), 634-635; Alastair Harden, *Animals in the Classical World Ethical Perspectives From Greek and Roman Texts*, (Houndmills: The Plgrave Macmillan, 2013), 135.
- 4 H. H. Scullard, *The Elephant in the Greek and Roman World*, (Cambridge: Thames and Hudson, 1974), 113-114; Harden, *Animals in the Classical World*, 138-139.
- 5 Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, (London: Jhon Murray, 1959); Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, (London: Jhon Murray, 1974).

duygusal yönlerini de kapsayacak şekilde genişletmiştir⁶. Darwin'e göre korku, canlının kendisine tehdit olarak algıladığı bir uyarıcıya karşı hissettiği duygudur⁷. Bu nedenle negatif duygular kategorisinde yer almaktadır⁸. Ama bu duygu, canlıların hayatta kalmasını sağlayan ana etmenlerden biridir⁹. Ayrıca korku canlılarda bulunan temel duygulardan biri olduğu için oldukça güçlü bir şekilde hissedilir¹⁰. Yapılan araştırmalar sonucunda, korkunun canlılar tarafından çok iyi anlaşılan bir duygu olduğu da görülmüştür¹¹.

Canlı korkmaya başladığında kendisine acı verecek bir durumun meydana geleceği beklentisine girmektedir¹². Bu nedenle korku duyduğu uyarıcı ile baş edebilmek adına bazı tepkiler göstermektedir. Araştırmalar duyguların iki farklı tepkisel boyutta gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisi sadece his boyutunda kalırken diğeri davranışlarla kendisini göstermektedir¹³. Korku bu boyutların ikisini de karşılamakta olup canlılar bu hissi ifade ederken bazı sistemsel ve eylemsel tepkiler açığa çıkarırlar¹⁴. Eylemsel tepkiler hususunda bir değerlendirme yapıldığında canlı ya uyarıcıyla mücadele etme eğilimi göstermekte ya da ondan kaçınmayı tercih etmektedir¹⁵. Kaçınma tepkisi uyarıcıyı kendinden uzaklaştırmak adına yapılan koşma, tırmanma, uçma, yüzme, hareketsiz kalma, bağırma ve benzeri eylemler olarak gözlemlenebilir¹⁶. Canlı bu eylemleri mevcudiyetini korumak ve güvenliğini tesis etmek

-
- 6 Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, (Chicago: University of Chicago Press, 1872).
 - 7 Darwin, *The Expression of the Emotions*, 289-291.
 - 8 Bella M. DePaulo, "Nonverbal Behavior and Self-Presentation", *Psychological Bulletin* 111/2 (1992), 214-215; Kim Witte, "Fear as Motivator, Fear as Inhibitor: Using the Extended Parallel Process Model to Explain Fear Appeal Successes and Failures", *Handbook of Communication and Emotion* içinde, (New York: Academic Press, 1996), 424; David J. Anderson, Ralph Adolphs, "A Framework for Studying Emotions across Species", *Cell* 157/1 (2014), 198.
 - 9 Joseph E. LeDoux, "Evolution of Human Emotion: A View Through Fear", *Progress Brain Research* 195 (2012), 432; Elena Walsh, Paul E. Griffiths, "Emotion, Evolution of", *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* 7 (2001), 468.
 - 10 Jonathan H. Turner, "The Evolution of Emotions in Humans: A Darwinian-Durkheimian Analysis", *Journal for the Theory of Social Behaviour* 26/1 (1996), 18; LeDoux, "Evolution of Human Emotion", 437; Walsh, Griffiths, "Emotion", 468. Anderson, Adolphs, "A Framework", 192.
 - 11 Joseph LeDoux, "Fear and the Brain: Where Have We Been and Where Are We Going?" *Biological Psychiatry* 44/12 (1998), 1235.
 - 12 Klaus R. Scherer, "The Nature and Study of Appraisal: A Review of the Issues", *Appraisal Proces in Emotion* içinde, (New York: Oxford University Press, 2001), 388; S. Rachman, "Neo-Conditioning and the Classical Theory of Fear Acquisition", *Clinical Psychology Review* 11 (1991), 156; Orval Hobart Mowrer, "A Stimulus-Response Analysis of Anxiety and Its Role as a Reinforcing Agent", *Psychology Review* 46 (1939), 556-557.
 - 13 J. W. Papez, "A Proposed Mechanism of Emotion", *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences* 7/1 (1995), 103.
 - 14 Darwin, *The Expression of the Emotions*, 306-308; Ömer Erdoğan, "Duygular ve İletişim", *Çatışma, Duygular ve İletişim* içinde, (İstanbul: Motto Yayınları, 2020), 54; Kim Witte, "Fear as Motivator", 424.
 - 15 Keith Oatley, P. N. Johnson-Laird: "Towards a Cognitive Theory of Emotions", *Cognition & Emotion* 1/1 (1987), 29; Annett Schirmer, *Emotion*, (Los Angeles: Sage Publications, 2015), 204-205.
 - 16 LeDoux, "Evolution of Human Emotion", 436; Eliza Bliss-Moreau, "Constructing Nonhuman Animal Emotion", *Current Opinion in Psychology* 17 (2017), 187; Isaac M. Marks, *Fears and Phobias*, (New York: Academic Press, 1969), 1.

için gerçekleştirir¹⁷. Maslow'un yapmış olduğu araştırmalar neticesinde şekillenen canlıların ihtiyaçlar piramidi de en temelde mevcudiyeti devam ettirmeye yönelik gereksinimler üzerine inşa edilmiştir¹⁸. Diğer duygular gibi uyarıcılara karşı hissedilen güvenlik ihtiyacından doğan korku duygusundan kaynaklı tepkilerin bazıları canlının karşılaştığı zorluklar ekseninde yeniden şekillenerek kuşaktan kuşağa aktarılırken,¹⁹ bazıları da yaşanan tecrübeler neticesinde sonradan oluşmuştur. Ateş korkusundan kaynaklı tepkiler, aktarım yoluyla doğuştan gelenlere verilecek örneklerden biridir²⁰. Ateş doğada bulunan dört temel unsurdan biri olmasına rağmen diğer elementlerden toprak, su ve hava gibi bünyesinde yaşama olanak tanımamaktadır. Hatta temas edildiğinde yaşamı tehdit eden bir unsur konumundadır. Bu nedenle canlılarda korku duygusunu uyarmaktadır. Ancak diğer canlılardan farklı olarak insan ateşe duyduğu korkuyu yenererek onu evcilleştirmeyi başarmıştır²¹. Ama duyduğu korkunun kalıntısı olarak, ona kutsiyet atfetmekten geri duramamıştır²².

2. Moğolların Hayvanlardaki Ateş Korkusunu Silah Olarak Kullanmaları

Moğolların kullanmış olduğu en büyük silahlardan birisi hiç şüphesiz korku duygusudur. Bu duyguyu silah olarak kullanabilmek için oldukça büyük çaba sarf etmişlerdir. Onların düşmanlarına bu duyguyu hissettirebilmek için gösterdikleri çaba, dönemin birçok müellifi tarafından neşredilmiştir. Savaşlarda kullandıkları taktikler ve hileler, kroniklerde bir hayli yer tutmaktadır²³. Bu uygulamalar genellikle Moğollar tarafından insanları korkutmak ve onların kendi karşılarında savaşıma direncini kırmak için kullanılmıştır. Ancak Moğolların hayvanların korkularından faydalanarak savaşlarda menfaat sağladıkları durumlar da kaynaklardan takip

17 Turner, "The Evolution of Emotions", 16.

18 A. H. Maslow, "A Theory of Human Motivation", *Psychological Review* 50/4 (1943), 370-396.

19 Bliss-Moreau, "Constructing Nonhuman", 187; Walsh, Griffiths, "Emotion", 470-471; Randolph M. Nesse, "Evolutionary Explanations of Emotions", *Human Nature* 1/3 (1990), 283-285.

20 J. Leake, D. M. Leidl, B. P. P. Lay, J. P. Fam, M. C. Giles, O. A. Qureshi, R. F. Westbrook, N. M. Holmes, "What is Learned Determines How Pavlovian Conditioned Fear is Consolidated in the Brain", *The Journal of Neuroscience: The Official Journal of the Society for Neuroscience* 44/2 (2022), 2.

21 Şenel, *Kemirgenlerden Sömürgenlere*, 163.

22 Eyyüp Tanrıverdi, "Eski Arap Kültüründe Ateş Yakma Gelenekleri", *Doğu Araştırmaları* 8 (2011), 49-62; Bahriye Güray Gülyüz, "İslam Öncesi Türk Kültüründe Ateş ve Ateşe Hükmedenler (Maddi Kültür İzleri Işığında)", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2019), 201-223; S. A. Tokarev, "Kültür Tarihinde Ateş Sembolü", çev. M. Duranlı, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 6/1 (2006), 259-264; Ali Toroman, "Türk Mitolojisinde Ateş Kültü ve Amasya'daki İzleri", *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* Amasya Özel Sayısı (2022), 11-26.

23 Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, *Siret-i Celâleddîn-i Mingburnî*, neşr. M. Minovi, (Tahran: İntişarat-ı İlim u Ferheng, 2015); Alâeddîn Atâ-Melik Cuveynî, *Târih-i Cihân Guşâ*, neşr. M. Kazvîni, (Tahran: İntişarat-ı Hermes, 2016); Minhâc-ı Sirâc el-Cüzcânî, *Tabakat-ı Nâsirî*, neşr. A. H. Habibi, (Tahran: İntişarat-ı Esatir, 2010), II.; İbnü'l Esir, *El-Kâmil Fi'l Târih*, çev. A. Ağırakça ve A. Özaydın, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1987) XII.; Reşîdüddîn Fazlullah Hemedânî, *Câmiu'l Tevârih*, neşr. M. Ruşen ve M. Musevi, (Tahran: İntişarat-ı Elburz, 1995), I-II.; Meryem Doygun, *Moğollarda Ceza ve İşkence (Büyük Moğol İmparatorluğu ve İlhanlılar)*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2022); Ozan Köklünar, *Moğollarda Psikolojik Harp ve İşkence Teknikleri*, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2023); Yavuz Delibalta, *Moğolların Harp Taktikleri*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2024); Altay Tayfun Özcan, "Chronica Maiora'da Moğol İmajı", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 27/2 (2012), 427-458.

edilebilmektedir. Bu hususun hiç şüphesiz en çarpıcı örneği Moğol asıllı Sagan Setsen tarafından 1662 yılında kaleme alınan *Erdenin Tovç* adlı eserde yer almaktadır²⁴.

Esere göre, Moğol hükümdarı Çinggis Kagan²⁵, Beyaz Köpek²⁶ yılında (1190) yirmi dokuz yaşında iken Cürçenlere karşı bir saldırı başlatmıştır. Kuşatma sırasında Çinggis Kagan, Cürçen hükümdarı Vanjun Han'a eğer kendisine on bin kırlangıç ve bin kedi verirse şehri almaktan vaz geçeceğini bildirmiştir. Bu durumu hoş karşılayan hükümdar ona istediklerini eksiksiz olarak teslim etmiştir. Ancak getirilen kırlangıç ve kediler Moğollar tarafından silaha dönüştürülmüştür. Kırlangıçlar ayaklarına kendirden bir kumaş bağlanarak ateşe verilmiştir. Böylelikle salınan kuşlar doğrudan evlerin saçaklarında bulunan yuvalarına uçmuş ve oraların ateş almasına sebep olmuştur. Ayrıca kedilerin de kuyruklarına pamuk ipliği bağlayıp ateşe vermişlerdir. Can havli ile kaçışan kediler de binaların çatılarına tırmanarak büyük bir yangın çıkarmışlardır. Neticede çıkan yangından oldukça fazla etkilenen şehir teslim olmuştur. Bu savaş sonucunda Çinggis Kagan, Vanjun Han'ın kızı Jalihay'ı kendisine eş olarak almıştır. Ayrıca babası Vanjun Han ile de anlaşmaya varmış ve dostluk tesis etmiştir. Ancak Jalihay kısa süre sonra ölmüştür²⁷.

Görüldüğü üzere *Erdenin Tovç*'ta Cürçenler olarak bilinen, Cürçen, Kitan, Han ve Cüyin boylarının Kitanlar'a karşı bir araya gelip isyan etmesi neticesinde kurulan Jin İmparatorluğu (1115-1234)²⁸ üzerine Çinggis Kagan'ın bir seferi anlatılmıştır. Bu seferde açıkça Moğolların kuş ve kedilerin ateş korkusunu bir silaha dönüştürerek şehir kuşatmasında kullandıkları görülmektedir. Bu bilgileri teyit etmek amaçlı, kendine has malumatlar veren diğer kronikleri yazılış tarihlerine göre kronolojik olarak gözden geçirdiğimizde, Jin İmparatorluğu üzerine Moğollar tarafından yapılan seferler ana kaynaklarda şu şekilde anlatılmaktadır:

1240 yılı içerisinde yazımı tamamlanan *Moğolların Gizli Tarihçesi*²⁹ adlı eser, Çinggis Kagan'ın ilk olarak Koyun yılı 1211'de Jin İmparatorluğu üzerine sefere çıktığı bilgisini vermektedir. Moğollar bu seferde birçok şehri ele geçirip yağmalamışlardır. Ardından Jin

24 Sagan Setsen, *Erdenin Tovç*, haz. M. Bayarsihan, (Ulaanbaatar: Tüühen Survalç Biçgiin Tsvral, 2006).

25 Moğol kaynaklarında genel olarak böyle anıldığı için çalışmamızda bu yazımı tercih ettik. Ancak diğer kaynakların verdiği bilgilerin geçtiği kısımlarda o kaynağın vermiş olduğu yazımın transkripsiyonu neşredilmiştir. Bu uygulamayı diğer isimlerde de tatbik ettik.

26 Bu takvim on iki hayvandan oluşmaktadır. Bunlar sırasıyla Sıçan, Sığır, Kaplan, Tavşan, Ejderha, Yılan, At, Koyun, Maymun, Tavuk, Köpek ve Domuz şeklinde olup her biri güneş takvimine göre hesaplanan bir yıla denk gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Turan, *Oniki Hayvanlı Türk Takvimi*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016); E. Chavannes, *On İki Hayvanlı Türk Takvimi*, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2020).

27 Sagan Setsen, *Erdenin Tovç*, 65; Sagang Sechen, *The Precious Summary a History of the Mongols from Chinggis Khan to the Qing Dynasty*, çev. J. Elverskog, (New York: Columbia University Press, 2023), 52-53; Ganjiddmaa Chimeddorj, "17. Yüzyıl Moğol Müverrihi Sagan Seçen'in, "Had-un Ündüsün-ü Erdeni-yın Tobçı" (Hanların Menşei Hakkında Hazinelerinin Tarihi)", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017), 28.

28 Wolfram Eberhard, *Çin Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), 249-251; Timothy May, *Moğol Savaş Sanatı*, çev. M. Uyar, (İstanbul: Kronik Kitap, 2023), 173; Kürşat Yıldırım, *Çin Tarihi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021), 188-193; Rene Grousset, *Çin Tarihi*, çev. İ. Aslan, (İstanbul: Post Yayınevi, 2023), 198.

29 Bkz. *The Secret History of the Mongols*, çev. I. de Rachewiltz, (Leiden: Brill, 2004); *Moğolların Gizli Tarihi*, çev. A. Temir, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995); *Moğolların Gizli Tarihçesi*, çev. M. L. Kaya, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011).

İmparatorluğu başkentlerinden Cung-du³⁰ şehrini kuşatmışlardır. Bu sırada şehirde bulunan Altan Han'ın (Jin İmparatoru)³¹ büyük komutanlarından Ongging-çingsiang, imparatoru da razı ederek Çinggis Kagan ile anlaşma yapmasını sağlamıştır. Anlaşmaya göre, birçok hayvan, değerli madenler ve prenses Gungju gönderilerek Çinggis Kagan'ın kuşatmayı kaldırması sağlanmıştır. Ardından Moğol elçilik heyetinin Altan Han tarafından alıkoyulması üzerine, Köpek yılı 1214'de Çinggis Kagan tekrar sefere çıkmıştır. Bu seferde de Cung-du şehri yeniden Moğollar tarafından kuşatılmıştır. Şehrin savunmasının yetersiz geleceğini düşünen Altan Han oradan kaçmayı başarmıştır. Bu olaydan sonra da Moğollar tarafından şehir ele geçirilmiştir. Ardından Jin İmparatoru yeni başkent olarak Nan-ging³² şehrini belirlemiştir³³.

1260 yılında neşri tamamlanarak Delhi Türk Sultanı Nasırüddin Mahmud Şah'a (1246-1266) sunulan *Tabakât-ı Nâsiri*'de³⁴ Çinggis Kagan'ın Jin İmparatorluğu üzerine yaptığı sefer şu şekilde açıklanmaktadır: Çengiz Han Moğol boylarını kendi yönetimi altında topladıktan sonra ordusunu toplama ve savaş gereksinimlerini temin etme işleriyle uğraşmaya başladı. Ancak bu durum kısa zamanda Altun Han'ın kulağına gitti. Altun Han da üç yüz bin kişilik bir süvari birliğini Moğolları gözetlemeleri ve kendi ülkesine gelen yolların güvenliği için memur etti. Bu sırada Çengiz Han, Altun Han'a Müslüman bir tüccar olan Cafer'i elçi olarak yolladı. Altun Han bu elçiyi hapse attırdı. Ama elçi bir fırsatını bulup kaçmayı başardı. Çengiz Han'ın yanına gelip durumu anlattı ve savaş kararı aldılar. Tamgaç ülkesine saldırarak onların birçok şehrini zapt ettiler. Altun Han'ın bulunduğu şehri dört yıl boyunca kuşattılar. Sonrasında şehri ele geçirdiler ama Altun Han kaçmıştı. Bu sırada Harezmsah Muhammed'in Çengiz Han'a elçi olarak gönderdiği Bahaeddin Razi, Altun Han'ın başkentine yaklaştıklarında insan kemiklerinden oluşmuş tepeler görmüşlerdir. Çengiz Han'ın huzuruna vardıklarında Altun Han'ın esir edilen oğlunu ve vezirini bağlı bir şekilde onlara göstermişlerdir. Ardından Bahaeddin Razi'nin bulunduğu heyet birçok hediye ile birlikte Harezmsah Muhammed'in yanına gönderilmiştir. Çengiz Han bu heyetin yanına beş yüz develik değerli eşyalar yüklü kendi ticari kervanını da katmıştır. Ancak o kervan Otrar ulaştığında şehrin valisi Kadir Han tarafından gasp edilmiş ve tüm mallarına el konulmuştur³⁵.

1310 yılında kaleme alınmış olan *Câmiu't Tevârih*'de³⁶ Çinggis Han'ın Jin İmparatorluğu üzerine gerçekleştirdiği seferin Koyun yılı 1211'de başladığı bilgisi verilmektedir. Ardından Moğollar birçok şehir ele geçirildikten sonra Tavuk yılı 1213'de imparatorluğun başkenti

30 Günümüzde Çin'in başkenti Pekin şehri sınırları içerisinde bulunmaktadır. Bkz. Christopher P. Atwood, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, (New York: Facts on File, Inc, 2004), 620.

31 Jin imparatorları kaynaklarda Altan Han olarak anılmaktadır. Bkz. *The Secret History; Moğolların Gizli Tarihi; Moğolların Gizli Tarihçesi*; Hemedânî, *Câmiu't Tevârih*, I.

32 Günümüzde Çin'in Nankin şehridir. Bkz. Atwood, *Encyclopedia of Mongolia*, 38.

33 *The Secret History*, 175-181; *Moğolların Gizli Tarihi*, 170-174; *Moğolların Gizli Tarihçesi*, 215-220.

34 A. S. Bazmee Ansari, "Cüzcânî, Minhâc-ı Sirâc", *DİA*, c. 8, (İstanbul: TDV, 1993), 98-99.

35 el-Cüzcânî, *Tabakat-ı Nâsiri*, 99-103; Minhâc-ı Sirâc el-Cüzcânî, *Tabakat-ı Nâsiri Moğol İstilasına Dair Kayıtlar*, çev. M. Uyar, (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2016), 49-53; V. V. Barthold, *Moğol İstilası Devrinde Türkistan*, çev. S. S. Morali, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), 390-394.

36 Ramazan Şeşen, "Câmiu't-Tevârih", *DİA*, c. 7, (İstanbul: TDV, 1993), 132-134.

Cung-du'yu kuşatmışlardır. Ancak imparator Altan Han'ın veziri Onging-çingsang kısa süreli bir barış teklifi yaparak Moğolları uzaklaştırmayı sonra da durumu yeniden değerlendirmeyi teklif etmiştir. Bu teklifi beğenen Altan Han, Çinggis Han'a bağlılığını bildirmiş ve kızı Guncu Hatun'u onunla evlenmek üzere göndermiştir. Bu olay sonrası Çinggis Han kuşatmayı kaldırmıştır. Bu durumu fırsat bilen Altan Han dört ay sonra Cung-du'dan çıkarak Moğollardan uzak ve daha sağlam olan Nan-ging şehrine taşınmıştır. Güvenlik konusunda sıkıntılarını gideren Altan Han yeniden Moğollar ile anlaşmayı bozmuştur. Bu durum üzerine Moğollar Cung-du şehrini kuşatarak orayı ele geçirmiştir³⁷.

Yukarıda verilen kaynaklardan elde ettiğimiz bilgiler ışığında *Erdenin Tovç*'da geçen Köpek yılı 1190'ın genel tarihi akışa uymadığı bu nedenle doğru olmadığı görülmektedir. Ancak müellifin burada 1214 tarihine denk gelen Köpek yılı ile bu yılı karıştırdığı düşünülebilir. Ama eserde Çinggis Kagan'ın gençliğine dair anlatılan diğer olaylarda da meseleler teyit edilebilir olsa bile tarihsel bir tutarlığın görülmemesi bu düşünceden bizi uzaklaştırmaktadır³⁸. Ayrıca eserde Vanjun Han olarak geçen Jin İmparatoru hakkında da bazı karmaşaya mahal verecek durumlar mevcuttur. Çünkü Çinggis Kagan'ın Çin üzerine saldırıya geçtiği 1211 yılında tahtta, hükümdar olduktan sonra Weishao olarak anılan Wanyan Yongji (1209-1213) vardır. Ancak Çinggis Kagan'ın 1214 yılında gerçekleştirdiği ikinci seferde ise, Weishao'nun yerine Jin İmparatorluğu tahtına geçtikten sonra Xuanzong ünvanını alan Wanyan Xun (1213-1224) bulunmaktadır³⁹. Bu durum değerlendirildiğinde geçen adlar kısmen de olsa eserin verdiği isimle uyumludur. Ama eserde gelin olarak gönderilen Jalihay'ın ismine diğer ana kaynaklarda rastlanılamamıştır. Zira kız verme olayını doğrulayan bu kaynaklarda, Çinggis Kagan'a gelin edilen kişinin imparatorun kızı ve adının da Gungju Hatun olduğu neşredilmiştir. Ancak bu gelin *Erdenin Tovç*'da rivayet edildiği üzere kısa bir süre içerisinde ölmemiş, Arık Böke'nin Moğol kağanı olmak iddiası ile tahta çıktığı 1260 yılına kadar hayatta kalmıştır⁴⁰.

Erdenin Tovç'un vermiş olduğu kuş ve kedilerin yakılarak şehirde yangın çıkartılması hadisesinin Çinggis Kagan zamanında Cung-du şehri üzerine yapılan saldırılardan hangisinde gerçekleştiği belli değildir. *Moğolların Gizli Tarihçesi*'nin verdiği bilgiler ışığında bakıldığında Weishao zamanında gerçekleşmiş gibi gözükmektedir. Çünkü kaynağa göre, Moğollar Cung-du şehrini ilk defa kuşattıktan sonra Jin İmparatoru onlara çeşitli hediyeler ve kızını yollayarak barış teklifinde bulunmuştur. Böylece eserin vermiş olduğu tarihler üzerinden bir değerlendirme yapıldığında, olayın 1211-1213 tarihleri arasında gerçekleştiği görülmektedir. Sonrasında anlaşmanın tekrar bozulmasıyla gerçekleşen sefer ise, 1214 yılında düzenlenmiştir. *Tabakât-ı*

37 Hemedâni, *Câmiu'î Tevârih*, I: 441-454.

38 Bkz. Sagan Setsen, *Erdeniin Tovç*; Sagang Sechen, *The Precious Summary*; Chimeddorj, "17. Yüzyıl Moğol Müverrihi".

39 Bkz. Atwood, *Encyclopedia of Mongolia*, 227, 277; *The Secret History*, 896.

40 Hemedâni, *Câmiu'î Tevârih*, I: 303; Çetin Kaya, "Cengiz Han'ın Kadınları", *Cengiz Han'ı Aramak* içinde, ed. O. Söylemez ve A. Daşman ve Ö. F. Ateş, (İstanbul: Bengü Yayınları, 2022), 88-89; Ömer Subaşı, *Moğollarda Kadın, Evlilik ve Dış Siyaset*, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 244-246.

Nâsırî'nin olayları doğrudan 1218 yılında meydana gelen Otrar hadisesine⁴¹ bağlamasına bakılacak olursa Moğolların ikinci Jin İmparatorluğu seferi hakkında verilen bu tarih makuldür. *Câmiu'î Tevârih* de kız verme hadisesinin olduğu zamanı Weishao'nun iktidarı dönemine koymaktadır. Çünkü eserde Jin İmparatoru'nun kendi kızını eş olarak gönderdiği meselesi özellikle vurgulanmaktadır. Ama Çin kaynakları bu hususta *Moğolların Gizli Tarihçesi* ve *Câmiu'î Tevârih* ile uyumsuz bilgiler verirler. Bu eserlerde Weishao'dan sonra tahta geçen Xuanzong'un kuzeni prenses Gungju'yu, Çinggis Kagan'a eş olarak verdiği rivayet edilmektedir⁴².

Yukarıda bahsettiğimiz olay haricinde Moğolların Türkistan üzerine düzenledikleri sefer sırasında da bu olayın bir benzerinin yaşanmış olabileceği yönünde düşüncelerimiz bulunmaktadır. Çünkü Bamiyan şehri kuşatmasının bazı açıklanamayan yönleri vardır. Burada gerçekleşen olay kaynaklarda şu şekilde yer almaktadır: Moğollar 1221 yılında Bamiyan şehri önlerine gelmiş ve orayı savaşmadan teslim almayı denemişlerdir. İstekleri reddedilince şehri kuşatmışlardır. Bu sırada Çağatay'ın oğlu ve veliaht şehzadesi Mönge Togan, Bamiyan kalesinden atılan bir ok ile yaralanmış, çok geçmeden de ölmüştür. Şehzadenin ölümü üzerine orada bulunan Moğol ordusu kuşatma işlemini daha da sıkı tutmuş ve şehrin hızlı bir şekilde alınmasına özen göstermişlerdir. Şehir alındıktan sonra da büyük, küçük, kadın, erkek demeden köpek, kedi ve kuşlara kadar tüm canlıları katletmişlerdir⁴³.

Meseleden bahseden kaynaklar yapılan bu katliamın nedenini şehzadenin öldürülmesi sonrasında duyulan öfkenin dışı vurumu olarak göstermektedirler. Ancak pastoral bir halkın mensuplarının insanlara duydukları öfkeden dolayı sebepsiz yere hayvanları öldürmeleri pek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca onların hayvanlara karşı merhametleri birçok kaynaktan izlenebilmektedir⁴⁴. Hatta tüm hayat düzenini hayvanlara göre şekillendirip, kültürel unsurlarının çoğunu hayvanlar üzerinden açıklayan toplumun⁴⁵ bu şekilde bir davranış sergilemesi mümkün

41 Barthold, *Moğol İstilas*, 394; A. C. M. D'Ohsson, *Moğol Tarihi*, haz. E. Kalan, (İstanbul: I.Q Kültür Sanat Yayınları, 2014), 96.

42 H. Desmond Martin, *The Rise of Chingis Khan and His Conquest of North China*, (New York: Octagon Books, 1977), 170-171; Anne F. Broadbridge, *Women of the Making of the Mongol Empire*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 94-95.

43 Seyfi Herevî, *Târihnâme-i Herât*, neşr. G. R. Tebatabayi, (Tahran: İntişarat-i Esatir, 2005), 87-88; Cuveynî, *Târih-i Cihân Guşâ*, 210; Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşâ*, Çev. M. Öztürk, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 155; el-Cüzcânî, *Tabakat-ı Nâsırî*, II: 119; el-Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî Moğol İstilasına*, 71; Hemedânî, *Câmiu'î Tevârih*, I: 752; Muhammed Şebânkâreî, *Mecmau'l Ensâb*, neşr. M. H. Mühedis, (Tahran: İntişarat-i Emir Kebir, 1998), 238-239; Çetin Kaya, "Moğol İstilasının Şafağında Güneşe Hasret Kalan Şehir: Bamiyan'ın Ortaçağ Siyasi Tarihi", *Tarihin Peşinde* 30 (2023), 83-84.

44 Cuveynî, *Târih-i Cihân Guşâ*, 130-131, 265-266, 661; Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşâ*, 87-88, 201-202, 468-469; Hemedânî, *Câmiu'î Tevârih*, I: 685, 703-704, Planno Carpinili Johannes, *Tatarlar Olarak Andığımız Moğolların Tarihi*, çev. A. T. Özcan, (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2022), 21-22; Mustafa Uyar, "Vaşhay Hayvanlar Üzerinde Savaş Pratiği: Ortaçağ Moğol Ordularının Sürek Avları", *Timurlu Tarihine Adanmış Bir Ömür 75. Doğum Yılında Prof. Dr. İsmail Aka'ya Armağan* içinde, ed. M. Ş. Yüksel, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2017), 82.

45 Shao Hung ve Peng Da Ya ve Xiu Ting, *Cengiz İmparatorluğu Hakkında İlk Tarih Kayıtları: Meng Ta pei lu ve Hei Tai shi lu*, haz. M. Uyar, (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2012); Johannes, *Tatarlar Olarak Andığımız*, 2022; Johann de Plano Carpini, *Moğol Tarihi ve Seyahatnâme*, çev. E. Ayan, (Trabzon: Derya Kiatpevi, 2000); Ruysbroecli Willem, *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk 1253-1255*, çev. Z. Kılıç, (İstanbul: Kitap Yayınevi,

gözükmemektedir. Bu nedenle Moğolların Bamiyan kuşatmasında da yine hayvanları silah olarak kullandıkları ve bu nedenle ölümlerine neden oldukları düşünülebilir.

Sonuç

Yapmış olduğumuz araştırma göstermektedir ki, insanlar ilk çağlardan beri canlılarda bulunan ateş korkusunu bir silah olarak kullanmışlardır. Bunun oldukça sistemli bir örneği de Moğolların Pekin kuşatmasında görülmüştür. Bu olayı daha sistemli olarak addetmemizin nedeni kuşatma sırasında Moğollar tarafından ateşe verilen kuş ve kedilerin herhangi bir yönlendirmeye gerek duymadan doğrudan istenilen hedefe ulaşmasıdır. Burada hesaplanan birinci adım canlıda meydana gelen ateş korkusudur. İkinci adım ise, ateşin yarattığı korkudan kaçan hayvanın güvenlik ihtiyacını nerede gidermeye çalışacağına hesaba katılmasıdır.

Görüldüğü üzere *Erdenin Tovç* haricinde kuşatmadan bahseden diğer kaynaklar, Moğolların kuş ve kedileri bir silah olarak kullanılmalarına hiç değinmemişlerdir. 1662 yılında yazılmış bir Moğol kaynağı olan *Erdenin Tovç*'un vermiş olduğu tarihler her ne kadar şüpheli olsa da olaylar konusunda diğer kaynaklarla kısmen paralel bilgiler bulunmaktadır. Bu nedenle doğruluğu konusunda şüphelerimiz oldukça düşüktür. Ayrıca değindiğimiz üzere duygular üzerine yapılan çalışmalar Avrupa'da 19. yüzyılın sonlarına rastlamaktadır. 17. yüzyılda yazılmış bir Moğol kaynağında 13. yüzyıl olayları anlatılırken, Moğolların hayvan duygularından planlı bir şekilde faydalanarak savaşlarda çıkar sağladıkları bilgisinin yer alması bilimsel açıdan da mühim bir meseledir.

Moğolların Pekin kuşatmasında kuş ve kedileri ateşe vermeleri olayının gerçekleşme zamanını aydınlatmaya yönelik bazı girişimlerimiz bulunmasına rağmen tam olarak tarihlendirme yapılmasına dönemin ana kaynakları müsaade etmemektedir. Ama yaptığımız tetkikler neticesinde *Erdenin Tovç*'un vermiş olduğu 1190 tarihinin gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır. İncelediğimiz eserlerden görüldüğü üzere Jin İmparatorluğu tarafından Çinggis Kagan'a eş olması için gönderilen prensesin gelişinden önce bu olayın meydana geldiği söylenebilir. Ama yine de edindiğimiz malumatlar ekseninde bir tarihlendirme yapacak olursak bu hadisenin Jin İmparatoru Weishao'nun iktidarı dönemine denk gelen 1211-1213 yılları arasındaki kuşatma sırasında gerçekleştiği bilgisi çoğu kaynaktan edindiğimiz imparatorun kendi kızını gelin olarak gönderdiği malumatı doğrultusunda savunulabilir.

2010); Li Chih-Ch'ang, *Ch'ang Ch'un Cengiz Han'ın Ölümsüzlük Arayışı Taoist Simyacı Bir Keşişin Türkistan Seyahatnamesi (1221-1224)*, çev. G. Hasgüçmen, (İstanbul: Kronik Kitap, 2022); Bülent Gül, "Hayvan Adları ile Kurulan Türk ve Moğol Kişi Adları", *Türkbilgi* 12 (2006).

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Teşekkür: Çalışmamı yaparken görüş ve kaynak önerileri ile ufku aydınlatan Dr. Öğr. Üyesi Ömer Erdoğan, Dr. Öğr. Üyesi Mutluhan Ersoy ve Arş. Gör. Dr. Gökür Çetinkaya'ya teşekkürü bir borç bilirim.

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 would like to express my gratitude to Dr. Ömer Erdoğan, Dr. Mutluhan Ersoy, and Dr. Gökür Çetinkaya for their invaluable contributions to my study, which included insightful opinions and resource suggestions.

Kaynakça/References

- Anderson, David J.; Adolphs, Ralph. "A Framework for Studying Emotions across Species", *Cell* 157/1 (2014): 187-200.
- Ansarı, A. S. Bazmee. "Cûzcânî, Minhâc-ı Sirâc". *DİA*, 8: 98-99. İstanbul: TDV, 1993.
- Atwood, Christopher P.. *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. New York: Facts on File, Inc, 2004.
- Aytan, Ozan Arslan. "Hareketli Avcı-Toplayıcı Grupların Yaşam Biçimiyle Yeleşik Çiftçi Toplulukların Yaşam Biçimi Arasındaki İnsan-Mekân İlişkisinin Mukayesesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/2 (2021): 979-1012.
- Barthold, V. V.. *Moğol İstilasları Devrinde Türkistan*. çev. S. S. Moralı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.
- Bliss-Moreau, Eliza. "Constructing Nonhuman Animal Emotion". *Current Opinion in Psychology* 17 (2017): 184-188.
- Broadbridge, Anne F.. *Women of the Making of the Mongol Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Chavannes, E.. *On İki Hayvanlı Türk Takvimi*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2020.
- Chimeddorj, Ganjidmaa. "17. Yüzyıl Moğol Müverrihi Sagan Seçen'in, "Had-un Ündüsün-ü Erdeni-yın Tobçı" (Hanların Menşei Hakkında Hazinelerinin Tarihi)". Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi, 2017.
- Cuveynî, Alâeddîn Atâ-Melik. *Târîh-i Cihân Guşâ*. Neşr. M. Kazvînî. Tahran: İntişarat-ı Hermes, 2016.
- Cüveynî, Alaaddin Ata Melik. *Tarih-i Cihan Guşa*. Çev. M. Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- D'Ohsson, A. C. M.. *Moğol Tarihi*. Haz. E. Kalan. İstanbul: I.Q Kültür Sanat Yayınları, 2014.
- Darwin, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: Jhon Murray, 1959.
- Darwin, Charles. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. London: Jhon Murray, 1974.
- Darwin, Charles. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Chicago: University of Chicago Press, 1872.
- Delibalta, Yavuz. *Moğolların Harp Taktikleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2024.
- DePaulo, Bella M.. "Nonverbal Behavior and Self-Presentation". *Psychological Bulletin* 111/2 (1992): 203-243.
- Doygun, Meryem. *Moğollarda Ceza ve İşkence (Büyük Moğol İmparatorluğu ve İlhanlılar)*. Ankara: Nobel Yayınları, 2022.
- Durmuş, İlhami. "Türk Kültür Çevresinde At". *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1

(2021): 1-12.

Eberhard, Wolfram. *Çin Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.

el-Cüzcânî, Minhâc-ı Sirâc. *Tabakat-ı Nâsirî Moğol İstilasına Dair Kayıtlar*. Çev. M. Uyar. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.

el-Cüzcânî, Minhâc-ı Sirâc. *Tabakat-ı Nâsirî*. Neşr. A. H. Habibi. II cilt. Tahran: İntişarat-ı Esatir, 2010.

Erdogan, Ömer. “Duygular ve İletişim”, *Çatışma, Duygular ve İletişim*. içinde 6-106. İstanbul: Motto Yayınları, 2020.

Firdevsi. *Şehname*. Çev. N. Lugal ve Kenan Akyüz. 1 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1994.

Grousset, Rene. *Çin Tarihi*. Çev. İ. Aslan. İstanbul: Post Yayınevi, 2023.

Gül, Bülent. “Hayvan Adları ile Kurulan Türk ve Moğol Kişi Adları”. *Türkbilgi* 12 (2006): 185-191.

Gülyüz, Bahriye Güray. “İslam Öncesi Türk Kültüründe Ateş ve Ateşe Hükmedenler (Maddi Kültür İzleri Işığında)”. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2019): 201-223.

Harden, Alastair. *Animals in the Classical World Ethical Perspectives From Greek and Roman Texts*. Houndmills: The Plgrave Macmillan, 2013.

Hemedâni, Reşiduddîn Fazlullah. *Câmiu 'l Tevârih*. Neşr. M. Ruşen ve M. Musevi. I-II cilt. Tahran: İntişarat-ı Elburz, 1995.

İbnü'l Esir. *El-Kâmil Fi 'l Târih*. Çev. A. Ağırakça ve A. Özaydın. XII cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.

Johann de Plano Carpini. *Moğol Tarihi ve Seyahatnâme*. Çev. E. Ayan. Trabzon: Derya Kiatpevi, 2000.

Johannes, Planno Carpinili. *Tatarlar Olarak Andığımız Moğolların Tarihi*. Çev. A. T. Özcan. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022.

Karauğuz, Güngör. *Hitit At Eğitimi Kil Kitabı*. Ankara: Çizgi Kitabevi, 2018.

Kaya, Çetin. “Cengiz Han'ın Kadınları”. *Cengiz Han'ı Aramak*. içinde 77-92. Ed. O. Söylemez ve A. Daşman ve Ö. F. Ateş. İstanbul: Bengü Yayınları, 2022.

Kaya, Çetin. “Moğol İstilasının Şafağında Güneşe Hasret Kalan Şehir: Bamiyan'ın Ortaçağ Siyasi Tarihi”. *Tarihin Peşinde* 30 (2023): 76-87.

Köklünar, Ozan. *Moğollarda Psikolojik Harp ve İşkence Teknikleri*. İstanbul: Kbalcı Yayıncılık, 2023.

Leake, J.; Leidl, D. M.; Lay, B. P. P.; Fam, J. P.; Giles, M. C.; Qureshi, O. A.; Westbrook, R. F.; Holmes, N. M.; “What is Learned Determines How Pavlovian Conditioned Fear is Consolidated in the Brain”. *The Journal of Neuroscience: The Official Journal of the Society for Neuroscience* 44/2 (2022): 1-34.

LeDoux, Joseph E.. “Evolution of Human Emotion: A View Through Fear”. *Progress Brain Research* 195 (2012): 431-442.

LeDoux, Joseph. “Fear and the Brain: Where Have We Been and Where Are We Going?”. *Biological Psychiatry* 44/12 (1998): 1229-1238.

Li Chih-Ch'ang. *Ch'ang Ch'un Cengiz Han'ın Ölümsüzlük Arayışı Taoist Simyacı Bir Keşişin Türkistan Seyahatnamesi (1221-1224)*. Çev. G. Hasgüçmen. İstanbul: Kronik Kitap, 2022.

Marks, Isaac M.. *Fears and Phobias*. New York: Academic Press, 1969.

Martin, H. Desmond. *The Rise of Chingis Khan and His Conquest of North China*. New York: Octagon Books, 1977.

Maslow, A. H.. “A Theory of Human Motivation”. *Psychological Review* 50/4 (1943): 370-396.

- May, Timothy. *Moğol Savaş Sanatı*. Çev. M. Uyar. İstanbul: Kronik Kitap, 2023.
- Moğolların Gizli Tarihi*. Çev. M. L. Kaya. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Moğolların Gizli Tarihi*. Çev. A. Temir. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Mowrer, Orval Hobart. "A Stimulus-Response Analysis of Anxiety and Its Role as a Reinforcing Agent". *Psychology Review* 46 (1939): 553-565.
- Muhammed b. Ahmed en-Nesevî. *Sîret-i Celâleddîn-i Mingburnî*. Neşr. M. Minovi. Tahran: İntişarat-ı İlim u Ferheng, 2015.
- Muhammed Şebânkâreî. *Mecmau' l Ensâb*. Neşr. M. H. Mühedis. Tahran: İntişarat-i Emir Kebir, 1998.
- Nesse, Randolph M. "Evolutionary Explanations of Emotions". *Human Nature* 1/3 (1990): 261-289.
- Oatley, Keith; Johnson-Laird, P. N.. "Towards a Cognitive Theory of Emotions". *Cognition & Emotion* 1/1 (1987): 29-50.
- Öz, Esmâ. *Kültepe Metinleri Işığında Eski Anadolu'da Tarım ve Hayvancılık*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Özcan, Altay Tayfun. "Chronica Maiora'da Moğol İmajı". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 27/2 (2012): 427-458.
- Papez, J. W.. "A Proposed Mechanism of Emission", *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences* 7/1 (1995): 103-112.
- Rachman, S.. "Neo-Conditioning and the Classical Theory of Fear Acquisition". *Clinical Psychology Review* 11 (1991): 155-173.
- Ruska, J.. "Fil". *İA*, IV: 634-635. İstanbul: MEB, 1978.
- Ruysbroecle Willem. *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk 1253-1255*. Çev. Z. Kılıç. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.
- Sagan Setsen. *Erdeniin Tovç*. Haz. M. Bayarsihan. Ulaanbaatar: Tüühen Survalç Biçgiin Tsvral, 2006.
- Sagang Sechen. *The Precious Summary a History of the Mongols from Chinggis Khan to the Qing Dynasty*. Çev. J. Elverskog. New York: Columbia University Press, 2023.
- Scherer, Klaus R.. "The Nature and Study of Appraisal: A Review of the Issues". *Appraisal Proces in Emotion*. içinde 369-392. New York: Oxford University Press, 2001.
- Schirmer, Annett. *Emotion*. Los Angeles: Sage Publications, 2015.
- Scullard, H. H.. *The Elephant in the Greek and Roman World*. Cambridge: Thames and Hudson, 1974.
- Seyfî Herevî. *Târihnâme-i Herât*. Neşr. G. R. Tebatabayi. Tahran: İntişarat-i Esatir, 2005.
- Shao Hung ve Peng Da Ya ve Xiu Ting. *Cengiz İmparatorluğu Hakkında İlk Tarih Kayıtları: Meng Ta pei lu ve Hei Tai shi lu*, Haz. M. Uyar, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Subaşı, Ömer. *Moğollarda Kadın, Evlilik ve Dış Siyaset*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Sümer, Faruk. *Türklerde Atçılık ve Binicilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1983.
- Şen, Mesut. "Türk Kültüründe Atın Özellikleri ve Eğitimi". *Türk Askerî Kültürü*. içinde 611-626. İstanbul: Kronik Yayıncılık, 2023.
- Şenel. Alaeddin. *Kemirgenlerden Sömürgenlere İnsanlık Tarihi*. Ankara: İmge Kitabevi, 2006.
- Şeşen, Ramazan. "Câmiu't-Tevârîh". *DİA*. 7: 132-134. İstanbul: TDV, 1993.
- Taberî. *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*. Çev. Z. K. Ugan ve A. Temir. 2 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1991.
- Tanrıverdi, Eyyüp. "Eski Arap Kültüründe Ateş Yakma Gelenekleri". *Doğu Araştırmaları* 8 (2011): 49-62.

The Secret History of the Mongols. Çev. I. de Rachewiltz. Leiden: Brill, 2004.

Tokarev, S. A.. “Kültür Tarihinde Ateş Sembolü”. Çev. M. Duranlı, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 6/1 (2006): 259-264.

Toroman, Ali. “Türk Mitolojisinde Ateş Kültü ve Amasya’daki İzleri”. *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* Amasya Özel Sayısı (2022): 11-26.

Turan, Osman. *Oniki Hayvanlı Türk Takvimi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.

Turner, Jonathan H.. “The Evolution of Emotions in Humans: A Darwinian-Durkheimian Analysis”, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 26/1 (1996): 1-33.

Uyar, Mustafa. “Vahşi Hayvanlar Üzerinde Savaş Pratiği: Ortaçağ Moğol Ordularının Sürek Avları”. *Timurlu Tarihine Adanmış Bir Ömür 75. Doğum Yılında Prof. Dr. İsmail Aka'ya Armağan* içinde 77-83. Ed. M. Ş. Yüksel. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2017.

Ünal, Ahmet. *Eski Anadolu ve Ön Asya'da At ve Kikkuli'nin Kaleminden Dünyanın En Eski At Eğitim Metinleri*. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2020.

Walsh, Elena; Griffiths, Paul E. “Emotion, Evolution of”, *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* 7 (2001): 467-471.

Witte, Kim. “Fear as Motivator, Fear as Inhibitor: Using the Extended Parallel Process Model to Explain Fear Appeal Successes and Failures”. *Handbook of Communication and Emotion*. içinde 423-450. New York: Academic Press, 1996.

Yazıcı, Tahsin. “Fil”. *DİA*. XIII: 67-68. İstanbul: TDV, 1996.

Yıldırım, Kürşat. *Çin Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021.

النقد ما بعد الحدائ: التفكيكية أنموذجاً

Postmodern Eleştiri: Bir Model Olarak Yapısöküm

Postmodern Criticism: Deconstruction as a Model

İbrahim ALŞİBLİ¹ 



المخلص

حضرت التفكيكية بوصفها أحد أهم اتجاهات نقد ما بعد الحدائ الذي ركّز على القارئ بعد أن كانت الاتجاهات النقدية السابقة تركز على النص كالبنيوية والأسلوبية، فقد ارتبطت التفكيكية بقراءة النصوص وكيفية إنتاجها للمعاني وما تحمله من دلالات متناقضة، الأمر الذي يتسق ومقولات التفكيكية التي أرادت الإغلاء من سلطة القارئ وجعله يفتك النص ليصل إلى قراء مختلفة في كل مرة، كما ظهرت التفكيكية نتيجة للصراع الطويل بين الثابت والمتحول، أو الشك واليقين. أسهمت مرحلة ما بعد الحدائ في تغيير وجهة النقد من التركيز على النص الذي أنتج البنيوية والأسلوبية والسميائية، إلى التركيز على القارئ الذي أنتج التفكيكية، التي أعادت الاعتبار للقارئ، زعت المركزيات التي نهضت عليها المناهج الفكرية السابقة بنهض التفكيك على أسس فلسفية ترفض الثنائيات التقليدية والفلسفة العدمية، ومن أهم أفكار التفكيك أن كل نص يحمل تأويلات مختلفة، ويقبل تأويلات متناقضة يلغي بعضها بعضاً، وبالتالي ينبغي هدم النص حتى يتهاوى نسيجه التعبيري، كما أن النص لا يتحدث عن خارجه (مرجعه)، ولا يتحدث عن نفسه، وإنما تجربتنا القرآنية هي التي تحدثنا عنه، فضلاً عن أن النص يمكن أن يُقرأ بتجاوز معناه التواضعي؛ لأن تأويل النص يتصل أساساً بمؤهلات القارئ، وليس المراد الوصول إلى حقيقة ما يقوله النص، وإنما الهدف هو تحقيق المنفعة للقارئ. وقف البحث على مفهوم التفكيك، والأصول المؤثرة في تكوينه، وأهم المفاهيم التي يشتغل عليها، فضلاً عن موقف الاتجاهات الفكرية الأخرى من مقولاته الفكرية وإجراءاته المعرفية، ومن أهم النتائج التي تم الوصول إليها أن التفكيكية تقوم على نقد التمرکز، ونقد سلطة الحضور، والثورة على العقل.

الكلمات المفتاحية: النقد، الحدائ، ما بعد الحدائ، التأويل، التفكيكية

¹Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı, Gaziantep, Türkiye

ORCID: İ.A. 0000-0002-3869-5122

Sorumlu yazar/Corresponding author:
İbrahim Alşibli (Dr. Öğretim Üyesi),
Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi,
İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Arapça
Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı,
Gaziantep, Türkiye
E-posta: ibrahimshibli82@gmail.com

Başvuru/Submitted: 19.04.2024
Revizyon Talebi/Revision Requested:
20.08.2024
Son Revizyon/Last Revision Received:
24.08.2024
Kabul/Accepted: 04.09.2024

Atıf/Citation: Alşibli, İbrahim. "Postmodern Criticism: Deconstruction as a Model." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 153-169.
<https://doi.org/10.26650/jos.1470675>

Öz

Yapısöküm, postmodernist hareketlerden biri olup kökleri Yunan ve ortaçağ felsefesi gibi antik felsefeye kadar uzanmakta olup Nietzsche'nin fikirlerinden büyük ölçüde etkilmiştir. Edebi eleştiri alanında ise Jacques Derrida'nın fikirleri bu akımın dünyaya yayılmasına katkıda bulunmuştur. Bu çalışmada postmodernizmin özellikleri, yapısöküm kavramı ve biçimsel eleştiri, Batı merkeziliğinin eleştirisi, yorumlayıcı felsefe ve Heidegger'in fikirleri gibi yapısökümün kökenleri incelenmektedir. Çalışmada, geleneksel düalizmleri ve nihilist felsefeyi reddetmek ve metni onu yapısöküme uğratarak her yeni okumada yeniden inşa etmek şeklinde okumak gibi yapısöküm biçimleri incelenmekte; iz, fark, ses, kanıt, yazı, dikkat dağıtma, metin gibi yapısökümcü kavramlar irdelenmektedir. Çalışma betimsel bir yaklaşım izlemiştir. Çalışmanın hedefi, özellikle başlangıcından bu yana ona eşlik eden metodolojik sorunlar ışığında, yapısökümcü okumanın dayandığı en önemli kavramlara ışık tutarak, yapısökümcü eleştirinin en önemli temellerinin izini sürmektir. En önemli teorisyenleri bunun eleştirel bir yaklaşım olmadığını, birbirini takip eden



okumalarla metni yok etmeyi amaçlayan bilişsel bir prosedür olduğunu vurguladılar. Bunun en açık sonuçlarından biri, yapısökümcülerin, içerdiği belirsizlikler ve sonsuz anlamlar dışında hiçbir edebi metin olmadığına inanmalarıdır. Yapısöküm, çağdaş düşüncede yapısökümden ziyade yorum bilgisine artan ilginin yanı sıra, yapısökümün eski şüphecilik biçimlerinin yeniden formüle edilmesi olduğunu söylemek gibi birçok eleştiriye maruz kalmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eleştiri, modernite, postmodernizm, yorum, yapı sökülüm

ABSTRACT

Deconstruction, a postmodernist movement, has roots in ancient Greek and medieval philosophy and has been greatly influenced by Nietzsche's ideas. Jacques Derrida's ideas have contributed to the spread of this movement in literary criticism. This article examines postmodernism, deconstruction, and its roots, including formal criticism, criticism of Western centrism, interpretive philosophy, and Heidegger's ideas. Deconstructionist concepts include trace, difference, voice, evidence, writing, distraction, and text. The article follows a descriptive approach, focusing on the key concepts of deconstructive reading and its methodological problems. Deconstructionists believe that there is no literary text except for its ambiguities and infinite meanings. However, deconstruction has faced criticisms, including the increasing interest in hermeneutics and those who argue that it is a reformulation of older forms of skepticism. The article aims to shed light on the foundations of deconstructive criticism and its methodological problems; deconstructionist concepts such as trace, difference, voice, evidence, writing, distraction, and text are examined. The article follows a descriptive approach. One of the most obvious consequences of this is that deconstructionists believe that there is no literary text except for the ambiguities and infinite meanings it contains.

Keywords: Criticism, modernity, postmodernism, interpretation, deconstruction

EXTENDED ABSTRACT

Knowledge is only valid to the extent that it is accepted or employed by a culture or in the context of a language, which is what social constructivism believed in, especially among the poles of the structuralist trend such as Michel Foucault, Richard Roete, Terry Eagleton, Stanley Fish, Eve Sedgwick, and Paul Lauter. Structuralism is similar to Kantian philosophy, which is based on reason and reason. Based on this, structuralism relies in its critical judgments on the internal relationships inherent in texts, which explains their departure from linguistics to interpret literary experiences. Structuralism, "like Kant's philosophy, searches for the comprehensive, timeless foundation on which the manifestations of experience are based, and confirms the existence of a basic system on which all external manifestations of history are based. This system precedes human systems, such that these systems are based on it temporally and spatially; that is, this system is a priori in a sense similar to what we find with Kant. One of the most important problems with structural criticism is that it was not founded on a cognitive theory subject to philosophical scrutiny; rather, it was based on opinions and speculations that were tied to individual statements and were not based on a theory." Solid knowledge, and structuralism represented a transitional stage between criticism of modernity and criticism of postmodernity, and was followed by deconstruction, in which Yale University critics played a major role in its emergence and presence in global criticism as a critical trend whose pioneers sought to make it go beyond modern criticism; as deconstruction was present as one of the most important trends of postmodern criticism that focused on the reader after previous critical trends

focused on the text such as structuralism and stylistics, as deconstruction was linked to reading texts and how they produce meanings and the contradictory connotations they carry, which is consistent with the deconstructionist statements that wanted to elevate the reader's authority and make him deconstruct the text to reach a different reading each time, and deconstruction appeared as a result of the long struggle between the constant and the variable, or doubt and certainty; "The continuous movement of philosophical thought between the axes of certainty and doubt, between the desperate attempt by realists to find a fixed structural center, assuming its prior existence, on which the pillars of existence are based, which philosophers call essence, existence, being, consciousness, truth, God, and man, and between doubt about the existence of this fixed center in the first place, this continuous oscillation is what creates the conflicting duality of the tangible and the intangible, of truth and illusion, of the outside and the inside, of the subject and the self, a duality that represents the basic entrance and the only explanation for the disparity between critical and linguistic schools, regarding the function of literature, the nature of meaning, and the function of language; that is, the endless contradictions in the empiricism of Locke and Hobbes, which ultimately lead to doubt in Hume and Nietzsche, are repeated to the same extent, oscillation, and with the same dynamism in Anglo-American criticism and theories of language.

Deconstruction, as one of the most important movements of postmodern criticism, has shifted the focus towards the reader after previous critical approaches such as structuralism and stylistics focused on the text. The deconstruction movement is closely related to the reading of texts, how they produce meanings, and the contradictory connotations they carry. This is in line with the proposals of the deconstruction movement that aim to raise the authority of the reader, and allow him to deconstruct the text to reach a different reading each time. The deconstruction movement arose as a result of the long-standing conflict between the constant and the variable, or doubt and certainty. Postmodernism contributed to changing the direction of criticism from focusing on the text, which led to the emergence of structuralism, stylistics, and semantics, to focusing on the reader, which led to the emergence of the deconstruction movement. The deconstruction movement restored the importance of the reader and destabilized the centers on which previous intellectual methods were built. The deconstruction movement is based on philosophical foundations that reject traditional dualities and nihilistic philosophy. One of the most important ideas in deconstruction is that every text carries different interpretations and accepts contradictory interpretations that cancel each other out. Therefore, the text must be deconstructed until its expressive fabric collapses. The text does not speak about its external reference or about itself, but rather our reading experience is what tells us about the text. The text can also be read beyond its traditional meaning, because its interpretation is primarily linked to the reader's qualifications. The goal is not to reach the truth of what the text says, but rather to provide enjoyment to the reader. One of the most important problems of structural criticism is that it was not based on a cognitive theory that is subject to philosophical scrutiny. Rather,

it relied on opinions and speculations derived from individual statements and did not rely on a solid cognitive theory. Structuralism represented a transitional stage between modernist and postmodernist criticism, followed by deconstruction, in which Yale University critics played a major role in its emergence and presence in global criticism as a critical trend that sought to go beyond modernist criticism. Deconstruction emerged as one of the most important trends of postmodern criticism that focused on the reader after previous critical trends that focused on the text, such as structuralism and stylistics. Deconstruction was linked to reading texts and how they produce meanings and carry contradictory connotations. This coherence is consistent with the principles of deconstruction, which aim to raise the reader's authority and make him deconstruct the text to reach a different interpretation each time. The goal of critical reading has become the production of multiple concepts of the text that do not subject it to a final or complete form. Critical reading has become a productive reading; if the static image of the literary text that accompanies the concept of structure is replaced by an open, dynamic image expressed by concepts such as movement and practice, postmodern criticism has also undermined the claim that the text was created from nothing; the text has become a fabric of previous texts, reproducing and transforming them according to different semantic systems subject to the conditions of writing and the intention of communication.

Deconstruction is based on philosophical foundations that reject traditional dualities and nihilistic philosophy. One of the most important ideas of deconstruction is that every text carries different interpretations and accepts contradictory interpretations that cancel each other out. Therefore, the text must be demolished until its expressive fabric collapses. Moreover, the text does not speak about its external reference, nor does it speak about itself; rather, our reading practices speak about it. Moreover, the text can be read beyond its modest meaning, because the interpretation of the text is primarily linked to the reader's qualifications, and the goal is not to reach the truth of what the text says, but to achieve pleasure for the reader. The endless contradictions in empiricism in Locke and Hume, which ultimately lead to doubt in Hume and Nietzsche, are repeated with the same intensity, fluctuations, and dynamism in Anglo-American criticism and language theories. The postmodern era has contributed to changing the focus of criticism from the text, which produced structuralism, stylistics, and semiotics, to the reader who produced deconstruction, which restored the reader's importance and undermined the centralities on which previous intellectual frameworks were based. The focus shifted to the concept of deconstruction, its formative principles, and the most important concepts it works on, as well as the position of other intellectual trends on its intellectual expressions and cognitive procedures.

Deconstruction has emerged as one of the most important trends of postmodern criticism that focused on the reader after previous critical trends that focused on the text, such as structuralism and stylistics. Deconstruction has been linked to reading texts and how they

produce meanings and carry contradictory connotations. This coherence is in line with the principles of deconstruction that aim to raise the reader's authority and make him deconstruct the text to reach a different interpretation each time. Deconstruction emerged as a result of the long struggle between the constant and the variable, or between doubt and certainty.

Deconstruction denied the difference between speech and writing; Since both are based within words in a specific grammatical system, writing carries meanings and expresses ideas to a degree that allows breaking the centrality of speech at the expense of writing.

مقدمة

المعرفة ليست صحيحة إلا بمقدار قبولها أو توظيفها من قبل ثقافة ما أو في سياق لغة ما، وهو ما أمنت به البنائية الاجتماعية، ولا سيما عند أقطاب الاتجاه البنوي أمثال ميشيل فوكو وريتشارد رويتي وتيري إيغلتون وسنانلي فيش، وإيف سيدجوك، وبول لاوتر، وتماتل البنوية الفلسفة الكانطية التي تنهض على العقل والسبب، وانطلاقاً من ذلك تحتكم البنوية في أحكامها النقدية إلى العلاقات الداخلية الكامنة في النصوص، الأمر الذي يفسر انطلاقهم من اللسانيات لتفسير التجارب الأدبية. فالبنوية، مثل فلسفة كانط تبحث عن الأساس- الشامل اللازماني الذي تركز عليه مظاهر التجربة، وتؤكد وجود نسق أساسي تركز عليه كل المظاهر الخارجية للتاريخ، وهذا النسق سابق على الأنظمة البشرية، بحيث تستند إليه تلك الأنظمة زمانياً ومكانياً؛ أي أن هذا النسق قبلي بمعنى مشابه لما نجده عند كانط¹، ومن أهم إشكالات النقد البنوي أنه لم يتأسس على نظرية معرفية تخضع للتدقيق الفلسفي؛ إذ قامت على آراء وتكهّنات ارتهنت إلى مقولات فردية ولم تستند إلى نظرية معرفية متينة، وقد مثلت البنوية مرحلة انتقالية بين نقد الحدائى ونقد ما بعد الحدائى، وأعبتها التفكيكية التي كان لنقاد جامعة بيل دور كبير في نشوئها وحضورها في النقد العالمي بوصفها اتجاهاً نقدياً سعى رواده إلى جعله يتجاوز النقد الحدائى؛ إذ حضرت التفكيكية بوصفها أحد أهم اتجاهات نقد ما بعد الحدائى الذي ركّز على القارئ بعد أن كانت الاتجاهات النقدية السابقة تركز على النص كالبنوية والأسلوبية، فقد ارتبطت التفكيكية بقراءة النصوص وكيفية إنتاجها للمعاني وما تحمله من دلالات متناقضة، الأمر الذي يتسق ومقولات التفكيكية التي أرادت الإغلاء من سلطة القارئ وجعله يفكك النص ليصل إلى قراءة مختلفة في كل مرة، وقد ظهرت التفكيكية نتيجة للصراع الطويل بين الثابت والمتحول، أو الشك واليقين؛ إذ "إنّ تحرك الفكر الفلسفي المستمر بين محوري اليقين والشك بين المحاولة المستميتة من جانب الواقعيين لإيجاد مركز بنائي ثابت، مع افتراض وجوده المسبق، تركز عليه دعائم الوجود، وهو ما يسميه الفلاسفة بالجوهر والوجود والكيونة والوعي والحقيقة، والله، والإنسان، وبين الشك في وجود هذا المركز الثابت في المقام الأول، هذا التذبذب المستمر هو الذي يخلق الثنائية المتعارضة للمحسوس وغير المحسوس، للحقيقة والوهم، للخارج والداخل، للموضوع والذات، وهي ثنائية تمثّل المدخل الأساسي والتفسير الوحيد للفتاوت بين المدارس النقدية واللغوية، حول وظيفة الأدب وطبيعة المعنى ووظيفة اللغة؛ أي إنّ التناقضات اللانهائية في تجريبية لوك وهوبز، والتي تؤدي في نهاية الأمر إلى الشك عند هيوم ونيشيه تنكّر بنفس القدر والتذبذب وبنفس الديناميكية في النقد الأنجلو-أمريكي ونظريات اللغة"².

مشكلة البحث: يحاول البحث تتبّع أهم مرتكزات النقد التفكيكي عبر إبراز أهم المفهومات التي تقوم عليها القراءة التفكيكية، ولا سيما في ظل الانسداد المنهجي الذي رافقها منذ نشوئها؛ إذ أكد أهم منظريها أنها ليست منهجاً نقدياً، وإنما إجراء معرفي يهتم بتقويض النص عبر القراءات المتعاقبة.

أهمية البحث: يسלט البحث الضوء على أهم الأسس التي تقوم عليها التفكيكية، فضلاً عن أهم المؤثرات المعرفية والإيديولوجية التي أسهمت في تكوينها بوصفها عملية معرفية تنهض على تقويض النصوص وإعادة تشكيلها، كما يقف البحث على أبرز الانتقادات الموجهة إلى التفكيكية والأفكار التي تتبناها؛ إذ إن منتقدي التفكيكية يؤكدون مراراً العجز الإجرائي للقراءة التفكيكية، والقصور المنهجي فيها.

منهج البحث: يفيد البحث من المنهج الوصفي متبّعاً سمات الحدائى، وأصول التفكيك، واستراتيجية التفكيك القائمة على تشييت دلالات النص وعدم استقراره ولا سيما أن التفكيك يقوم على مرتكزات ينهض عليها عند القراءة التفكيكية، من ذلك: الأثر الذي يقوم على التناقضات أو الاحتلافات التي تؤدي إلى وضوح الدلالة، والمغايرة التي تعد نتاج الميتافيزيقا (الدال/ المدلول)/ والصوت الذي يعني الماهية التي تعكس الوعي بوصفها الأكثر اتحاداً مع المدلول، والدليل الذي يظهر الإشكال المعرفي عند عملية الفصل بين الدال والمدلول، والكتابة التي تمثل الغياب مقارنة بالحضور الذي يمثله الصوت.

1. أهم سمات نقد ما بعد الحدائى:

1 عبد الله إبراهيم، وآخرون، معرفة الآخر، مدخل إلى مناهج النقد الحديثة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996) 60

2 عبد العزيز حمودة، المرايا المحببة من البنوية إلى التفكيك (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 1998) 83.

يبدو مفهوم «ما بعد الحداثة» مُربكاً وإشكالياً مثل مفهوم التفكيك؛ إذ تتداخل المفهومات وتتعدّد المعاني بتعدّد القراءات أو الاتجاهات الفكرية، فقد شاع مصطلح الحداثة «منذ الخمسينيات الميلادية، ولم يهتد أحد بعد إلى تحديد مصدره؛ فهناك من يعيد المفردة إلى المؤرخ البريطاني أرنولد عام 1954م، وهناك من يربطها بالشاعر والناقد الأمريكي تشارلز أولسون في الخمسينيات الميلادية، وهناك من يحيلها إلى ناقد الثقافة ليزلي فيدلر، ويحدد زمانها بعام 1965، على أن البحث عن أصول المفردة أفضى إلى اكتشاف استخدامها قبل هذه التواريخ بكثير، كما في استخدام جون واتكتر تشابمان لمصطلح (الرسم ما بعد الحداثي) في عقد 1870م، وظهور مصطلح ما بعد الحداثة عند رودولف بانفرتز في عام 1917»³.

أضحت غاية القراءة النقدية إنتاج مفاهيم متعددة للنص لا تُخضعه لشكلٍ نهائي أو مكتمل، فقد أصبحت القراءة النقدية قراءة إنتاجية؛ إذ «إن التفكيك يهاجم الفكر الميتافيزيقي الغربي من خلال إظهار كيف يمنح امتيازات لبعض الأفكار والمفاهيم. إن أنواع المفاهيم الميتافيزيكية التي تحللها التفكيكية تتميز بافتراض وجود مصادر نهائية للمعنى... من خلال إعادة صياغة نظرية سوسير حول التناقضات الثنائية، يُظهر دريدا أنه في كل ثنائية يتم قمع عنصر واحد وتفرّد آخر، وقد حاول دريدا أن يُظهر كيف يعتمد المصطلح المميز في معناه على العنصر المكبوت. اللغة تعسفية في نهاية المطاف، كونها نظاماً تفاضلياً غير مستقر تماماً يتم فيها تعليق المعنى بشكل أكبر في عملية القراءة، ولأن اللغة تخضع لعمليات زمنية، فإن شيئاً ما مؤجل دائماً - المعنى دائماً «في طور التنفيذ» وليس ثابتاً، فكل نص يخضع لنوع من الغياب المعمم»⁴، كما أن نقد ما بعد الحداثة قوّض مقولة أن النص خُلِق من عدم؛ إذ أصبح النص نسيجاً من نصوص سابقة، يقوم بإعادة إنتاجها وتحويلها وفق أنساق دلالية مغايرة تخضع لشروط الكتابة وقصدية الإبلاغ، وقد عرض مارك أنجيليو أهم التحولات التي أسهم في إنتاجها التناص:⁵

-إعادة النظر في مفهوم النص كقابلية إنتاجية، ومفهوم المؤلف والنص.

- وجود مادة أبنستيمية تتصل بالنص المنظور إليه بوصفه كياناً مستقلاً بذاته حاملاً لمعنى لازم له يتطلب تجاوز الشكلانية والبنوية.

- الانتقال بالدليل اللغوي إلى دليل سيميائي أو إيديولوجي لبناء دليل تصوري يكون لمنزلة (نحو) لهذا الدليل.

- رفض كل انغلاق للنص نظراً لأن كل نص هو مجموعة نصوص سابقة عليه.

2. مفهوم التفكيكية:

تشير الدلالة المعجمية للتفكيك إلى الفصل، وانفصال الشيء عن الشيء ومفارقته له، وكل مشتبهين فصلتهما فقد فككتهما، وجاء بمعنى التخليص والتحرير؛ إذ تقول فككتُ الشيء خَلصته، وكذلك التفكيك، وفكُّ الرقبة تخليصها من إسار الرق وعتقها، وكل شيء أطلقته فقد فككته، وبمعنى الفتح والكشف عن المخفي، تقول: فككت يده فكاً وفكاً يده: فتحها عما فيها، وبمعنى الخلخلة والانفراج⁶، وفي المعجم الوسيط فكُّ الشيء فكاً فصل أجزاءه⁷.

يشير التفكيك بما هو مفهوم نقدي إلى كونه استراتيجية لتفكيك النص وتشريح بنيته وخلخلة معانيه، وتقويضها لإنتاج معنى لا نهائياً، وهو ما أشار إليه جاك دريدا؛ إذ أكد أنّ مصطلح (Deconstruction) يستند إلى مفهوم التدمير لدى هايدغر، ولكنّ دريدا أجرى تعديلات على مفهوم التدمير بما يتفق ورغبته في تأسيس قراءة نقدية تتجاوز البنوية وتهدم أسسها، فالتفكيك منذ بدايته قائم على هدم البنوية، وقد تمّت ترجمة مفهوم (Deconstruction) بمفاهيم متنوعة في النقد العربي الحديث مثل التشرحية أو التحليل أو التفكيك أو التقويض، الذي يعني «فك الارتباط، أو حتى تفكيك الارتباطات المفترضة بين اللغة وكل ما يقع خارجها، أي إنكار قدرة اللغة على أن تحيلنا إلى أي شيء أو إلى أي ظاهرة إحالة موثوق

3 سعد البازعي - ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000) 138.

4 Keith Green and Jill LeBihan, *Critical Theory and Practice A Coursebook* (London: Routledge, 2001) 215.

5 Mevlüde ZENGİN, "An Introduction To Intertextuality As A Literary Theory: Definitions, Axioms And The Originators" *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Pamukkale Üniversitesi 25/1, 2016, 300-309.

6 انظر: ابن منظور، *لسان العرب*، اعتنى به وصححه. أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1999) 308-309/10.

7 انظر: (المعجم الوسيط، 2003، 698).

بها»⁸، وقد استخدم جاك دريدا في دراساته التنظيرية الأولى مصطلح تخريب، ومن ثم استخدم التفكيك، الذي يبتغي منه تأكيد التناقض بين المقدمات والنتائج في مختلف الخطابات الفلسفية والأدبية التي وقف عليها، كما يشير مصطلح التفكيك إلى عملية تفكيك الخطابات المختلفة والنظم الفكرية، وإعادة النظر فيها وفقاً لعناصرها وصولاً إلى البؤر الأساسية المتضمنة فيها¹⁰. كما أن التفكيكية ثورة على العقل واللوغوس؛ إذ طمحت إلى تجاوز الميتافيزيقا واللوغوس عبر تحييط التمركز حول العقل، والشك في الثوابت الفلسفية السابقة، وبالتالي يغدو التفكيك عنصراً فاعلاً ومؤثراً من عناصر تشريح النصوص لإعادة تركيبها وفق رؤية جديدة لا تعبر اهتماماً للمركزيات السابقة التي قام عليها التفكير النقدي.

والتفكيكية بوصفها منهجاً نقدياً من أهم اتجاهات نقد ما بعد الحداثة، وهي «مقاربة فلسفية للنصوص أكثر مما هي أدبية، إنها نظرية بعد البنيوية ولا تدل (بعد) هنا على أن التفكيك يحل محل البنيوية باعتباره نظرية أحدث زمنياً، ولكنها تدل بالأحرى على أنه يعتمد على البنيوية كنظام تحليلي سابق، وهو أيضاً نظرية تهدف إلى إنتاج تفسيرات لنصوص خاصة أقل مما تهدف إلى فحص الطريقة التي يقرأ بها القراء هذه النصوص»¹¹، ويرى التفكيكيون أن النصوص غامضة ولا نهائية الدلالة، ولا يمكن الإحالة على مرجع خارجي في ظل الارتهاق إلى الفضاء المغلق الذي ينطلق من النص ويعود إليه، وهو ما يتماشى ومفاهيم النقد البرغماتي، الذي يرى أن النصوص يمكن أن تعني أي شيء، وأن القراء هم الذين يمنحونها المعنى.

3. أصول التفكيكية:

أسهمت اللسانيات في علمنة النقد الأدبي؛ إذ لم يعد بإمكان الناقد أن يطلق أحكاماً قيمة حول الأعمال الأدبية، وأضحى ملزماً باتباع قواعد تؤسس منهجية تُخضع النص للتجربة والملاحظة، فلا يوجد سوى اللغة، التي تمّ تجربتها من كل العوامل الذاتية أو الخارجية التي كانت معياراً جمالياً فيما مضى، في حين أسهم نقد الحداثة في تكريس موت المؤلف بوصفه وسيلة لمقاربة النصوص الأدبية مقارنة علمية¹²، فضلاً عن منجزات اللسانيات والسيمولوجيا التي تقوم على العلاقة بين الدال والمدلول، وقد سعى جاك دريدا إلى تجاوز التأويل محدود الأفق لمفهوم العلامة الذي استبدله بالغرما تولوجيا التي تمثل أساس البحث في اللغة، الأمر الذي يعيد للكتابة دورها الذي همّسته الميتافيزيقا.

وتعود جذور التفكيك إلى ممارسات الفكر الإغري في المقاربات الرياضية والمنطقية التي تُظهر مشكلات الفكر الذي قد يبدو متماسكاً، كما أسهمت الفلسفة الظاهرانية (الفينولوجيا) في ظهور التفكيكية؛ إذ كانت تولي اهتماماً كبيراً للوغي الذي يُمثل تقاعلاً حقيقياً مع العالم الخارجي، ويصبح الوغي فعلاً عندما تكون الذات قاصدة، ويكون الشيء مقصوداً، ويكونان متضمنان بالتبادل، وعندما تكون الذات حقيقيّة ويكون الشيء حقيقياً أي صادراً من الخارج¹³، فالعالم نص مفتوح على التأويل المشغول بالبحث في الوجود وماهيتته، كما أنه يُعنى بالحدث الشخصي الذي يربط القارئ بالنص، وهذه المفاهيم الظاهرانية حول الذات وفعاليتها أسهمت بشكل كبير في ظهور النقد التفكيكي.

وكان النقد الشكلي الذي برز منذ أوائل القرن العشرين واتّجه إلى التعقيد والعلمنة أحد أهم مصادر التفكيك، وقد تأثرت مناهج متعدّدة بالنقد الشكلي مثل مدرسة الشكلانيين الروس، ومدرسة النقد الجديد، ومدرسة النقد اللساني، والبنيوية، والتفكيكية، ونظرية النص وسواها، ومما لا شك فيه أنّ المناهج ما بعد الحداثيّة تأسست على معمار معرفي اكتسب هويته من الفلسفات الماركسية والوجودية والظاهرانية مثل النقد البنيوي، الذي يقوم على تأكيد «أسبقية العلامة على الكينونة وأولوية الكل على الأجزاء، فالعنصر لا معنى له ولا قوام إلا بعقدة من العلاقات المكونة له»¹⁴، كما انطلقت التفكيكية من مرتكزات ثلاثة: الثورة على العقل، نقد سلطة الحضور، الثورة على البنيوية، وذلك بتقويض كل ما عدّ مفاهيم منطقية أو

8 محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة (الدار البيضاء: دار توفال، 2003) 131.

9 انظر: حسينية مصطفى، المعجم الفلسفي (عنان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2012) 144.

10 انظر: صالح هويدي، المناهج النقدية الحديثة (دمشق: دار نينوى للنشر والتوزيع، 2015) 132.

11 David Buchbinder, *Contemporary literary theory and the reading of poetry* (London: Macmillan, 1991) 76- 77.

12 انظر: رولان بارت، لذة النص، ترجمة: منذر عياشي (حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1992) 32- 34.

13 Britannica (29 Haziran 2024)

14 روجيه غارودي، البنيوية، ترجمة: جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1985) 13.

أخلاقية كانت تمثل جوهر الفكر الإنساني¹⁵، وكان نقد مركزية الحضور التي دامت منذ أفلاطون حتى هيغل أهم ما اتسمت به الفلسفة الغربية؛ إذ إنَّ الوعي لا يعترف إلا بما يحضر فيه فيتخذ شكل الدلالة والمعنى والهوية لينطبق مع مقولاته، غير أنَّ أفكار هايدغر حول الغياب مثلت الأسس الذي قامت عليه التفكيكية، وقام نقد التمرکز الغربي على أوليات معرفية مثل الأولوية الأبيستولوجية التي عدت العقل والإدراك الحسي مركزاً للحضور، والأولية التاريخية التي نهضت على النظم الميتافيزيقية اللانهائية للزمن الذي يسير من الماضي إلى المستقبل، والأولية الوجودية التي تُعدُّ من أهم ملامح تاريخ الميتافيزيقا وتمتد إلى النموذج الذي حدده للحقيقة بوصفها حواراً صامتاً مع النفس¹⁶، فضلاً عن أثر الشك الذي قامت عليه أفكار نيتشه حول الحقيقة، وأفكار هايدغر القائمة على الشك في كل الخطابات الفلسفية من خلال فلسفته التأويلية التي تفتح المجال أمام لا نهائية المعنى في تفسير الخطابات المختلفة.

4. استراتيجية التفكير

تهدف التفكيكية إلى قراءة النص قراءة تعددية تعاقبية تفيد من عملية الربط بين الأنساق والدلائل المتعددة للنصوص الأدبية وفق استراتيجية متنوعة الإحالات والتوازيات التي تراعي احتمالات الربط بين العناصر المكونة للنص، وهي عملية تتطلب «تركيبات وإحالات تمنع أن يكون أي عنصر بسيط، في أي لحظة وبأي شكل من الأشكال حاضراً لذاته وفي ذاته... فإن أي عنصر لا يمكنه أن يشغل كدليل دون الإحالة على عنصر آخر لا يكون هو نفسه حاضراً حضوراً بسيطاً. هذا التسلسل يجعل من كل عنصر (وحدة صوتية كان أو خطية) متكوناً انطلاقاً مما يوجد فيه من العناصر الأخرى من السلسلة أو النسق. إن هذا التسلسل أو النسج هو النص الذي لا يُنتج نفسه إلا من تحوُّل نص آخر»¹⁷.

تكمن استراتيجية التفكير في تشتيت دلالات النص وانتشارها وعدم استقرارها وتغيُّرها بما يفتح تأويلات النص على سياقات جديدة ترتبط بطبيعة العوامل المؤثرة في السياق، ولا وجود لسياق جاهز يشغل كمرکز، وتجعل التفكيكية السياق وسيطاً لبناء موضوع التأويل، الذي يتصل بسيرورة فهم مركبة توفر إمكانات متنوعة لقراءة النصوص الأدبية، وبهذا المعنى لا يغدو السياق وعاءً لمعنى حقيقي أو تام، بل يشكّل استراتيجية لفهم معاني النص اللانهائية¹⁸.

ينهض التفكير على أسس فلسفية ترفض الثنائيات التقليدية والفلسفة العدمية، ومن أهم أفكار التفكير أن كل نص يحمل تأويلات مختلفة، ويقبل تأويلات متناقضة يلغي بعضها بعضاً، وبالتالي ينبغي هدم النص حتى يتهاوى نسيجه التعبيري، كما أن النص لا يتحدث عن خارجه (مرجعه)، ولا يتحدث عن نفسه، وإنما تجربتنا القرآنية هي التي تحدثنا عنه، فضلاً عن أن النص يمكن أن يُقرأ بتجاوز معناه التواضعي؛ لأن تأويل النص يتصل أساساً بمؤهلات القارئ، وليس المراد الوصول إلى حقيقة ما يقوله النص، وإنما الهدف هو تحقيق المتعة للقارئ؛ لتغدو القراءة حينها نوعاً من اللعب الحر، الذي لا يتقيد بالتأويلات أو القراءات التي يقوم بها النقاد حوله¹⁹.

كما يقوم التفكير على قراءة النص من منظور تقويضي؛ ذلك أن القراءة التقويضية «قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص (مهما كان) دراسة تقليدية أولاً لإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معاني تتناقض مع ما يصرح به، تهدف القراءة التقويضية من هذه القراءة إلى إيجاد شرح بين ما يصرخ به النص وما يخفيه (بين ما يقوله النص صراحة وبين ما يقوله من دون تصريح)»²⁰.

5. مصطلحات التفكيكية

أشار جاك دريدا في غير مناسبة إلى أن التفكير هو منهج اللامنهج، وهذا اللامنهج ينطوي على إشكال معرفي يتصل

15 Vernon W. Cisney, *Derrida's Voice and Phenomenon* (London: Edinburgh University Press, 2014)

16 انظر: مروان على حسين "التفكيكية عند جاك دريدا"، مجلة الكلية الإسلامية، 41/2 (2016) 466.

17 Jacques Derride, *Positions*

18 انظر: محمد بوعزة، *استراتيجية التأويل من النص إلى التفكيكية* (الرباط: منشورات الاختلاف، 2011) 48.

19 انظر: محمد مفتاح، *مجهول البيان* (الدار البيضاء: توبقال للنشر، 1990) 101-102.

20 البازعي، *دليل الناقد الأدبي* 108.

بالمفاهيم الإجرائية التي ينهض عليها التفكيك؛ إذ إن عدم الوضوح الاصطلاحي لمفهوم التفكيك أدى إلى ارتباك على مستوى المصطلح الذي نتجت عنه مفاهيم متنوعة يقوم عليها التفكيك بوصفها مفاهيم أساسية في مقاربة النصوص الأدبية، وفيما يأتي أهم مفاهيم التفكيكية:

1.5. الأثر: يشير الأثر إلى التناقضات أو الاختلافات التي تؤدي إلى وضوح الدلالة، ويعني زوال الشيء وبقائه محفوظاً في بقية العناصر أو العلامات الدالة عليه، وبذلك يغدو الأثر قناة للارتباط بالنصوص والعلامات السابقة، وللتيه في العلامات اللاحقة، في نشاط مستمر للغرس والبثرة والتوليف، ويسهم الأثر كذلك في سد النقص الذي تتركه الكتابة؛ إذ إن ممارسة الكتابة تبعث طاقة تعبيرية حيّة في المعنى المُمهّش؛ لتؤكده بقوة حيث يواجهنا المعنى كلما وردت كلمة متضمنة عليه²¹. وهو «مفهوم يُدخّل إلى علم الأدب أهمية كبيرة كقاعدة للفهم النقدي تظاهي قواعد الصوتيم والعلامة واعتباطية الإشارة. بل إنه مفهوم يعطي هذه القواعد قيمة مبدئية بأن يجعلها ذات جدوى»²². ويرى دريدا أنّ الأثر يمثّل «قيمة جمالية تجري كل النصوص وراءها ويتصيدا كل قراء الأدب، ويرى دريدا الأثر على أنه التشكيل الناتج عن (الكتابة) وهو يحدث عندما تصدر الإشارة الجملة، وتبرز القيمة الشعرية للنص، ويقوم النص بتصدّر الظاهرة اللغوية فتتحول الكتابة لتصبح هي القيمة الأولى هنا. وهكذا تتجاوز الكتابة حالتها القديمة من حيث كونها حدثاً ثانوياً يأتي بعد المعنى (النطق) وليس له من وظيفة إلا أن يدلّ على النطق ويحيل إليه. ولذلك فإن الكتابة بتجاوزها لهذه الحالة إنما تلغي النطق وتحل محله، وبذلك تسبق حتى اللغة، ومن ثم تصبح اللغة نفسها تولدًا ينتج عن النص. وبذا تدخل الكتابة في محاوره مع اللغة فتظهر سابقة على اللغة ومتجاوزة لها ومن ثم فهي تستوعب اللغة، فتأتي كخلفية لها بدلاً من كونها إصاحاً ثانوياً متأخراً. والكتابة إذاً ليست وعاء لشحن وحدات معدّة سلفاً، وإنما هي صيغة لإنتاج هذه الوحدات وإبتكارها. وبذا يكون لدينا نوعان من الكتابة، كما يقترح دريدا، الأولى: كتابة تعتمد على التمرکز المنطقي وهي التي تُسمّى الكتابة كأداة صوتية/أبجدية خطية وهدفها توصيل الكلمة المنطوقة. وثانيتهما هي الكتابة المعتمدة على (النحوية) أو كتابة ما بعد بنويّة، وهي ما يؤسس العملية الأولية التي تنتج اللغة»²³.

إن مفهوم الأثر مرتبط بالكتابة وهو ينفي التصور الصوتي للدلالات والألفاظ، وحضر بوصفه بديلاً عن العلامة عند دي سوسير، وهو مفهوم ينطوي على دلالة النقش أو العلامة المحفورة أو الأثر الذي يبقى للكتابة²⁴، على أن الأثر يغدو هدفاً للكتابة، وهو ملتصق بالنصوص ومحيط بها، وهو هدف القراء، وبذلك يغدو عنصراً جوهرياً في النص ينتج من تفاعل العلامات اللغوية مع بعضها، ومما ينبثق عنها من دلالات متعاقبة، ولا سيما أن الأثر عنصر خفي في النص يجعل تنامي العلامات أمراً ممكناً، كما أنه يسهم في ظهور التناقضات التي تنطوي عليها المعاني الضمنية للعلامات اللغوية.

2.5. المغايرة: يعد مفهوم المغايرة من أهم مرتكزات التفكيكية، ويذهب جاك دريدا إلى أنه من نتاج الميتافيزيقا (دال/مدلول)، كما تعني المغايرة الإحالة على التمدخل الصامت للعلامة المكتوبة، كما تحيل على الحركة (النشطة أو الساكنة) التي تقوم بفعل الاختلاف وإحالتها تتم عن طريق المهلة، والتفويض، والإرجاء، والدوران، والتأخير، وعملية الاختزان، ويمكن التعبير عن المغايرة من خلال:²⁵

- التضاد مع الأزواج المفاهيمية أو المفاهيم المزدوجة (الثنائيات الضدية) التي يتمحور حولها الفكر الميتافيزيقي الغربي، والتي تحيل على طبقات مفهومية تتوزع إلى: أعلى/أسفل، واقعي/خيالي، الحلم/الواقع، الخير/الشر، الباطن/الظاهر، الكلام/الكتابة، المثال/المادة، الشرق/الغرب، المذكر/المؤنث، الدال/المدلول... وقد اقترح جاك دريدا سلسلة من الكلمات مزدوجة المعاني تحمل في طياتها قدرة على الخلطة والتفكيك عملت الفلسفة الغربية على الحط من أحد معانيها بصورة دائمة، وإذا ما عدت هذه الأزواج مشتركاً فإن المغايرة تتمثل بعنصر المماثل (الذي ينبغي تمييزه عن المطابق) الذي يفسر

21 جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: ترجمة كاظم جهاد (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2000) 26.

22 يوسف وغيلسي، إشكالية المصطلح في الخطاب العربي الجديد (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009) 366.

23 كريستوفر لوريس، التفكيكية النظرية والممارسة، ترجمة: صبري محمد حسن (الرياض: دار المريخ، 1989) 56.

24 انظر: جابر عصفور، "دليل الناقد العربي المعاصر" مجلة العربي، الكويت: العدد 447 (شباط 1966)، 76.

25 انظر: دريدا، مواقع، 18-19-20.

حصول المتعارضات الداخلة تكوين المعنى الأدبي²⁶.

- اتخذت اللسانيات وكل العلوم البنائية من المغايرة نموذجاً ضرورياً لكل دلالة ولكل بنية.

- استمدت التفكيكية مفهوم المغايرة من مفاهيم فلسفية متنوعة مثل مفهوم المغايرة بين الكائن والكيونة عند هايدغر، الذي ميّز بين المماثل والمطابق، فالمماثل ليس هو المطابق، ففي المطابق نهار كل اختلاف، في حين تتبدّى الاختلافات في المماثل.

- لا تأتي المغايرة لتُعَيّن الاختلاف الوجودي اللاهوتي، وإنما لتُعَيّن امتداد هذا الاختلاف.

- إن تداخل الدلالات في علامة لغوية واحدة يشير إلى تعدد المعاني وحينها يصبح هذا التعدد مظهراً من مظاهر الاختلاف التي تعني الإزاحة، ولا سيما عندما تصبح اللغة أو الشفرة ذات ميزة تاريخية تكون عبارة عن بنية من الاختلافات.

- بالتصدي للمفاهيم المؤسسة للميتافيزيقا الغربية ولفهوم الأصل وبمحاكمة ديالكتيكية يظهر أن «الأصلي» لا يكون أصلياً إلا بالاستناد إلى النسخة التالية له، والتي تأتي لتنسخه وتكرره، وبالتالي لا يكون الأول أولاً إلا بالاستناد بشكل مؤسس، أي أن يقيم في جوهر الأول نفسه بما هو أول استناداً إلى الثاني، وبهذا يتعدّد الأول عن مقام الأصلية بمجرد أن يتشكل بوصفه أصلاً، والاختلاف في حقيقته إحالة على الآخر والإرجاء.

3.5. الصوت: الصوت هو «أصغر وحدة للغة التي يتشكل منها النص؛ لذا فإن الدراسة الصوتية تعد محوراً مركزياً

للدخول إلى عالم النص»²⁷، ويعني الصوت من منظور التفكيكيين النطق بعلامة أو الإنصات إليها، وهو «الماهية الدالة التي تظهر للوعي باعتبارها الأكثر اتحاداً مع فكر المدلول. من هذا المنظور يكون الصوت هو الوعي ذاته»²⁸، كما أن حقيقة الصوت تظهر من خلال اتحاد الدال مع مدلوله، فعندما يتكلم المتكلم يدرك ما يقول ويفكر به؛ ليحضر الصوت نفسه بوصفه أفضل تعبير عن حرية الإنسان عندما يدرك أن ما يقوله يعبر عنه و عما يريد أن يوصله للسامع، والحرية ترتبط هنا بدلالة الأصوات؛ لذا فإن الصراخ يقع خارج اللغة؛ إذ لا ينطوي على شفرات أو اهتزازات يستطيع السامع أن يفك رموزها، كما أن العلاقة بين الصوت والدلالة توادية بمعنى أنه بمجرد انتهاء الصوت تولد الدلالة، التي تتطلب حضور الوعي لتفسيرها²⁹

4.5. الدليل: تذهب التفكيكية إلى أن الدليل لا يمكن أن يتجاوز الميتافيزيقا على الرغم من جذوره الرواقية، على أن السيمولوجيا قد أدت دوراً نقدياً مهماً فيه من خلال:

- أثبتت السيمولوجيا أن المدلول غير قابل للانفصال عن الدال وبأنهما معاً يشكلان وجهي إنتاج وحيد، وغالباً ما تم

الاعتقاد على مقارنة هذه الوحدة ذات الوجهين مع وحدة الجوهر الإنساني (جسد، روح).

- أسهمت السيمولوجيا في تحويل مفهوم الدليل المستقى من التراث الميتافيزيقي عبر التأكيد على الطابع الاختلافي

للاشتغال السيمولوجي؛ إذ يستحيل انتماء الصوت نفسه إلى اللسان، على أن الدال اللساني في جوهره ذي طبيعة غير صوتية، وقد طالب دي سوسير بضرورة نزع الطابع الجوهرى للمدلول عن جوهر التعبير، وبالتالي جعل اللسانيات جزءاً من السيمولوجيا العامة.

- إن الاحتفاظ بالتمييز بين ما هو جوهرى بين الدال والمدلول والمعادلة بين المفهوم والمدلول يفتح الباب أمام التفكير

في مفهوم المدلول في حضوره البسط إلى الفكر وفي استقلاله عن اللسان، أي في ارتباطه مع نظام من الدوال، وقد خضعت

النظرة السيمولوجية إلى المفهوم التقليدي للدال والمدلول، وهو ما أطلق عليه جاك دريدا (المدلول المتعالي)، الذي لن

يحيل إطلاقاً في جوهره على أي دال؛ إذ إنه سيتجاوز سلسلة الأدلة ولن يتم له الاشتغال كدال، ولا سيما أن كل مدلول هو

في موقع الدال؛ لذا فإن التمييز الدال والمدلول (أي الدليل) يصبح إشكالياً، الأمر الذي يتطلب من كل سيمولوجي أن يبحث

عن (مدلول متعال)، وعن مفهوم مستقل للسان، وهو أمر لن يتم فرضه من الخارج (الفلسفة)، وإنما من خلال ما يربط

اللسان والثقافة ونظام التفكير بنسق الميتافيزيقا، فالأدلة الكاملة الاعتبائية تحقق أفضل من أي وسيلة أخرى المثال الأعلى

للعلمية السيمولوجية.

26 انظر: دريدا، *الكتابة والاختلاف*، 26-31.

27 محمد الأحمد، «جمالية البنية اللغوية في قصة موسى عليه السلام في القرآن الكريم»، *مجلة دراسات الأدب واللغة*، 29 (2024) 287.

28 دريدا، *مواقع*، 25.

29 انظر: دريدا، *علم الكتابة*، 374.

- يحمل مفهوم الدليل (الدال/المدلول) في ذاته سيادة المادة الصوتية، فالصوت هو الماهية الدالة التي تظهر للوعي بوصفها الأكثر اتحاداً مع فكر المدلول، وبذا يكون الصوت هو الوعي، فعندما نتكلم نكون واعين بكوننا حاضرين فيما نفكر فيه، وفي الوقت نفسه نحفظ على مقربة من تفكيرنا ومن المفهوم بدال لا صلة له بالعالم ونستطيع سماعه بمجرد أن نلفظ به، دال يبدو ملتصقاً بعفويتنا الخاصة.

5.5. الكتابة: مَجَّدت الميتافيزيقا الكلام لقدرته على تمثيل الواقع والتفاعل معه، في حين همَّشت دور الكتابة التي تمتلك دوراً ثانوياً؛ ذلك أن الكلام يستدعي حضور القصد والوعي، ولا يعترف بالوعي إلا بما هو حاضر أمامه (الكلام)، أما الكتابة فتمثل الغياب، وللكتابة من منظور تزفيتان تودوروف معنيان «في حسب المعنى الضعيف لكلمة كتابة تعني النظام المنقوش للغة المدونة، أما في معناها العام فهي كل نظام مكاني ودلالي»³⁰، وعلى الرغم من أن التفكيكية تقف ضد التمرکز الذي قامت عليه الفلسفة الغربية في جعل الكلام مركزاً، فإنها لم تسع إلى جعل الكتابة مركزية مضادة؛ ذلك أن التفكيكية أرادت إعادة الكتابة إلى وضعها الطبيعي لتؤدي دورها في التعبير عن الوعي بما لا يقل أهمية عن الكلام المنطوق، الأمر الذي يسهم في إزالة التضاد غير المنطقي بين الكلام والكتابة، ولا سيما أن الميتافيزيقا قللت من شأن الكتابة؛ لأنها قامت على التمحور الكلمة والتفكير، الأمر الذي أدَّى إلى جعل الكلام والكتابة نظامين مختلفين، وهو ما خلفه جاك دريدا عندما نفى الاختلاف بين الكلام والكتابة؛ إذ إنهما يتأسسان داخل الألفاظ في نظام نحوي محدد، وبالتالي تحمل الكتابة المعاني وتعبّر عن الأفكار بدرجة تسمح بتحطيم مركزية الصوت (الكلام) على حساب الكتابة، وهو ما قامت عليه التفكيكية³¹، لتتجاوز أشكال الكتابة التعبيرية التقليدية إلى الكتابة التصويرية (النحت، الرسم) أو الصوتية (الموسيقا)، فالكتابة تُطَلَّق على الأشياء المكتوبة وغير المكتوبة لأنها نظام علاماتي يعبر عن الأفكار كما يعبر الكلام عنها، ففي الوقت الذي نكتب فيه قد يكون المتلقي غائباً عن مجال إدراك المرسل، وبالتالي يغدو الحضور مؤجلاً حتى يبداً المتلقي بالقراءة، وقد أولت التفكيكية أهمية قصوى للكتابة لأن فكرة العلم نفسها قد ولدت وتأسست في مرحلة معينة من تاريخ الكتابة، ولأن الكتابة ليست مجرد أداة مساعدة في خدمة موضوع العلم، بل إنها تقع في أصل الموضوعية العلمية³².

6.5. التشتيت: إن تقييض المركزية الذي تبنته التفكيكية أدى إلى تعدُّ الدلالات داخل النصوص، فلا مركزية للمعنى في ظل تعدُّ القراءات وتنظي الدلالة، التي تشير إلى تكاثر المعنى وانتشاره بطريقة يصعب معها حصره والتحكم به، وتكاثر المعنى ينبع من اللعب الحر، الأمر الذي يتيح تُلْفُف المعاني من خلال العلامات الدوال التي يتكون منها النص، وليس من كلمة مفتاحية أو بيت القصيد كما يقال.

7.5. النص: تجاوز الفهم التفكيكي المفهوم التقليدي للنص بوصفه كياناً لغوياً ثابتاً أو جملة من المقاطع اللغوية تؤدي معنى محدداً، فقد أشار التفكيكيون إلى أن النص لا يمكن أن يصبح نصاً من دون المخاتلة التي يمارسها على القارئ؛ ليبقى عصبياً على الإدراك، ويخفي نسيجه، وبذلك يغدو مفتوحاً على دلالات لا نهائية كلما قام أحد ما بقراءته، فهو مفهوم استعاري متواصل وشبكة متنوعة من الدلالات، ولا يوجد شيء خارج النص؛ إذ لا وجود لما هو خارج النص إلا داخله، وهذا يشير إلى أنه بعيد تشكيل نفسه في سياقات مختلفة؛ إذ لا «يعود النص كياناً متكاملأ أو مفهوماً يحده كتاب، أو هوامش بل شبكة مختلفة، نسيج من الإشارات التي تشير بصورة لا نهائية إلى أشياء أخرى غير نفسها إلى آثار واختلافات وهكذا يجتاح النص كل الحدود المعينة له حتى الآن، إنه لا يمحو تلك الحدود بل يجعلها أكثر تعقيداً»³³.

6. نقد التفكيكية:

إن تقييض المركزية الذي نهضت عليه التفكيكية وسَّع المسافة بين النص ومرجعية تشكيله، أو بمعنى آخر ألغى العوامل المؤثرة في تكوين النص الأدبي كالعامل الذاتي أو الاجتماعي أو الثقافي؛ ليدور القارئ/ الناقد في مجال مُعلَّق من الآثار التي تتركها القراءات المتعاقبة، ولا سيما أن التفكيكيين استعاضوا عن مفهوم الدال الذي يحيل على معنى قَبْلِي أو

30 إبراهيم، معرفة الآخر، 132.

31 انظر: البلاز عي، دليل الناقد الأدبي، 109.

32 انظر: جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث ومنى طلبة (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008) 97.

33 حمودة، المرايا المحنبة، 320.

قصدي عند المتكلم بمفهوم الأثر الذي ينتج من التفاعل بين القارئ وإمكانات النص التعبيرية؛ لتنتقل المرجعية بذلك إلى المقرؤية بوصفها فعلاً يمارسه القارئ بدافع تفكيك النص من دون الاعتقاد بوجود مركزية ما في بنائه اللغوي، على أن قُتل المؤلف الذي نادى به التفكيكيون أدى إلى موت النص كذلك؛ إذ يظل جثة هامة طالما أن قارئاً لا يعيد تشكيله بعد تفكيكه، وقد تجاوزت التفكيكية النقد التقليدي الذي أولى النص أهمية قصوى بوصفه مجالاً تدور حوله القراءات النقدية. إن للهاث التفكيكي نحو التنظير النقدي حرم منظرية فرصة تضييق المسافة بين القارئ والنص ما جعلها تنكر الإحالة وترفض الذات الفردية لتسهم في تعميق مشكلة اللانسانية البنائية، وقد تعرضت التفكيكية لانتقادات كثيرة، يمكننا أن نجعلها فيمت يأتي:

- التفكيكية عبارة عن إعادة صياغة الأشكال القديمة من الشكوك، ومن هنا تأتي خطورة الفرضية التي تثير إشكالية في مفاهيم العقل والحقيقة نفسها، الأمر الذي أدى إلى تراجع جاذبية التفكيكية مع ازدياد الاهتمام التأويلي وما بعد الحدائي في الفكر المعاصر.

- على الرغم من الانتشار الواسع في شرق العالم وغربه لأفكار التفكيكية بوصفها وسيلة من وسائل فهم الخطاب وتقويض بنياته لاستنباط معانيه الغائرة، فإن مفهوم التفكيك يظل مبهماً؛ إذ يمكن ببساطة إحالته على الديالكتيك، وبالتالي يفقد الكلام على التفكيك خصوصيته، ولا سيما أنه أصبح غير محدد تماماً؛ ذلك أن الذات تكون غير قادرة على السيطرة على أنظمة المعنى مهما حاولت السيطرة عليها.

- للتفكيك طابعه الملتبس؛ إذ إنه ليس تقليداً أحادياً، يعارض الوحدة المتصلة بالميتافيزيقا، ولا سيما وحدة المعنى التي تقضي إلى طريقة تفكيرنا والسيطرة عليها، وقد ذهب جاك دريدا إلى أن انتقاد المعنى لا يدمره، بل يفتح إمكانات جديدة، فالتفكيك هو إعادة البناء الذي لا يأتي من الفهم الأخلاقي بل من تجربة الذات³⁴، ولكن هذا لا ينفي أن التفكيك بهذا المعنى يغدو نوعاً من العدمية الخطيرة لتدمير أي معنى يحقق الإنسانية.

- يمكن التعامل مع الإطار التقويسي الذي تقوم عليه التفكيكية بوصفه أحد المصطلحات التي تستمد شرعيتها من النقد الراديكالي، في نزوع يخالف توجهات النقد الجديد، ولا سيما في الألفية الثالثة التي شهدت ميلاً واضحاً نحو الابتعاد عن النقد الهدام والاتجاه نحو إعادة بناء المعنى على أسس جديدة تتجاوز السياقات النقدية السائدة.
- اعتماد جاك دريدا على سلسلة من المقدمات المقيدة وغير المعلنة من البنيوية، فضلاً عن أن مفهوم التفكيك وأسلوبه معروضان بطبيعتهما إلى إساءة الفهم والإنكار.

- أن القراءة التفكيكية للنصوص لا تنتهي بوضع يقيني، أو حكم نقدي واضح.
- أن مفهوم التفكيك يتسم بقدر كبير من الغموض، الأمر الذي يؤدي إلى عدم وضوح الرؤية المنهجية حال مقارنة النصوص بغرض تفكيكها.

- أن التفكيك ليس آلية أو منهجاً في تحليل الخطاب، وإنما رؤية فلسفية تؤدي إلى تقويض ظاهرة الإنسان، وأي أساس للحقيقة³⁵.

- أن فكرة الاختلاف مركزية في التصور التفكيكي؛ إذ تهدم تراكيب الكتابة مع غيرها من المستويات، وبهذا المعنى تغدو التفكيكية نشاطاً قرانياً مرتبطاً بقوة النصوص واستجواباً، وبالتالي لن يكون بمقدور التفكيكية أن توجد كنظام مفاهيم قائم بذاته³⁶.

- من أشد الانتقادات الموجهة للتفكيكية أنها تفصل المرجعية عن الذاتية بقدر ما تشير الجملة إلى موضوع أو دلالة ما؛ ذلك أن الفصل بين النص بوصفه تجلياً لمقصديّة الذات والمرجعيات المؤثرة في تشكيل الوعي اللغوي يؤدي بالضرورة إلى تكوّن النص على العلامات اللغوية التي يتشكل فيها، وبالتالي تغدو لا نهائية المعنى أو الآثار المتعاقبة التي تنتجها القراءات المختلفة للنص غير منطقية؛ إذ إن النص مهما تدفقت معانيه المنتجة بواسطة القارئ/ الناقد يملك طاقة تعبيرية تظل محدودة مهما توسعت.

- لم تستطع التفكيكية تجاوز ثنائية الذات والموضوع التي قام عليها التفكير الإنساني؛ إذ إن التركيز على النص

34 انظر: حمودة، المرايا المحدث، ص 382.

35 انظر: مصطفى، المعجم الفلسفي، 144.

36 انظر: صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، 2002) 138.

بوصفه مجالاً للتعبير والمعاني الدلالية لا يعني انفكاكه عن المؤثرات الذاتية، التي تظل ملتصقة بوظيفة الإبلاغ التي ينهض عليها النص حتى بعد الإعلان عن موت المؤلف.

• طرحت التفكيكية نفسها بوصفها آلية لتقويض النص وتشريح دلالاته اللانهائية، ولم تقدم طرحاً منهجياً يُمكنها من امتلاك أدوات النقد الأدبي، وبقيت من دون حدود واضحة ترسم إطارها الفلسفي والمنهجي في آن واحد.

• لقد ظهر التفكيك نتيجة للصراع الطويل بين الثابت والمتغير، أو بين الشك واليقين. الحركة المستمرة للفكر الفلسفي بين محوري اليقين والشك، بين المحاولة اليائسة من جانب الواقعيين لإيجاد مركز بنيوي ثابت يفترض وجوده المسبق، الذي تعتمد عليه أسس الوجود، وما يسميه الفلاسفة الجوهر، الوجود، الأنطولوجيا. والوعي والحقيقة، والله، والإنسان، وبين الشك في وجود هذا المركز الثابت في المقام الأول. هذا التذبذب المستمر يخلق الأزواجية المتناقضة بين المحسوس وغير المحسوس، الحقيقة والوهم، الخارجي والداخلي، الذات والعالم. وتمثل هذه الأزواجية الفرضية الأساسية والتفسير الوحيد للاختلاف بين المدارس النقدية واللغوية فيما يتصل بوظيفة الأدب، وطبيعة المعنى، ووظيفة اللغة.

الخاتمة

حضرت التفكيكية بوصفها أحد أهم اتجاهات نقد ما بعد الحدائى الذي ركّز على القارئ بعد أن كانت الاتجاهات النقدية السابقة تركز على النص كالبنوية والأسلوبية، فقد ارتبطت التفكيكية بقراءة النصوص وكيفية إنتاجها للمعاني وما تحمله من دلالات متناقضة، الأمر الذي يتسق ومقولات التفكيكية التي أرادت الإعلاء من سلطة القارئ وجعله يفكك النص ليصل إلى قراءة مختلفة في كل مرة، كما ظهرت التفكيكية نتيجة للصراع الطويل بين الثابت والمتحول، أو الشك واليقين وقد توصلت البحث إلى نتائج يمكن إجمالها في الآتي:

القراءة التفكيكية متضادة تثبت معنى لتشديد معنى جديداً، وبالتالي فإن عملية تفكيك الخطاب تشمل كل نص شُيّد وفق قواعد دلالية محددة، فالفعل التقويضي الذي تمارسه التفكيكية يغدو لا نهائياً طالما أن عملية قراءة النص مستمرة، وعليه ينبغي أن يُفوّض النص حتى لا تتهاوى بينه التعبيرية، التي لا تتصل بالمرجع الخارجي ولا بالسياق الداخلي للنص، بل تتصل بتجربتنا القرائية؛ إذ إن قراءة النص قراءة تفكيكية لا تهدف إلى الوصول إلى حقيقة ما يقوله النص، فهي تتجاوز المعنى التواضعي والاصطلاحي وحينها يتصل التأويل بإمكانات القارئ بالدرجة الأولى وقدرته على تفكيك النص وتقويضه لإنتاج دلالات لا نهائية.

من منظور التفكيكية حمل مفهوم الدليل (الدال/المدلول) في ذاته سيادة المادة الصوتية، فالصوت هو الماهية الدالة التي تظهر للوعي بوصفها الأكثر اتحاداً مع فكر المدلول، وبذا يكون الصوت هو الوعي، فعندما نتكلم نكون واعين بكوننا حاضرين فيما نفكر فيه، وفي الوقت نفسه نحفظ على مقربة من تفكيرنا ومن المفهوم بدال لا صلة له بالعالم ونستطيع سماعه بمجرد أن نتلفظ به، دال يبدو ملتصقاً بعفويتنا الخالصة.

على الرغم من أن التفكيكية تقف ضد التمرکز الذي قامت عليه الفلسفة الغربية في جعل الكلام مركزاً، فإنها لم تسع إلى جعل الكتابة مركزية متضادة؛ ذلك أن التفكيكية أرادت إعادة الكتابة إلى وضعها الطبيعي لتؤدي دورها في التعبير عن الوعي بما لا يقل أهمية عن الكلام المنطوق، الأمر الذي يسهم في إزالة التضاد غير المنطقي بين الكلام والكتابة.

نفت التفكيكية الاختلاف بين الكلام والكتابة؛ إذ إنهما يتأسسان داخل الألفاظ في نظام نحوي محدد، وبالتالي تحمل الكتابة المعاني وتعبر عن الأفكار بدرجة تسمح بتحطيم مركزية الصوت (الكلام) على حساب الكتابة.

أولت التفكيكية أهمية قصوى للكتابة لأن فكرة العلم نفسها قد ولدت وتأسست في مرحلة معينة من تاريخ الكتابة، ولأن الكتابة ليست مجرد أداة مساعدة في خدمة موضوع العلم، بل إنها تقع في أصل الموضوعية العلمية.

أشار التفكيكيون إلى أن النص لا يمكن أن يصبح نصاً من دون المخاتلة التي يمارسها على القارئ؛ ليبقى عصياً على الإدراك، ويخفي نسيجه، وبذلك يغدو مفتوحاً على دلالات لا نهائية كلما قام أحد ما بقراءته، فهو مفهوم استعاري متواصل وشبكة متنوّعة من الدلالات، ولا يوجد شيء خارج النص؛ إذ لا وجود لما هو خارج النص إلا داخله، وهذا يشير إلى أنه يعيد تشكيل نفسه في سياقات مختلفة.

تقوم التفكيكية على أسس فلسفية ترفض الثنائيات التقليدية والفلسفة العدمية. ومن أهم أفكار التفكيك أن كل نص يحمل تفسيرات مختلفة ويقبل تفسيرات متناقضة يلغي بعضها بعضاً. ولذلك ينبغي هدم النص حتى ينهار نسجه التعبيري. ثم إن النص لا يتحدث عن مرجعيته الخارجية، ولا يتحدث عن نفسه؛ بل إن ممارساتنا في القراءة تتحدث عنها. بالإضافة إلى ذلك، يمكن قراءة النص بما يتجاوز معناه المتواضع، لأن تفسير النص يرتبط بشكل أساسي بمؤهلات القارئ، وليس الهدف الوصول إلى حقيقة ما يقوله النص، بل تحقيق المتعة للقارئ. القارئ.

وأخيراً، فقد تعرضت التفكيكية لانتقادات شديدة من النقاد؛ إذ ذهبوا إلى أن التفكيك ليس آلية أو منهجاً في تحليل الخطاب، وإنما رؤية فلسفية تؤدي إلى تقويض ظاهرة الإنسان، وأي أساس للحقيقة، كما طرحت التفكيكية نفسها بوصفها آلية لتقويض النص وتشريح دلالاته اللانهائية، ولم تقدم طرْحاً منهجياً يُمكنها من امتلاك أدوات النقد الأدبي، وبقيت من دون حدود واضحة ترسم إطارها الفلسفي والمنهجي في آن واحد.

المصادر والمراجع

- إبراهيم، عبد الله. معرفة الآخر، من دخل إلى مناهج النقد الحديثة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.
- الأحمد، محمد، جمالية البنية اللغوية في قصة موسى عليه السلام في القرآن الكريم، مجلة دراسات الأدب واللغة، 29 (2024) 284-295.
- بارت، رولان. لذة النص، ترجمة منذر عياشي، حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1992.
- البازعي، سعد - ميجان الرويلي. دليل الناقد الأدبي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.
- بوعزة، محمد. استراتيجية التأويل من النص إلى التفكيكية. الرباط: منشورات الاختلاف، 2011.
- حسين، مروان علي. "التفكيكية عند جاك دريدا". مجلة الكلية الإسلامية، 2/41 (2016) 453-473.
- حمد، عبد الله خضر. التفكيكية في الفكر العربي القديم، بيروت: دار القلم، د.ت.
- حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998.
- دريدا، جاك. الصوت والظاهرة، من دخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة. قتي إنقزو، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.
- دريدا، جاك. في علم الكتابة. ترجمة. أنور مغيث ومنى طلبة، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008.
- دريدا، جاك. الكتابة والاختلاف. ترجمة. كاظم جهاد، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2000.
- دريدا، جاك. مواقع. ترجمة. فريد الزاهي، الدار البيضاء: دار توبقال، 1992.
- عضفور، جابر. "دليل الناقد العربي المعاصر". مجلة العربي، الكويت: 447، مارس، 1966، 76-79.
- عثاني، محمد. المصطلحات الأدبية الحديثة، الدار البيضاء: دار توبقال، 2003.
- غارودي، روجيه. البنيوية، فلسفة موت الإنسان، ترجمة. جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، 1985.
- فضل، صلاح. مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته، القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، 2002.
- لوريس، كريستوفر. التفكيكية النظرية والممارسة. ترجمة. صبري محمد حسن، الرياض: دار المريخ، 1989.
- مصطفى، حسبية. المعجم الفلسفي، عثان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2012.
- المعجم الوسيط، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2003.
- مفتاح، محمد. مجهول البيان، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1990.
- ابن منظور أبو الفضل، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، اعتنى به وصححه. أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1999، 10/308-309.
- هويدي، صالح. المناهج النقدية الحديثة، أسئلة ومقاربات. دمشق: دار نينوى للنشر والتوزيع، 2015.
- وغلبيسي، يوسف. إشكالية المصطلح في الخطاب العربي الجديد، الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009.

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

- Asfour, Gaber, “Delilu’n-nâkidi’l-‘Arabiyyi’l-muasır” *Mecelletu-l’Arabi*, 447 (Mart/ 1966),76-79.
- Bart, Roland. *Lezzetu’n-nass. trc. Munzir ‘Ayâşî, Haleb: Merkezu’l-inmâi’l-Haderî*, 1992.
- Buşbunzer, David. *Nazariyetü’l-‘edebi’l-muasır ve kıraetu’ş-şi’r*. trc. Abdulkuddüs Abdülkerim, Kahire: el-Heyetu’l-‘amme li’l-Kitab, 1996.
- Britannica. “phenomenology”. Erişim29 Haziran 2024 <https://www.britannica.com/topic/phenomenology>
- Buchbinder, David. *Contemporary literary theory and the reading of poetry*(London: Macmillan, 1991)
- Christopher Lewis. *et-Tefkikiyye en-nazariyye ve’l-mümârese*. trc.Sabri Muhammed Hasan, Suudi Arabistan: Dâru’l-Murîh, 1989.
- Cisney, Vernon W. *Derrida’s Voice and Phenomenon*, London: Edinburgh University Press, 2014.
- Derrida, Jacques. *es-Savtu ve’z-zahire Medhelun ila meseleti’l-‘alameti fi Fenomenolojiy Husserl*. trc. Fethî İnkazzû, Fas: el-Merkezu’s-sekâfiyyi’l-‘Arabi, 2005.
- Derrida, Jacques. *fi ‘İlmi’l-kitâbe*. trc. Enver Muğîs – Minâ Talebe, Kahire: el-Merkezu’l-Kavmi li’t-terceme, 2008.
- Derrida, Jacques. *el-kitâbe ve’l-ihtilâf*. trc. Kâzım Cihâd, Fas: Dâru Topkal li’n-neşr, 2000.
- Derrida, Jacques. *Mevâkı’*. trc. Ferid ez-Zâhî, Fas: Dâru Topkal, 1992.
- el-Bâz’î, Sa’d – Mîcân er-Ruveylî, Abdullah. *Delilu’n-nâkidi’l-Edebî*. Fas: el-Merkezu’s-sekâfiyyi’l-‘Arabi, 2000.
- Enani, Muhammed. *el-Mustelahatu’l-‘edebiyyeti’l-hadîse*, Fas: Dâru Topkal, 2003.
- el-Mu‘cemu’l-Vasît, Kahire: Mektebetu’ş-Şurûki’d-Devliyye, 2003.
- Fadl, Salah. *Menâhici’n-nakdi’l-muasır ve mustelahatuhu*. Kahire: Dâr Merit li’n-neşr ve’l-ma’lumât, 2002.
- Garaudy, Roger. *el-Binyeviyye felsefetu mevti’l-İnsan*. trc Georges Tarabichi, Beyrut: Dâru’t-Tali’a, 1985.
- Green, Keith and Jill LeBihan, *Critical Theory and Practice A Coursebook* London: Routledge, 2001.
- Hamd, Abdullah Hıdır. *et-Tefkikiyye fi’l-fikri’l-‘Arabiyyi’l-kadîm*. Beyrut: Dâru’l-Kalem, ty.
- Hasîbe, Mustafa. *el-Mu‘cemu’l-Felsef*. Ürdün: Dâru Usame li’n-neşr ve’t-tevzi’, 2012.
- Hamûde, Abdullaziz. *el-Merâyâ’l-muhaddebe mine’l-binyeviyye ile’t-tefkîk*. Kuveyt: Silsiletu İlmi’l-Marife, el-Meclisu’l-Vatani li’s-Sekâfe ve’l-Funûn, 1988.
- Huwaidi, Saleh. *el-Menâhicu’n-nakdiyye’l-hadîse, eseiletun ve mukârebâtun*. Şam: Dâru Nînevî

li'n-neşr ve't-tevzi', 2015.

Hüseyin, Mervan Ali. "et-Tefkikiyye 'inde Jacques Derrida". Rıbat: *Mecelletu'l-Kulliyeti'l-İslamiyye*, 2/14, (2016),453-473.

İbrahim, Abdullah. *Ma'rifetü'l-Âher, Medhelun ila menâhici'n-nakdi'l-hadise*. ed- Kazablanka: el-Merkezu's-sekâfiyyi'l-'Arabi, 1996.

Jefferson, Ân- David Reubeni. *Nazariyyetu'l-edebiyeti'l-hadise*. trc. Semir Mesud, Şam: Menşurâtu Vezârutu's-Sekâfe, 1992.

Magliola, Robert. "et-Tenâvulu'z-Zâhirî li'l-edeb nazariyyetuhu ve menâhicuhu". trc. Abdulfettah ed-Dîdî, *Mecelletu Fusûl*, 1/3 (1981),183-192.

Miftâh, Muhammed. *Meçhûlu'l-Beyân*, Fas: Dâru Topkal li'n-neşr, 1990.

Todorov, Tzvetan vd. *fi Usûli'-hitabi'n-nakdiyyi'l-cedîd*. trc. Ahmed el-Medenî, Bağdad: Dâru'ş-Şuunis's-Sekâfiyyeti'l-'amme, 1987.

Waghlişi, Yusuf. *İşkâliyyetu'l-mustalah fi'l-hitâbi'l-'Arabiyyi'l-cedîd*. Cezayir: Menşurâtü'l-İhtilâf, 2009.

Zengin, Mevlüde. "An Introduction To Intertextuality As A Literary Theory: Definitions, Axioms And The Originators» *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Pamukkale Üniversitesi 25/1, 2016, 299 - 326.

Gelenbevi'nin (ö.1205/1791) "Risâle fi'l-Masdar" Adlı Eserinin Tahkikli Neşri ve Dil Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi

Critical Edition of Galanbawî's (d.1205/1791) Work Named "Risâlah fi al-Maşdar" and its Evaluation of Language Philosophy

İsa GÜCEYÜZ¹ 



¹Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ORCID: İ.G. 0000-0001-7488-6914

Sorumlu yazar/Corresponding author:

İsa Güceyüz (Dr. Öğr. Üyesi),
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
E-posta: isa.guceyuz@asbu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 12.07.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
11.08.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
29.08.2024

Kabul/Accepted: 03.09.2024

Atıf/Citation: Güceyüz, İsa. "Critical Edition of Galanbawî's (d.1205/1791) Work Named "Risâlah fi al-Maşdar" and its Evaluation of Language Philosophy. *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 171-208. <https://doi.org/10.26650/jos.1515260>

ÖZ

Matematik ve mantık alanındaki eserleriyle tanınan İsmail Gelenbevi'nin dil ve belâgatle ilgili de birçok eseri mevcuttur. Onun, masdar risâlesi anlamına gelen "Risâle fi'l-masdar" adlı eseri de bunlardan birisidir. Araştırmada öncelikle Gelenbevi'nin hayatı, eserleri ve ilmi kişiliğine temas edilmektedir. Akabinde araştırmada ele alınan eserin konusu olan masdar ve hâsıl bi'l-masdarla ilgili tartışmalara ve meselenin dilbilimsel arka planına yer verilmektedir. Son olarak Gelenbevi'nin masdar hakkındaki düşüncelerine dil felsefesi bağlamında yer verilmekte ve onun "Risâle fi'l-masdar" isimli eserinin tahkikli neşri yapılmaktadır. Risâlenin tahkikinde İslâm Araştırmaları Merkezi'nin (ISAM) yayımlanmış olduğu "Tahkikli Neşir Kılavuzu" esas alınmıştır. Herhangi bir nüsha "asıl nüsha" olarak esas alınmamıştır. Neşredilen metin, üç farklı nüsha karşılaştırılarak en doğru metne ulaşma gayesiyle tahkik edilmiştir. Gelenbevi, *hâsıl bi'l-masdar* "istilâhî ve "lügavî" olmak üzere ikiye ayırmıştır. Mantık verilerini ve diyalektik soruşturma yöntemini eserinde yoğun bir şekilde kullanmıştır. Gelenbevi'nin masdar meselesini tartıştığı zeminin arka planında ta'kid, fâilin tanımı ve insan fiilleri/ irade olmak üzere üç ayrı problem yer almıştır. Onun, meçhulün de masdar olduğu düşüncesine katılmamakla birlikte anlam ve isnad açısından meçhul masdara belirli koşullarda imkân tanıdığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâğatı, Masdar, el-Hâsıl bi'l-Masdar, İsmail Gelenbevi, Tahkik, Dil Felsefesi

ABSTRACT

İsmail Galanbawî, known for his works in mathematics and logic, also wrote many works on language and rhetoric. His work called "Risâlah fi al-Maşdar", which means "infinitive treatise," is one such work. In this study, Galanbawî's life, works, and scientific personality are first touched upon. Subsequently, discussions about the *maşdar* and *hâsıl bi'l- maşdar*, which are the subjects of the work discussed in this research, and the linguistic background of the issue is included. Finally, Galanbawî's thoughts about *maşdar* are included in the context of language philosophy, and a critical edition of his work "Risâlah fi al-Maşdar" is made. In verifying the treatise, the "Authorized Publication Guide" published

by the Center for Islamic Research (ISAM) was taken as the basis. Any manuscript copy is not taken as the "original copy". The published text was verified by comparing three different copies to obtain the most accurate text. Galanbawī divided the "al-hāşıl bi al-maşdar/total meaning revealed by infinitive" into two: lexical and terminological. He used logical data and dialectical investigation extensively in his work. In the background of Gelenbevi's discussion of the infinitive issue, there are three separate problems: ta'kid (complexity), the definition of the agent, and human actions/will. Although he does not agree with the idea that the unknown has an infinitive, he allows the infinitive of the unknown under certain conditions in terms of meaning and imputation.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Maşdar, al-Hāşıl bi al-Maşdar, İsmail Galanbawī, Critical Edition, Language Philosophy

EXTENDED ABSTRACT

The Ottoman period was a period in which important works were written in the field of language and eloquence, as in other fields. İsmail Galanbawī, one of the scholars of the period, was born in 1143 in the Gelenbe township of Kırkağaç district of Manisa. Maşdar/infinitive, al-hāşıl bi al-maşdar/total meaning revealed by infinitive, and the meaning they express are discussed in areas such as Arabic language, rhetoric, theology, and fiqh. The subject has many dimensions on the linguistic axis, especially semantics and philosophy of language.

Galanbawī, who stands out for his works in the fields of mathematics and logic, also wrote many works on language and rhetoric. His work called "Risālah fi al-Maşdar" is one such work. The issue of maşdar and al-hāşıl bi al-maşdar were also discussed by many scholars before Galanbawī. It has been stated that the examination of the meanings of the infinitive from these different perspectives is based on Sadrusheria. He distinguished the meanings of verbs and proposed a new verb theory regarding the existence aspects of the meaning.

In this research, Galanbawī's life, works, and scientific personality are first touched upon. Subsequently, discussions about the maşdar and al-hāşıl bi al-maşdar and the background to the issue are included. Finally, Galanbawī's thoughts about maşdar are included in this work, and a critical edition of his work "Risālah fi al-Maşdar" is given. In verifying the treatise, the "Authorized Publication Guide" published by the Center for Islamic Research (ISAM) was taken as the basis. Available manuscript copies of the treatise are indicated in footnotes with different nicknames. Any manuscript copy is not taken as the "original copy". The published text was verified by comparing three different copies to obtain the most accurate text. The name of the treatise is not mentioned in the introduction or elsewhere. The work was recorded in library catalogs with names such as "Risālatu maşdar", "Risālatu al-maşdar", "Risālah fi al-maşdar" and "Risāla-i maşdar".

There is no doubt about the Risālah fi al-maşdar's belonging to Galanbawī. The information in the zahriyya and ketebe records of the copies confirms that the treatise under consideration belongs to Galanbawī. The author's line could not be reached in the three copies of the treatise. Three manuscript copies of this work have been found, two in the Süleymaniye Library and one in the Konya Manuscripts Regional Directorate. Minhuvāt, corrections, and records in

the original copies are provided in the footnote. Because there is no harmony between the copies, abbreviations and nicknames are written clearly. The sources that Galanbawī used or referred to while writing his work were touched upon. İbn al-Hāġib's *al-Kāfiye*, Molla Jāmī's *al-Favā'idu'd-diyā'iyye*, 'Abd al-ġafūr Lārī's *Hāşiyetu'l-Favā'idu'd-diyā'iyye* Sadrusheria's *at-Tavđih*, Taftāzānī's *al-Muṭavval* and *at-Talviḥ*, Hasan Çelebi's *Hāşiyetu al-Muṭavval*, Molla Fenārī's *Hāşiyeye 'alā al-Muṭavval* and *'Ayn al-'a'yān* are some of them.

In this treatise, the views of language, rhetoric, and theology scholars regarding the maşdar and al-hāşıl bi al-maşdar are included, and these views are analyzed. The attribution of infinitives and their meanings constitute the basic issue of the treatise. In this treatise, it is discussed whether the unknown infinitive is possible in terms of meaning and attribution. According to Galanbawī, when a verb is turned into an infinitive and the attribution is made, it becomes the subject of the word/expression and can be qualified. Thus, the delegation meaning of the infinitive, which expresses a situation, is revealed. However, infinitives such as possibility, existence (wucūd), and non-existence ('adam) that do not have existence in the outside world.

The issue of whether the infinitive form or the verb is essential has been discussed by linguists from Basra and Kufa. Linguists from Basra followed Ḥalīl b. 'Aḥmad's opinion and accepted the infinitive as the source of meaning. In other words, according to the Basra people, the verb derives from the infinitive. According to Kufa's people, the source of involvement is the verb, and the infinitive form is derived from the verb. Although Galanbawī does not state it clearly, he leans toward the thought of the people of Basra who accept that the infinitive is essential. Galanbawī divided the "al-hāşıl bi al-maşdar" into two parts: lexical and terminological. Moreover, he used logical data and dialectical investigation methods extensively in his work. Therefore, he included different views on some issues he discussed, along with his evidence, without making any preference. This situation has sometimes made it difficult to determine which idea the author is close to. It can be seen that there are three separate problems in the background of Galanbawī's discussion of the infinitive issue: ta'kīd (complexity), the definition of the agent, and human actions/will.

Some authors did not accept the existence of the meaning of "unknown infinitive". They considered the meaning of unknown masdar as "machūl hāşıl bi al-maşdar". There is a difference in opinion among those who accept its existence whether it is real or a metaphor. Galanbawī largely follows Lārī's line although he does not state it clearly. Galanbawī did not make a clear distinction between maşdar and al-hāşıl bi al-maşdar. He stated that what is generally meant by the maşdar is al-hāşıl bi al-maşdar, and he used this concept to include the maşdar as well. Galanbawī stated that the linguists' statement that "the infinitive of a transitive verb can be the infinitive of a known or unknown verb" should not be understood literally. Galanbawī does not agree with the idea of "Qiyām covers only what exists both in the mind and the outside world. The unknown infinitive has no existence in the mind". In his explanation, the unknown infinitive also exists in the mind, just like the known infinitive. Galanbawī asserted that the

phrase "verb-like" in İbn al-Ĥāġib's definition of agent also includes the infinitive. He stated that the problem would be eliminated if the statement in question was understood as "similar to the action in terms of effect". In this context, the unknown infinitive is also included in the imputation relationship.

Galanbawī included different views on the subject of known and unknown infinitives and their evidence. He conveyed these views mostly without making any choice. However, he criticized the views that completely ignore the unknown infinitive, as in 'İşām ad-dīn al-İsferāyīnī. Although Galanbawī does not agree that the unknown has an infinitive, he allows the unknown infinitive to be allowed under certain conditions of meaning and imputation. Considering the different works he compiled, Galanbawī was influenced by Kazabādī regarding the infinitive. In addition, he influenced scholars such as Karağācī, Kırkağācī, Mustafa Şevket and Abdülhamīd Harpūtī.

Giriş

Osmanlı dönemi, diğer alanlarda olduğu gibi dil ve edebiyat alanında da önemli eserlerin telif edildiği bir evredir.¹ 13. yy. Osmanlı âlimlerinden olan İsmail Gelenbevî'nin (ö.1205/1791) kaleme almış olduğu “masdar risâlesi” de bu çalışmalar arasında yer almaktadır. Masdar ve el-hâsıl bi'l-masdar meselesi Gelenbevî'den önceki birçok âlim tarafından işlenmiştir. Konuyu ele alan müellifler masdara ve içerdiği anlamlara odaklanmıştır. Masdar; dil, belâgat, kelâm, felsefe ve fıkıh usûlü başta olmak üzere birçok disiplin tarafından konu edilmiştir.² Masdarın manalarının bu farklı bakış açılarıyla irdelenmesinin Sadruşşerîa'ya (ö.747/1346) dayandığı ifade edilmiştir.³ O, fiilin anlamları arasında ayırım yapmış ve anlamın varlık yönlerine ilişkin yeni bir fiil teorisi ortaya atmıştır. Ona göre fiilin masdar anlamı, fiilin “şey olmayan yönü”nü, masdarla hâsıl olan anlamı (el-hâsıl bi'l-masdar) ise “şey olan yönü”nü oluşturmaktadır. Bu tartışmayı da insan fiilleri ve irade bağlamında ele almıştır.⁴ Gelenbevî masdar meselesini klasik nahiv eserlerinden farklı olarak ele almıştır. Bu yönüyle onun kaleme almış olduğu masdar risâlesi, anlambilim ve göstergebilim gibi modern dilbilim alanları açısından teorik boyutu oldukça geniş bir dil felsefesi çalışmasıdır.

Halil b. Ahmed (ö.175/791), *Kitâbu'l-'ayn* adlı eserinde masdarı kök anlamına yakın olarak “fiillerin sâdır olduğu kelime kökü” (أصل الكلمة الذي تصدر عنه الأفعال) şeklinde açıklamıştır.⁵ Basralı dilciler de Halil b. Ahmed'in görüşüne uymuş ve masdarı iştikakın kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Yani Basralılara göre fiil masdardan türemiştir. Kûfelilere göre ise iştikakın kaynağı fiildir ve masdar fiilden türemiştir.⁶

Nahiv ilmine dair eserlerde masdar konusuna detaylı bir şekilde yer verilmiştir. Bu ilmin önde gelen âlimlerinden biri olan İbnü'l-Hâcib'in (ö.646/1249) *el-Kâfiye* isimli eserine birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır.⁷ Abdurrahman Câmî'nin (ö.898/1492) telif ettiği ve daha ziyade *Molla Câmî* adıyla bilinen *el-Fevâ'idü'z-ziyâ'iyye* isimli şerh de bunlardan biridir.⁸ Abdurrahman Câmî'nin talebelerinden olan Abdulgafûr Lârî (ö.912/1506) de bu eserle ilgili *Hâşiye ale'l-Fevâ'idü'z-ziyâ'iyye li'l-Molla Câmî* isminde bir hâşiye kaleme almıştır.⁹ Bahsi

1 Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2015), 11-12.

2 Murat Tala, “Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve Dil Felsefesi Odağında Hâsıl bi'l-Masdar Tartışması: Emîr Pâdişâh'ın Eseri Bağlamında Bir Tetkik”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 359-360; Abdüsselâm Arı, “Mahiyeti Yansıtıp Yansıtması Açısından Bazı Hanefî Kaynakları ve Muâsir İslam Hukuku Eserlerindeki Akid Tanımları Üzerine Bir İnceleme”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 525-533.

3 Musa Alak, *Masdarın Manaları “Masdar” – “Hâsıl bi'l-Masdar” İnceleme ve Metinler* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2022), 2.

4 Bk. Hayrettin Nebi Güdeklî, “Müteahhirin Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85.

5 Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 7: 96.

6 Kemâluddîn el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 1: 190; Alak, *Masdarın Manaları*, 12; Mesut Köksoy, *Risâle fi Beyâni'l-Hâsıl bi'l-Masdar ve Risâle fi Tahkiki'l-Masdar'ın Tahkik ve İncelemesi* (Konya: Billur Yayınevi, 2019), 8-10.

7 Cemâleddîn b. Osman İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-Nahv* (Kâhire: Mektebetü'l-'Âdâb, 2010), 4.

8 Abdurrahman Câmî, *el-Fevâ'idü'z-ziyâ'iyye*, haz. İlyas Kaplan (İstanbul: Şifâ Yayınevi, 2005), 5-7.

9 Radıyyuddîn Abdulgafûr el-Lârî, *Hâşiyetü'l-Lârî 'ale'l-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye li'l-Molla el-Câmî* (Viyanâ:

geçen eserlerde masdar ve hâsıl bi'l-masdar konusuna girilmiş, Gelenbevî de bu gelenekten istifade etmiştir. Bazı kelâm, mantık ve münâzara ile ilgili eserler de Gelenbevî'nin meseleyi tartıştığı kaynaklar arasındadır.

1. Gelenbevî'nin Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği

Gelenbevî İsmail Efendi, Manisa'nın Kırkağaç ilçesine bağlı Gelenbe nahiyesinde hicrî 1143 yılında dünyaya gelmiştir.¹⁰ Asıl adı İsmail b. Mustafa b. Mahmud'dur.¹¹ İlimiye sınıfından bir aileye mensup olan Gelenbevî'nin babası ve dedesi Manisa çevrelerinde müftülük ve müderrislik yapmıştır. Henüz çocukken babası vefat eden Gelenbevî, ilim hayatına biraz geç başlamak durumunda kalmıştır.¹² Müellif, 1177 yılında müderrislik, 1204 yılında ise kadılık unvanı almıştır. 1205 yılında dönemin Şeyhülislâmı Hamîdîzâde Mustafa Efendi'den Ramazan hilalinin görülmesi meselesiyle ilgili -kendisini ağır şekilde eleştiren- bir mektup aldıktan sonra üzüntüsünden felç geçirmiş ve akabinde vefat etmiştir.¹³

Gelenbevî, Osmanlı döneminin önemli âlimlerinden ders almıştır. Yasîncizâde Osman Efendi ve Müftîzâde Mehmed Emin Efendi bunlardan bazılarıdır. Yasîncizâde, çeşitli ilimlerin kaidelerini sistemli bir şekilde sunmakla birlikte fıkıh alanındaki engin bilgisiyle öne çıkmaktadır.¹⁴ Müftîzâde, "ayaklı kütüphane" olarak şöhret bulmuş ve Müftîzâde-i Kebîr adıyla anılmıştır.¹⁵ Gelenbevî, Müftîzâde'den icâzet almış ve onun ilimlerdeki dayanağı olmuştur.¹⁶ O, Arapça ve naklî ilimleri Yasîncizâde'den aklî ilimleri ise Müftîzâde'den okumuştur.¹⁷ Gelenbevî'nin bu geniş çaplı ilim tahsili eserlerine de yansımıştır.

Gelenbevî; gramer, belâgat, mantık, felsefe, münâzara, kelâm, matematik, astronomi ve mîkât (namaz vakitlerini belirleme) ilimlerinde önemli eserler telif etmiştir. Bu eserlerden bazıları döneminin medreselerinde ders kitabı olarak da okutulmuştur.¹⁸ O, özellikle matematik ilimlerinde öne çıkmıştır.¹⁹ Nitekim bir gün İstanbul'a Fransız bir mühendis gelip Reîsülküttâb'tan (dönemin dış işleri bakanı) elindeki Logaritma cetvelini çözebilecek birini bulması konusunda yardım istemiştir. Reîsülküttâb da o mühendisi Gelenbevî'ye yönlendirmiş ve o, bu cetvel üzerine

Österreichische Nationalbibliothek, ts.), 2-5.

10 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M.A. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1: 429.

11 Muhammed Zâhid el-Kevserî, "Gelenbevî İsmail Efendi", çev. Musa Alak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 139; İsmail Bağdâdî, *Hediyyetu'l-'ârifîn esmâu'l-muelliifîn ve âsâru'l-musannifîn* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951), 1: 222; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-muelliifîn* (Beyrut: Mektebetu'l-Musennâ, 1993), 2: 296.

12 Kevserî, "Gelenbevî İsmail Efendi", 140; Şerafettin Gölcük-Metin Yurdagür, "Gelenbevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 552.

13 Gölcük-Yurdagür, "Gelenbevî", 13: 552-553; Kevserî, "Gelenbevî İsmail Efendi", 146.

14 Kevserî, "Gelenbevî İsmail Efendi", 141.

15 Kevserî, "Gelenbevî İsmail Efendi", 141,143.

16 Kevserî, "Gelenbevî İsmail Efendi", 141.

17 Gölcük-Yurdagür, "Gelenbevî", 13: 552.

18 Kevserî, "Gelenbevî İsmail Efendi", 137.

19 Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 429.

iki bölümden oluşan bir risâle kaleme almıştır.²⁰ Sultan III. Selim döneminde de humbaraların (havan topları) ağırlığını hedef mesafenin uzaklığıyla birlikte hesaplayarak toplara tam isabet kazandırdığı için Padişah tarafından takdir edilmiştir.²¹

Gelenbevi'nin eserleri dört ayrı kategoride ele alınmaktadır. Bunlardan ilki belâgat ve gramere dair çalışmalardır. İkincisi mantık, felsefe ve münâzara ile ilgili eserlerdir. Üçüncüsü kelâmdır. Dördüncüsü ise matematik, astronomi ve mîkât ile ilgili teliflerdir.²² Gelenbevi'nin büyük çoğunluğu *Resâ'ilü'l-îmtihân*²³ içerisinde yayımlanan belâgat ve gramer ile ilgili eserleri şu şekildedir:

*Risâle fi 'ilmi'l-me'ânî*²⁴ ve *Risâle fi 'ilmi'l-beyân*:²⁵ Bu risâleler Hatîb el-Kazvîni'nin *Telhîsü'l-Miftâh*'ına yazılmış hâşiyeler olarak görülmektedir.

Risâletü'l-fasl ve'l-vasl:²⁶ Eserde meânî ilminin temel meselelerinden olan fasıl ve vasıl konusu işlenmektedir.

Risâle-i Tağlîb: Risâlede belâgatin tağlîb konusu işlenmektedir. Eser Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Çalışmada mecâz-ı mürsel ve istiare meseleleri üzerinde de durulmaktadır.

Risâle fi şerhi ta'rîfi sîdki'l-haber ve kezibih:²⁷ Risâlede Arapçada haber cümlelerinin “doğruluk” veya “yanlışlık”la nitelenmesinin ne ifade ettiği konusu ele alınmaktadır.

Risâle fi beyâni ismi'l-ma'nâ ve ismi'l-'ayn:²⁸ İsmi'nin, bir mahiyet veya cevherin ilintilerini belirten “mâna isimleri” ile bir mahiyet veya cevherin adını teşkil eden “zât isimleri” şeklindeki ayrımını işleyen risâledir. Eserde usulcülerle dil âlimlerinin görüş ayrılıklarına da değinilmektedir.

Risâle fi duhûli'l-bâ' 'ale'l-maksûri 'aleyh:²⁹ Risâlede “kası” ile ilgili gramer tartışmaları ele alınmaktadır.³⁰

Risâle fi'l-masdar: Gelenbevi'nin bu çalışmada araştırmaya konu edilen risâlesidir:

2. Risâle ile İlgili Bilgiler

2.1. Risâlenin İsmi

Risâlenin ismi müellifin kendisi tarafından mukaddime kısmında veya farklı bir yerde zikredilmemiştir. Eser, *Risâletü masdar*, *Risâletü'l-masdar*, *Risâle fi'l-masdar* ve *Risâle-i masdar* gibi isimlerle kütüphane kataloglarına kaydedilmiştir. Müstensih kayıtlarında ağırlıklı

20 Kevserî, “Gelenbevi İsmail Efendi”, 146-147.

21 Kevserî, “Gelenbevi İsmail Efendi”, 147-148.

22 Gölcük-Yurdagür, “Gelenbevi”, 13: 553-555.

23 Bk. İsmail Gelenbevi, *Resâilü'l-îmtihân* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1262).

24 Yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5393; Yazma Bağışlar, nr. 642, 1234.

25 Yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 606; Hafid Efendi, nr. 447/9.

26 Yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 606/59; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 619; Hafid Efendi, nr. 447; Fâtih, nr. 5393/1.

27 Bk. Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 447/5.

28 Bk. Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 106/2.

29 Bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 606/35, 1284/14.

30 Gölcük-Yurdagür, “Gelenbevi”, 13: 553-555.

olarak *Risâletü masdar* şeklinde geçmekle birlikte kütüphane kataloglarındaki *Risâle fi'l-masdar* şeklindeki isimlendirmesi tercih edilmiştir.

2.2. Risâlenin Müellife Aidiyeti

Masdar risâlesinin Gelenbevî'ye aidiyeti konusunda şüphe bulunmamaktadır. Nüshaların zahriye ve ketebe kayıtlarındaki bilgiler söz konusu risâlenin Gelenbevî'ye ait olduğu hususunu teyit etmektedir.

2.3. Risâleye Ait Nüshaların Tanıtımı

Risâlenin nüshaları arasında müellif hattına ulaşılammıştır. Nüshaların tamamında hamdele ve salvele bulunmaktadır. Sonrasında "ve ba'du" ifadesiyle konuya giriş yapılmaktadır. Eserin ulaşılabilen üç yazma nüshası hakkında şu bilgiler zikredilebilir:

2.3.1. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4140.

Nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar 4140 numarada *Risâletü'l-masdar* adıyla kayıtlıdır. Mecmuanın 150b-153a varakları arasında bulunan nüsha, talik hattıyla yazılıdır. Nüsha, 245x178-180x105 mm. ölçülerinde olup 3 varak ve 23 satırdan oluşmaktadır. Bu nüsha neşirde "ب" harfiyle gösterilmiştir. Nüshanın hâmişlerinde bazı minhuvât ve tashihler bulunmaktadır. Eserin müstensihisi ve istinsah tarihiyle ilgili bilgi bulunmamaktadır.

2.3.2. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, nr. 9439.

Nüsha, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler 9439 numarada *Risâle fi'l-masdar* adıyla kayıtlıdır. Mecmuanın 173b-174b varakları arasında bulunan nüsha, nesih hattıyla yazılıdır. Nüsha, 209x135-175x116 mm. ölçülerinde olup 2 varak ve 36 satırdan oluşmaktadır. Nüshanın cilt özellikleri, sırtı yeşil deri üzeri ebru kağıt kaplı, miklepli, kurt yenikli ve mahfazalı mukavvadır. Sözbaşları ve keşideler kırmızı mürekkeplidir. Bu nüsha neşirde "ق" harfiyle gösterilmiştir. Hâmişlerde minhuvât ve tashih bulunmaktadır. Eserin müstensihisi ve istinsah tarihiyle ilgili bilgi bulunmamaktadır.

2.3.3. Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmalar, nr. 106.

Nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar 106 numarada *Risâle fi'l-masdar* adıyla kayıtlıdır. Mecmuanın 139a-141a varakları arasında bulunan nüsha, nesih hattıyla yazılıdır. Nüsha, 210x155-175x115 mm. ölçülerinde olup 3 varak ve 33 satırdan oluşmaktadır. Bu nüsha neşirde "ج" harfiyle gösterilmiştir. Nüshada minhuvât bulunmaktadır. Eserin müstensihisi ve istinsah tarihiyle ilgili bilgi bulunmamaktadır.

3. Tahkikte İzlenen Yöntem

1. Neşirde, *İSAM Tahkikli Neşir Klavuzu* dikkate alınmıştır.

2. Herhangi bir nüsha “asıl nüsha” olarak esas alınmamıştır. Neşredilen metin, üç farklı nüsha karşılaştırılarak en doğru metne ulaşma gayesiyle tahkik edilmiştir.
3. Nüshaların hâmişlerinde bulunan minhuvât, tashih ve kayıtlar dipnotta zikredilmiştir.
4. “المط”, “ظ”, “بط”, “اهـ”, “لا يخ”, “فح”, “لا يخلو”, “فحينئذ”, “المنطوب”, “المطلوب”, “ظاهر”, “باطل”, “انتهى”, “لا يخلو”, “فحينئذ” şeklinde açık olarak gösterilmiştir.
5. Neşirdeki sayfa numaraları Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 4140 numarada yer alan ve “ب” harfiyle gösterilen nüsha üzerinden verilmiştir.
6. Eserde geçen müellif ve eserler hakkında dipnotta bilgi verilmiştir.

4. Gelenbevî'nin *Risâle fi'l-masdar* Adlı Eserinin Tahlili

Gelenbevî'nin *Risâle fi'l-masdar* adlı eserinin genel özellikleri ve risâlede dikkat çeken hususlar aşağıdaki şekilde açıklanabilir:

4.1. Eserin Konusu ve Problemi

Eser, masdar ve hâsıl bi'l-masdar konusuna odaklanmaktadır. Risâlede dil, belâgat ve kelâm âlimlerinin konuyla ilgili görüşlerine yer verilerek bu görüşler analiz edilmektedir. Masdarların isnadı ve bunlardan doğan anlam, risâlenin temel meselesini teşkil etmektedir. Risâlede anlam ve isnad bakımından meçhul masdarın mümkün olup olmadığı hususu tartışılmaktadır.

4.2. Masdar, Hâsıl bi'l-Masdar Meselesi ve Risâlenin Arka Planı

Masdar ve hâsıl bi'l-masdar meselesi nahiv, kelâm ve fıkıh usûlünde oldukça tartışmalı konulardan bir tanesidir.³¹ Konu ile ilgili birçok risâle telif edilmiştir.³² Arap dilinde masdar, fiilin bünyesinde barındırdığı eylemi (hades / حَدَث) ifade eder. Eylem bildirmesi masdarın aslı manasıdır.³³ Masdarlar; bilmek, oturmak ve güvenmek kelimelerinde olduğu gibi zaman bildirmeyen, oluş ifade eden sözcüklerdir.³⁴ Buna masdarî anlam ve oluş anlamı (حَدَث) da denilmektedir.³⁵ Oluş, başkası vasıtasıyla ortaya çıkan anlamdır. Örneğin “vurmak” sözcüğünde fâilden kaynaklanırken “uzun olmak” ifadesinde fâilden kaynaklanmaz.³⁶ Hâsıl kelimesi, h-ş-l (ح - ص - ل) kökünden türemiş bir ism-i fâildir. “Sonuç”, “toplam” ve “çıkan” gibi anlamlara gelmektedir.³⁷ Hâsıl bi'l-masdar ise masdardan ortaya çıkan *heyet* ve görünüşüdür. Başka bir ifadeyle masdarın etkisiyle fâilde veya mef'ûlde meydana gelen sonuç ve durumdur.³⁸ Heyet, bir şeyin durumunu ve keyfiyetini bildirmektedir.³⁹

31 Tala, “Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve Dil Felsefesi Odağında Hâsıl bi'l-Masdar Tartışması”, 360.

32 Literatür hakkında bilgi için bk. Köksoy, *Risâle fi Beyâni 'l-Hâsıl bi'l-Masdar ve Risâle fi Tahkiki 'l-Masdar'ın Tahkik ve İncelemesi*, 11-13.

33 Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti 'l-funûn ve 'l-'ulûm*, haz. Refik el-'Acem vd. (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 2: 1280.

34 Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti 'l-funûn ve 'l-'ulûm*, 2: 1555.

35 Tala, “Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve Dil Felsefesi Odağında Hâsıl bi'l-Masdar Tartışması”, 361.

36 Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti 'l-funûn ve 'l-'ulûm*, 2: 1555-1556.

37 İbn Manzûr, *Lisânu 'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır Nâşirûn, 1414) 11/153.

38 Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti 'l-funûn ve 'l-'ulûm*, 2: 1557.

39 İbn Manzûr, *Lisânu 'l-'Arab*, 1/188.

Masdar manası üç şekilde oluşmaktadır. Bunlardan ilki *masdar mebnî li'l-fâildir*. Fâile muzâf olan masdar için kullanılır. Dilciler bu ifadeyle fiilin oluşu esnasında fâilde meydana gelen heyeti kastederler. İkincisi *masdar mebnî li'l-mef'ûldür*. Mef'ûle muzâf olan masdar için kullanılır. Bununla fiilin oluşu esnasında mef'ûlde meydana gelen heyet kastedilir. Üçüncüsü ise *fâile veya mef'ûle muzâf olmayan masdardır*. Her iki masdar çeşidinin de anlamını ifade edebilecek çatı bir kavramdır.⁴⁰

Fiiller vaz' oluşu itibariyle bir şeye nispet edilmek durumundadır. Diğer bir ifadeyle fiiller, fâil ya da nâib-i fâil ile irtibatlıdır. Fiilin bu ikisinden birine nispet edilmeden kullanılması uygun görülmemiştir. Dolayısıyla fiilin içerdiği mana sadece fâil veya mef'ûle mebnî masdar anlamıdır.⁴¹

Hâsıl bi'l-masdar iki manada kullanılmaktadır. Bunlardan ilki *el-hâsıl bi'l-masdari'l-mebniyyi li'l-fâil* anlamıdır. Örneğin *ضَرَبَ* (vurmak) fiilindeki "vurma" sebebiyle fâilde hâsıl olan ve onda bulunan heyet ve vasıftır. Bu durum *الضَّرْبِيَّة* (vuruculuk) şeklinde ifade edilebilir. İkincisi ise *el-hâsıl bi'l-masdari'l-mebniyyi li'l-mef'ûl* manasıdır. Burada "vurma" sebebiyle mef'ûlde hâsıl olan heyet ve vasıf söz konusudur. Bu durum *الْمَضْرُوبِيَّة* (vurulmuşluk) şeklinde ifade edilebilir.⁴² Vurma neticesinde meydana gelen acı da hâsıl bi'l-masdar kapsamındadır. Vuruculuk ve vurulmuşluk ıstılâhî anlam açısından hâsıl bi'l-masdar olup vurma sonucu oluşan acı, lügavî açıdan el-hâsıl bi'l-masdardır. İkincisi çoğunlukla mecazî olarak kullanılmaktadır.⁴³

Masdar anlamı ile hâsıl bi'l-masdar arasındaki fark şu şekilde açıklanabilir: Masdar anlamının zat ve zamanla ilgisi bulunmayıp oluş ifade etmektedir. Hâsıl bi'l-masdar ise bir zatla ilgili gerçekleşen heyete gönderme yapan bir anlamdır. Hâsıl bi'l-masdar manasından kastedilen, masdar anlamında meydana gelen etki değildir. Örneğin "hamd" sözcüğünün masdar anlamı "övmek" iken hâsıl bi'l-masdar manası "övgü"dür.⁴⁴ Masdarın manalarının masdar ve hâsıl bi'l-masdar diye ikiye ayrılmasının sebebi, varlık ve yokluk açısından değerlendirilmesidir. Masdar manası veya tesir, -dilcilerin ittifakıyla- dış dünyada mevcut değildir. Akıl tarafından "eser"den hareketle var kabul edilmiştir. Onun bu zihnî varlığına ise "emr-i itibarî" denilmektedir.⁴⁵

Masdar, lafız/mana bakımından veya aklen "fâil" (özne) ile ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda "malum masdar" (etken masdar) manasını ifade eder. "Kırmak" masdarı bu bağlamda zikredilebilir. Mütөөaddî masdar, fâili zikredilmeyip lafız/mana bakımından veya aklen "mef'ûl" (nesne)/"nâib-i fâil" (sözde özne) ile ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda "meçhul masdar" (edilgen masdar) manasını ifade eder. "Kırılmak" masdarı bu bağlamda zikredilebilir.⁴⁶

40 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, 1: 195-196; 2: 1557,1613; Tala, "Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kalam ve Dil Felsefesi Odağında Hâsıl bi'l-Masdar Tartışması", 361-362.

41 Tala, "Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kalam ve Dil Felsefesi Odağında Hâsıl bi'l-Masdar Tartışması", 362.

42 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, 2: 1557.

43 Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ şerhi'l-Uşmûni li Elfiyeti İbn-i Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2: 162; Tala, "Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kalam ve Dil Felsefesi Odağında Hâsıl bi'l-Masdar Tartışması", 362.

44 Tala, "Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kalam ve Dil Felsefesi Odağında Hâsıl bi'l-Masdar Tartışması", 362-363.

45 Alak, *Masdarın Manaları*, 22.

46 Alak, *Masdarın Manaları*, 23-24.

Bazı müellifler “meçhul masdar” manasının varlığını kabul etmemiştir. Meçhul masdar anlamını “mechûl hâsıl bi’l-masdar” saymışlardır. Varlığını kabul edenler arasında ise hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu konusunda görüş ayrılığı vardır.⁴⁷

Gelenbevi’nin masdar risâlesinde tartıştığı meseleleri Ebû Yakub es-Sekkâkî (ö.626/1229) ve onun *el-Miftâh* adlı eserini telhîs eden Hatib el-Kazvîni’ye kadar (ö.739/1338) götürmek mümkündür. Kazvîni; ta’kîdi,⁴⁸ kelâmın sözdiziminde veya intikalde⁴⁹ meydana gelen bir kusurdan dolayı kastedilen anlama açıkça delâlet etmemesi olarak tanımlar.⁵⁰ Sa’duddîn et-Taftâzânî (ö.792/1390) *el-Mutavvel* adlı eserinde Kazvîni’nin ifadelerini şu şekilde açıklamaktadır: *Ta’kîd, yani sözdeki kapalılık, kelâmın sözdizimi ya da intikalde meydana gelen bir kusur sebebiyle murat edilen anlamı açıkça ifade etmemesidir.*⁵¹ Nitekim bazı âlimler masdarın mef’ûle mebnî olması halinde sözde kapalılık meydana gelebileceğini iddia etmiştir. Çünkü buradaki tesir, kıyâm değil ikâ’ kabilindedir.⁵²

Fiiller, masdar ve hâsıl bi’l-masdar meselesi Sadruşşerâ (ö.747/1346) tarafından insan fiilleri ve irade ile ilgili olarak kelâm ilmi bağlamında tartışılmıştır. O, *et-Tavzih* adlı eserinde hüsün-kubuh problemiyle ilgili olarak insanın fâillliğini ele almıştır. Dolayısıyla fiilin anlamları arasında birtakım ayrımlar ortaya koymuştur. Burada fiilin mahlûk olmayan yönüne dikkat çektiği yeni bir fiil teorisi ortaya koymuştur. Buna göre fiille; ilk olarak masdar ile hâsıl olan anlamın yani belirli bir fiilin işlenmesiyle kişide ortaya çıkan durumun, ikinci olarak da masdar anlamının yani fâilin söz konusu fiili varlığa getirmesinin (ikâ’ / إيقاع) anlaşıldığını ifade etmiştir. İlk anlamın hariçte mevcut, ikincisinin ise hariçte mevcut olmadığını iddia etmiştir. Bu bağlamda “İnsan fiilleri şeydir” önermesinde “fiiller”le kastedilenin, fiilin masdar anlamı (ikâ’) değil masdarla hâsıl olan mana, yani fâilin içinde bulunduğu durum olduğu belirtilmiştir. Sadruşşerâ, ortaya attığı dört mukaddimenin (mukaddimât-ı erbaa) ilkinde fiilin doğasını, masdar ve masdarla hâsıl olan mana şeklindeki iki temel anlamını ve bu anlamların varlıklar içerisinde karşılıklı geldiği yerin tespitini yapmaya çalışmıştır. O, dört önermenin ilki olan ve fiiller bağlamında geliştirdiği teorinin irade için de geçerli olduğunu belirtmiştir.⁵³ Fiilin,

47 Alak, *Masdarın Manaları*, 26.

48 İfadedeki karışıklık ve bozukluk sebebiyle sözün güç anlaşılması mânasında belâgat terimi. Bk. Sedat Şensoy, Meliha Yıldırım Sarıkaya, “Ta’kîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 457.

49 Bundan kasıt, zihnin sözden kastedilen anlama intikal edememesidir. Bk. Hatib el-Kazvîni, *el-İzâh fî ‘ulûmi’l-Belâga el-Meânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî*, thk. Muhammed Abdu’l-Mun’im Hafâcî (Beyrut: Dâru’l-Cil, 3. Basım, ts.), 1: 33.

50 Hatib el-Kazvîni, *et-Telhîs fî ‘ulûmi’l-Belâga*, thk. Abdurrahman el-Bergûgî (Kâhire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1932), 27-30; Kazvîni, *el-İzâh*, 1: 33; Tala, “Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kelam ve Dil Felsefesi Odağında Hâsıl bi’l-Masdar Tartışması”, 368.

51 Sa’duddîn Mes’ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *el-Mutavvel*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 3. Basım, 2013), 16-17.

52 Kazvîni, *el-İzâh*, 1: 31; Taftâzânî, *el-Mutavvel*, 16; İsmail Gelenbevi, *Risâle fî’l-masdar* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 4140), 152a.

53 Sa’duddîn Mes’ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Telvîh ‘ale’l-Tavzih* (Mısır: Mektebetu Sabîh, ts.), 1: 337-338; Güdekli, “Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu”, 88-89.

masdarın konulmuş olduğu anlam (el-ma'na'l-masdarî) ve masdar ile hâsıl olan anlam (el-hâsıl bi'l-masdar) şeklinde iki anlamı olduğunu ortaya koymuştur. Bu bağlamda "hareket" fiili düşünüldüğünde masdarın konulmuş olduğu anlam, hareket edenin içinde bulunduğu durumun varlığa getirilmesidir (ikâ') ve birinci anlamdır. Masdar ile hâsıl olan anlam ise hareket edenin içinde bulunduğu durum (hal) olup fiilin ikinci anlamıdır. Ona göre fiilin kişide yol açtığı durum dış dünyada mevcutken, bu durumun sebebi olan ikâ' dış dünyada mevcut değildir.⁵⁴

Molla Fenârî'nin (ö.834/1431) torunu olan ve Taftâzânî'nin *el-Mutavvel'* ine hâşiye yazan Hasan Çelebi (ö.891/1486) masdar meselesinin felsefesine girmiştir. Ta'kid konusunda Kazvîni'ye yöneltilen eleştirilere cevap verdikten sonra masdar konusunu detaylı olarak ele almıştır. Sonrasında *masdarın mef'ûle mebnî olması* ile ilgili olarak dedesi Molla Fenârî'nin *Tefsîru'l-Fâtîha*⁵⁵ adlı eserinden nakille masdarla ilgili önemli problemlere girmiştir. Burada masdar kalıplarının, ya nispetin aslında ya da -müteallak ister manevî ister hissî (duyuların konusu) olsun- o masdarlardan hâsıl olan heyet anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Ona göre harekettten meydana gelen "hareketlilik" de hâsıl bi'l-masdar kapsamındadır. Bu heyet anlamı, lazım fiillerin masdarlarında fâile özgü bir durumdur. "Kıyâm" ve "hareket" masdarlarından ortaya çıkan "kâimlik" ve "hareketlilik" buna örnektir. Bu heyet, müteaddî fiillerin masdarında hem fâil hem de mef'ûle ilgili bir durumdur. İlim (bilmek) masdarından hâsıl olan âlimiyet (âlimlik) ve malumiyet (malumluk) bu bağlamda zikredilebilir. Arap dâilçileri "Müteaddî fiilin masdarı, etken (malum) ya da edilgen (meçhul) bir fiilin masdarı olabilir" dediklerinde bunda gerçek anlam değil masdardan hâsıl olan iki heyet anlamını kastetmişlerdir. Çünkü aksi takdirde bütün müteaddî masdarlar müşterek olur ki böyle bir iddiada bulunan kimse olmamıştır.⁵⁶

Gelenbevî'nin risâlesinde ele aldığı konulara bağlam hazırlayan bir diğer tartışma ise fâilin tanımı meselesidir. İbnü'l-Hâcib (ö.646/1249), fâili tanımlarken "عَلَىٰ جِهَةِ قِيَامِهِ بِهِ" ifadesini kullanmış ve nâib-i fâili kapsam dışında tutmuştur.⁵⁷ Burada kıyâm kavramıyla fiildeki hüküm veya sıfatın fâille kâim olmasını kastetmiştir. Meçhul fiille nâib-i fâil arasındaki isnadı kıyâm olarak görmemiştir. Bu durumda fiilin kendisiyle kâim olduğu fâil gitmiş yalnızca nâib-i fâil kalmıştır. O, fâil ve nâib-i fâilin isnadındaki farklı yönleri ortaya koymak suretiyle Abdulkâhir Cürçânî (ö.471/1078-79) ve Zemahşerî'den (ö.538/1144) ayrılmıştır. Böylelikle Basralılardan da farklı bir görüş ortaya koymuştur.⁵⁸

Gelenbevî, eserinde Molla Câmî'nin talebesi olan Abdulğafur Lârî'nin (ö.912/1506) *el-Fevâ'idü'z-ziyâ'iyye*'ye yazdığı hâşiyeden de alıntılar yapmıştır. Böylelikle gramer eserleri bağlamında tartışılan masdar meselesini biraz daha ileriye taşımıştır. Bununla birlikte Gelenbevî,

54 Güdekli, "Müteahhirin Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu", 91.

55 Bu eserin diğer ismi 'Aynu'l-a'yân'dır.

56 Şemsuddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, 'Aynu'l-a'yân (İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1325), 178; Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Mutavvel* (İstanbul: Şirket-i Sahafiyeye-i Osmaniye Matbaası, ts.), 113-114. İlgili kısımların Türkçe çevirisi için bk. Tala, "Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kelam ve Dil Felsefesi Odağında Hâsıl bi'l-Masdar Tartışması", 369-370.

57 İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-Nahv*, 14.

58 Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye fi'n-Nahv* (Kâhire: Heccer li't-Tıbb'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1993), 203.

masdar ve el-hâsil bi'l-masdar meselesini yukarıdaki âlimlerden daha sonra ele alan Emîr Pâdişâh el-Buhârî'ye (ö.987/1579) atıfta bulunmamıştır.⁵⁹ Bu durumda Emîr Pâdişâh'ın bir fakih olması ve konuyu fıkıh usûlüyle de ilişkili olarak ele alması veya eserin hacmini uzatmama düşüncesi etkili olmuş olabilir. Nitekim müellifin temas etmediği ve masdar meselesini kendisinden önce tartışan başka âlimler de mevcuttur. Bu âlimlerin bir kısmına ise farklı eserlerinde yine masdar meselesi bağlamında temas etmektedir.⁶⁰

4.3. Eserin Muhtevası ve Ele Alınan Konuların Dil Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi

Gelenbevî, eserine besmele, hamdele ve salvele ile başlamaktadır. Hamdele ve salveleyi ele aldığı masdar konusuyla uyumlu olarak belîğ bir şekilde yapmıştır. Masdar, Arapçada aynı zamanda “kaynak” anlamına geldiği için Allah'ı bütün varlıkların yaratılış kaynağı olarak görmüştür. Bununla birlikte yarattığı varlıklarda çeşitli durumların tezahür ettiğini (heyet/hal) ifade etmiştir. Kudretiyle (tesir) bütün varlıkları şekillendirdiğini belirtmiştir. Hz. Peygamber'i (s.a.v.) de fazilet ve kemâlin bir yansıması/kaynağı (masdar) olarak görmüştür. Müellif, ve *ba'du* (وَبَعْدُ) ifadesiyle masdar konusuna giriş yapmıştır.⁶¹ Gelenbevî'nin masdarla ilgili temas ettiği meseleleri bazı temel başlıklar altında incelemek mümkündür:

4.3.1. Fâil, Nâib-i Fâil, İsnad ve Masdar İlişkisi

Müellif, masdar konusunda Molla Câmî'nin talebesi Abdulgafûr Lârî'nin *el-Fevâ'idü'z-ziyâ'iyye*'ye yaptığı hâşiyeye atıfla başlamaktadır. İbnü'l-Hâcib *el-Kâfiye* isimli eserinde “على جهة قيامه به” ifadesiyle nâib-i fâili kapsam dışında tutmuştur. Molla Câmî, *Kâfiye*'de geçen bu ifadeleri “وطريقة قيامه به أن يكون على صيغة المعلوم” sözleriyle şerh etmiştir. Molla Câmî'nin talebesi olan Abdulğafur Lârî de yukarıdaki ifadelere “... أي ذلك من علامتها أو من لوازمها، وذلك لأن القيام ثبوت موجود لأمر” şeklinde bir hâşiyeye yazmıştır.⁶² Gelenbevî, bu sözlerden hareketle fiil veya şibih fiiller malum olduğu (meçhul olmadığı) takdirde olayın (حَدَث) fâille kâim olduğunu belirtmiştir. “Kıyâm”dan kastı ise mevcut bir şeyin başka bir mevcutla sabit hale gelmesi ve onunla nitelenmesidir. Burada ıstılâhî ve zımnî fiilin delâletinin malum sîgadan alındığı sözüne yer vermektedir. Bu bağlamda malum fiilden masdar yapmanın masdarın bir işareti/alameti olduğunu ifade eder. Masdar ile malum fiilin birbirinden ayrılmayacağını ve masdar görüldüğünde malum fiilin akla geldiğini belirtir. Nitekim meçhul fiillerin masdarı yoktur. Çünkü dış dünyada karşılıkları yoktur. Eğer bir şeyden bahsedilebiliyorsa o artık bilinirliğin (malum) konusudur. Örneğin “yemek” dendiğinde ağzı

59 Mukayese için bk. Tala, “Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kelam ve Dil Felsefesi Odağında Hâsil bi'l-Masdar Tartışması”, 359-393.

60 Alak, *Masdarın Manaları*, 157-160.

61 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 150b.

62 İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-Nahv*, 14; Lârî, *Hâşiyetü'l-Lârî 'ale'l-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye li'l-Molla el-Câmî*, 101.

açma ve yemeği yeme durumu akla gelir, bu ise onun heyet manasıdır. Çünkü heyet anlamında bir durum söz konusudur. Ancak her malumun da masdarı bulunmayabilir. Malum masdar, eser ve heyet ortaya çıktığında mevcut hale gelir. Bununla birlikte eğer malum masdar dış dünyada karşılığı olmayan soyut/itibarî kavramlar ise onlarda eser ve heyet ortaya çıkmaz. Meçhul masdarın mevcut olarak görülmemesinin sebebi, tesirinin kıyâm kabilinden değil de dış dünyada bulunmayan vuku/ikâ' kabilinden olmasıdır. Gelenbevî bu yönüyle Sadruşşerîa ve Taftâzânî'den etkilenmiştir.⁶³

Gelenbevî, kelâm geleneğiyle ilişkili olarak varlığın farklı boyutlarına işaret etmiştir. Bu bağlamda bir varlığın zihinsel olarak tasavvur edilmesi (*vücûd fi'l-ezhân*) ile görülerek müşahade edilmesi (*vücûd fi'l-a'yân*) arasındaki ayrıma dikkat çekmiştir.⁶⁴ Daha somut bir şekilde ifade etmek gerekirse gökyüzü/semâ denildiğinde onun aklen düşünülmesi zihinsel boyuttur. Gökyüzüne bizzat bakmak ise onun müşahade edilebilir boyuttur. Gelenbevî sonrasında anlam ve isnad bakımından meçhul masdarın imkânını detaylı bir şekilde tartışmıştır. Şibih fiillerden masdar getirilip getirilemeyeceği meselesine bu tartışmanın doğrudan konusu olmadığı için temas etmemiştir.⁶⁵ Gelenbevî, "جهة القيام" kavramını "نفس القيام" kavramından daha genel görmüştür. Buradan hareketle malum masdarın bazen bulunabileceğini bazense bulunmayabileceğini ifade etmiştir. Bu düşüncesini Lârî'nin sözleriyle (والمراد بالإسناد الذي هو طريقة القيام) de desteklemiştir.⁶⁶

4.3.2. Masdar ve Heyet Anlam

Bir şey masdar haline getirildiğinde artık karşılaşılan bir olayı niteleyen bir durum halini alır. Örneğin "kıyâm – قيام (ayağa kalmak)" denildiğinde artık fiil sözün bir konusu olur. Böylelikle durumu hakkında bilgi verilebilir. Herhangi bir şey isnad edilmeyen fiillerde böyle bir durum söz konusu değildir. Bir şey vuku bulduğunda malum hale gelir, gerçekleşmeden önce ise bilinmemektedir. Böylelikle gerçekleşen şeyle ilgili sûret ve şekil (heyet) meydana gelir ve artık nitelenebilir bir hal alır. Bir olay meydana gelmeden önce meçhuldür. Masdarla birlikte fiil aşamasından söz/tabir aşamasına geçilir. Olayı nitelemesi yönüyle masdar asıldır. Buradan hareketle Basra ve Kûfe arasında cereyan eden masdar mı yoksa fiilin mi esas olduğu tartışmasıyla ilgili Gelenbevî'nin -Basralıların görüşü olan- masdarın esas olduğu düşüncesine daha yakın olduğu söylenebilir ancak bunu açık bir şekilde belirtmemiştir. Bununla birlikte imkân, 'adem (yokluk) ve vücut (var olma) gibi itibarî/soyut kavramların şekil ve sûretleri yoktur. Çünkü bunlar dış dünyada doğrudan karşılığı bulunmayan kavramlardır. Dolayısıyla onların koku ve renk gibi durumlarından söz edilemez. Müellif, malum kelimesi yerine maruf demeyi tercih etmektedir.⁶⁷

63 Bk. Güdekli, "Müteahhirin Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu", 91.

64 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 150b.-151a.

65 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 150b.

66 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 151a.

67 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 150b.-151a.

Gelenbevî, “kıyâm” kelimesinin hakiki anlamı ile kelâmcıların kastettiği anlamı arasında fark olduğunu belirtmiştir. Nitekim bu kelime Allah’ın sıfatlarıyla da ilgilidir. Allah’ın sıfatları kendisiyle kâimdir. Yani Allah için onun sıfatlarından birisi de kullanılabilir. Örneğin “âlim” sıfatı Allah yerinde kullanılabilir. Kendisinin de bu kelimeyle -masdar anlamı itibarıyla- kelâmcıların kullandığı anlamını kastettiğini ifade etmiştir.⁶⁸ Gelenbevî, masdar ile hâsıl bi’l-masdar arasında net bir ayrım gözetmemiştir. O, masdarla kastedilenin de genelde “hâsıl bi’l-masdar” olduğunu belirtmiş ve bu kavramı masdarı da kapsayacak şekilde kullanmıştır. Nitekim ona göre hâsıl bi’l-masdar ya lügavî mana ile ya da ıstılâhî mana iledir.⁶⁹

Gelenbevî, fâilin yaptığı şeyden masdar anlamı meydana geldiğini ifade etmiştir. “(Zeyd ayağa kalktı/ قَامَ زَيْدٌ)” denildiğinde kıyâmdan hâsıl olan heyet manası ortaya çıkar. Zeyd bunu yapmadan (ayağa kalkmadan) önce heyet meydana gelmemiştir. Böylelikle ayağa kalkma ile ilgili şekil ve sûret de meydana gelir. Dolayısıyla masdarın heyet manası Zeyd ayağa kalktığında ortaya çıkar. “Zeyd hareket etti” dediğimizde de bu hareketin yapısı ortaya çıkar. Bununla birlikte fiil ile masdarın anlam bakımından yakınlığı göz ardı edilmemelidir. Çünkü fâilin yaptığı şeye fiil denilmektedir. “Zeyd hareket etti” dediğimizde hareket masdarını ona nispet etmiş oluruz. Bu aynı zamanda masdarî manadır. Masdar ifade eden bu anlamın diğer adı da tesirdir. Bu bazen zatta (kendinde) olabileceği gibi bazen de başkasında olabilmektedir. Örneğin “teharruk” (تَحْرُكٌ /hareket etme) kişinin kendisinde meydana gelirken “tahrîk” (تَحْرِيكٌ /hareket ettirme) ise başkasında meydana gelir. Dolayısıyla tesir, ister kendinde ister başkasında olsun bu masdarî anlamdır.⁷⁰

Masdarî mana aynı zamanda fâilin, yani fiili yapan kişinin bir sıfatıdır. Bu ise *el-hâsıl bi’l-masdar*’dır. Yani masdardan hâsıl olan, ortaya çıkan *heyet* anlamıdır. Masdara heyet anlamı vermek özellikle mantıkçıların ortaya koyduğu bir durumdur. Gelenbevî’nin de mantık geleneğini iyi bilen ve ilgili alanda eserler telif eden bir âlim olması meseleyi bu bağlamda ele almasına etki etmiştir.⁷¹ Masdarî mana bazen “kıyâm” gibi bir vasıf veya “sıcaklık” gibi bir durum olabildiği gibi bazen de bunların dışında bir durum olabilir. Masdarla hâsıl olan anlam, fâilin bir şeyi yapmasından dolayı ikâ’ içermektedir. Tesirin, itibarî bir varlık olması nedeniyle dış dünyada karşılığı yoktur. Kıyâm gibi bir vasıf olması masdarın hakiki/gerçek anlamıdır. Masdarın hakiki anlamı ise ıstılâhî anlamından bir cüzdür. Bu durum aynı zamanda iltizam delâleti ile de ilişkilidir. Bununla birlikte masdar sîgalarının eser ve tesirde ortak olduğu meselesinin dilciler arasında tartışma konusu olduğunu belirtmiştir.⁷²

68 Gelenbevî, *Risâle fi’l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 151a.

69 Gelenbevî, *Risâle fi’l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 151b; Ayrıca bk. Alak, *Masdarın Manaları*, 159.

70 Gelenbevî, *Risâle fi’l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 151a.

71 Bk. Gelenbevî, *Risâle fi’l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 150b.

72 Gelenbevî, *Risâle fi’l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 151a.-151b.

4.3.3. "Müteaddî fiilin masdarı, malum ya da meçhul bir fiilin masdarı olabilir" sözü ne anlam ifade eder?

Gelenbevî, dilcilerin bir kısmının "müteaddî fiilin masdarı, etken (malum) ya da edilgen (meçhul) bir fiilin masdarı olabilir" şeklindeki sözünün hakiki anlamda anlaşılması gerektiğini ifade eder ve sonrasında bu tartışmaya geniş bir şekilde yer verir. Ona göre bu söz doğru kabul edildiğinde masdarın hem malumdan hem de meçhulden gelmesi veya masdarın, meçhulün de masdarı olması gerekirdi. Ancak böyle bir iddiada bulunan kimse yoktur. Masdarın malumdan geldiği veya malumun masdarı olduğu konusunda dilciler arasında ittifak vardır. Dolayısıyla meçhulün masdarı vardır diyen kimse yoktur. Gelenbevî, konuyla alakalı bazı muhtemel düşünceler üzerinde durmuş ve bunlara cevap vermiştir. Ona göre eğer *masdar mebnî li'l-fâil*, malum fiilin; *masdar mebnî li'l-mef'ûl* de meçhul fiilin bir cüzüdür dersek meçhul fiilden de bir heyet anlamı çıkması gerekirdi. Bu durumda eser *masdar mebnî li'l-fâil*, tesir ise *masdar mebnî li'l-mef'ûl* ile ilgili olurdu. Gelenbevî, eser ile tesir arasındaki müşterekliğin sadece malum fiillere ve benzerlerine mahsus olup olmadığıyla ilgili şöyle demiştir: Eğer meçhul sîga, mef'ûlle kâim olan "eser" için vaz' edilirse fiilin bu meçhule isnadı kıyâm şeklinde olur, bu durumda da meçhul masdar mevcut hale gelir. Malum ve meçhulden ayrı ayrı masdar geldiği varsayılırsa ism-i fâilin etken fiilden, ism-i mef'ûlün ise edilgen fiilden gelmesi daha uygun olurdu. Başka bir ifadeyle *masdar mebnî li'l-fâil* malumdan, *masdar mebnî li'l-mef'ûl* ise meçhulden gelmesi gerekirdi. Ancak bu durumda meçhulden ism-i mef'ûl gelebilir ama ism-i fâil kesinlikle gelmez. İsm-i mef'ûl hem malumdan hem meçhulden gelir diyemiyorsak mef'ûlün meçhulden geldiğini kabul etmek daha tutarlıdır. Çünkü mantiki olarak bir araz iki yerde bulunamaz.⁷³

Gelenbevî, Lârî'nin "وذلك لأن القيام ثبوت موجود لأمر" ifadesini soru-cevap ile muhtemel anlamlar üzerinden yorumlamaktadır. Eğer Lârî'nin bu sözü, kıyâm sadece hem zihinde hem de dış dünyada var olanı kapsamaktadır, meçhul masdarın zihinde mevcudiyeti yoktur; dolayısıyla meçhul masdar bu kapsama dahil değildir, anlamında ise buna şöyle cevap verilebilir: Meçhul masdar da zihinde mevcuttur ve malum masdar (طريقة قيامه به) gibidir. Gelenbevî, burada Lârî'nin ifadelerinin tahsisten (sınırlama) sonra ta'mim (genelleştirme) bildirebileceğini ifade etmiştir.⁷⁴ Çünkü Lârî'nin görüşleri meçhul masdara imkân tanımaktadır.

Gelenbevî, tesir ve teessür ilişkisinden de söz etmiştir. "كسرت الرجاج / Camı kırdım" denildiğinde kıran kişinin etkisi (tesir) söz konusudur. "انكسر الرجاج / Cam kırıldı" denildiğinde ise teessür söz konusudur ve kıran kişinin etkisinden doğrudan bahsedilmemektedir. Bu bağlamda lazım (geçişsiz) fiil sadece fâili etkilerken müteaddî fiil hem fâili hem de mef'ûlü etkilemektedir. Lazım fiilleri müteaddî yapabilmek için harf-i cer ve benzeri unsurlara ihtiyaç vardır. Dolayısıyla masdar; lazım fiildense sadece fâile etki ederken, müteaddî fiildense hem fâil hem de mef'ûle etki etmektedir. Lazım masdarlar malum fiilin bir parçası iken müteaddî

73 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 151a.-151b.

74 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 151b.

masdarlar meçhul fiilin bir parçasıdır. Gelenbevî esasında teessürün de tesirden kaynaklandığını belirtmiştir.⁷⁵

4.3.4. Anlam ve İsnad Bakımından Meçhul Masdarın İmkânı ve Konuyla İlgili Görüşler

Gelenbevî, Molla Fenârî'nin “dilcilerin malum masdar ve meçhul masdar kavramlarından maksadın fâil ve mef'ûl için hâsıl olan heyetler olduğu” görüşüne katılır. Bununla birlikte “aksi takdirde her müteaddî masdarın müşterek olması gerekirdi” şeklindeki gerekçesine itiraz eder. Gelenbevî'ye göre “her müteaddî masdarın müşterek olmasının bâtil olması” konusu tartışmalıdır. Nitekim dilciler masdarları heyetler manasına gelecek şekilde kullanmıştır.⁷⁶ Buradan hareketle Gelenbevî'nin malum ve meçhul masdarı, hâsıl bi'l-masardan ibaret gördüğü söylenebilir.⁷⁷

İbnü'l-Hâcib, nâib-i fâilî fâil tanımının dışında tutmuştur. Cümlede meçhul fiil olduğunda, nâib-i fâil ile meçhul arasındaki isnadı kıyâm olarak kabul etmemiştir. İbn Hâcib'in *el-Kâfiye* isimli eserini şerh eden Molla Câmî de benzer şeyler söylemiştir. Molla Câmî, fiilin fâiliyle kâim olmasını yalnızca malum sîgaya özgü kabul etmiştir. Hocası Molla Câmî'ye hâşiye yazan Abdulgafûr Lârî de bu görüşleri destekler mahiyette kıyâmın malum sîganın alâmeti olduğunu belirtmiştir. Lârî'ye göre malum sîgaların masdarı olabilir (وَمَصْدَرُ الْمَعْلُومِ قَدْ يُوجَدُ) ancak meçhul sîgaların asla masdarı olmaz.⁷⁸ Bununla birlikte Abdulgafûr Lârî'nin sözlerinden bazı malum sîgaların masdarının olmayabileceği de anlaşılabilir. Ancak Gelenbevî risâlenin devamında fâilin tanımında geçen “شبه فعل/fiile benzeyen” ifadesinin masdarı da içerdiğini söylemiştir.⁷⁹ Gelenbevî'nin bu yorumu meseleye farklı bir açılım kazandırmıştır.

İbnü'l-Hâcib'e göre malum fiille kurulan cümlede hem kıyâm hem vukudan söz edilebilir. Meçhul fiille kurulan cümlede ise sadece vukudan söz edilebilir. Bu durum şu örnek üzerinden açıklanabilir. “ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا/Zeyd Amr'ı dövdü” cümlesinde malum fiil kullanıldığı için fiil fâille kâimdir. Mef'ûlde kıyâmdan söz edilemeyeceği için ikâ' söz konusudur. Yani ضَرَبَ (vurma) eylemi Zeyd ile kâim olurken Amr üzerinde vuku bulmuştur. “ضَرَبَ عَمْرًا/Zeyd dövüldü” ifadesinde ise kıyâmdan bahsedilemez. Amr için yalnızca fiilin vukuundan bahsedilebilir. Bu bağlamda Molla Câmî ve Abdulgafûr Lârî'ye göre de kıyâm bulunmadığı için masdar da yoktur.⁸⁰

Gelenbevî, malum ve meçhul masdar konusunda âlimlerin kendi içerisinde tutarlı üç görüşüne yer verir. Bunlardan ilki; fiil ve şibih fiillerin fâile isnadının kıyâm, nâib-i fâile isnadının vuku cihetinden olmasıdır. İkincisi; malum masdarın, fiilin yapılması esnasında fâilde ortaya çıkan

75 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 151b.

76 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 151b.-152a.; İsmail Gelenbevî, *Hâşiyetü'l-Gelenbevî 'alâ Şerh Mir Ebi'l-Feth 'alâ Hâşiyeti'l-Molla Haneî ale'r-Risâle el-'Adudiyye fi âdâbi'l-bahs ve'l-munâzara*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2017), 103. Alak, *Masdarın Manaları*, 99.

77 Alak, *Masdarın Manaları*, 158.

78 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 151a.-152a.

79 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 152b.

80 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 152a.-152b.

şekil ve sûretten (heyet) ibaret olmasıdır. Üçüncüsü ise malum masdarın malum fiilin, meçhul masdarın ise meçhul fiilin bir cüzü olarak görülmesidir. Gelenbevî, bu görüşlerle ilgili olası itirazlara yer verdikten sonra beğendiği görüşü ifade etmektedir. Gelenbevî'nin yakın olduğu görüş Lârî'nin görüşüdür. Lârî'ye göre masdar, tesir ifade etmektedir. Malum ve meçhul olarak taksim edilmesi mümkündür. Çünkü bunlarda kıyâm veya vuku cihetinden eser meydana gelmektedir. Dolayısıyla Gelenbevî'ye göre İsmâuddin İsferyâînî'nin (ö.945/1538) yaptığı gibi⁸¹ meçhul masdarı yok saymak doğru değildir. Bununla birlikte İsferyâînî, fâil veya mef'ûle nispet edilerek kıyâm veya vuku cihetinden tesirin ortaya çıkmasını belirtmesi yönüyle haklıdır. Çünkü sadece masdar tek başına (nispet olmadan) tesir ifade etmez.⁸² Alak, malum ve meçhul masdar konusunda Gelenbevî'nin görüşlerinin net olmadığını ifade etmiştir. Nitekim o, Molla Fenârî'den yapmış olduğu nakille malum ve meçhul masdar manalarını kabul etmeyip onları "hâsıl bi'l-masdar"dan ibaret görmüştür. İsmâuddin İsferyâînî'ye yaptığı itirazda ise meçhul masdarın varlığını kabul etmiştir.⁸³ Gelenbevî, masdar risâlesinde *-Hâşiyetü'l-Gelenbevî 'alâ Hâşiyeti Mîr Ebi'l-Feth* adlı eserinde de olduğu gibi- zaman zaman tercihte bulunmadan farklı görüşlere delilleriyle birlikte yer vermiştir. Ancak onun bazı durumlarda meçhul masdarın varlığını kabul eden düşünceye daha yakın olduğu ifade edilebilir. Nitekim masdarın hakikat-mecaz açısından değerlendirilmesi gibi birçok konuda Gelenbevî'den etkilenen Mustafa Şevket'in (ö.1291/1874) de malum ve meçhul masdarın manalarını ayrı ayrı tasvir etmesi bu düşünceyi destekler niteliktedir.⁸⁴

Gelenbevî, Taftâzânî'nin *et-Telvîh* adlı eserinde geçen bazı ifadelerini naklettikten sonra onun "Masdarların pek çoğu sebebiyle fâil için 'kendisiyle kâim olan sâbit bir mana' hâsıl olur" sözünde "hepsi" değil de "pek çoğu" demesinin sebebini izah eder. Taftâzânî "pek çoğu" ifadesini kullanmıştır çünkü masdarın tesir dışında başka anlamları da vardır. Bunlar (i)teessür; (ii)imkân, vücut (varlık) ve 'adem (yokluk) gibi itibarî anlamlar için vaz' edilenlerdir. Gelenbevî, buradan hareketle masdar ister tesir, ister teessür, isterse bu ikisi dışındaki itibarî emir için vaz' edilmiş olsun bir masdarî mana ve heyet anlamı ortaya çıkacağını belirtmiştir. Eğer lazım masdar ise bu anlam fâilde iki şekilde ortaya çıkar. (i)Tesir veya teessür olduğunda mevcut ve hakiki bir heyet anlam ortaya çıkar. (ii)Tesir ve teessür dışında itibarî bir emir olduğunda itibarî bir heyet anlam hâsıl olur. Eğer müteaddî ise mef'ûl için de iki heyet anlamdan biri hâsıl olur. Gelenbevî, genel olarak mevcut kabul edilen heyetleri "hakiki" ve "itibarî" olmak üzere ikiye ayırmıştır. Burada heyetlerden kastı "istilâhî hâsıl bi'l-masdar"dır. Nitekim Kazâbâdî'den (ö.1163/1750) de istifade ederek "hâsıl bi'l-masdar"ı "istilâhî ve "lügavî" olmak üzere ikiye ayırmıştır.⁸⁵

81 İsmâuddin İsferyâînî'nin fâil, nâib-i fâil ve meçhul masdar konusundaki düşünceleri için bk. İsmâuddin İsferyâînî, *Şerhu'l-'İsmâ 'alâ Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 113-114.

82 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 152a.

83 Alak, *Masdarın Manaları*, 158.

84 Alak, *Masdarın Manaları*, 178.

85 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 151a-151b; Alak, *Masdarın Manaları*, 156-157.

Gelenbevî, Taftâzânî'nin ta'kîdi açıklarken kullandığı 'sözün kapalı olması'ndan kastın meçhul masdar olduğunu ve bu şekilde anlamının daha uygun olduğunu belirtmiştir. "Nispet, fiilin bir parçası olarak görüldüğünde nispeti gerekli kılan sebep de fiilin cüzüdür" sözüne fiil-nispet ilişkisi bağlamında şöyle cevap vermiştir: Bu iddia, nispeti gerekli kılan sebebin fiil kavramından bir cüz olduğunu ifade eder, masdar kavramından bir cüz olduğunu ifade etmez.⁸⁶

Malum ve meçhul masdarı eser ve tesir bakımından aynı gören kişi, *masdar mebnî li'l-malum* ile *masdar mebnî li'l-meçhulü* de aynı görmek durumundadır. Bundan kasıt ise masdarın eser, tesir, kıyâm veya vuku kabilinden olabileceğidir. Fakat İsmâuddin İsferyânî'nin görüşü bu düşünceyle örtüşmemektedir. İsmâuddin'e göre meçhul masdarın mef'ûlden hâsıl olan heyet anlamında olması, onun meçhul fiil ve benzerlerinden bir cüz olmadığını ifade eder. Bu ifade ise meçhul masdarın varlığını engellemez.⁸⁷

Gelenbevî, fâilin tanımında kullanılan "شبه فعل/ fiile benzeyen" ifadesinin masdarı da kapsadığını belirtmiştir. Bu yönüyle masdardan daha geneldir. Eğer "شبه فعل" ifadesiyle "tesir bakımından fiile benzemesi" anlaşılırsa buradaki sıkıntı giderilmiş olur. Çünkü "fâil veya mef'ûlle kâim olan eser" anlamında olan masdar, tesire kabil değildir. Bu nedenle ıstılâhî fiilin bir cüzü de değildir.⁸⁸

Gelenbevî, malum ve meçhul masdar konusunda ortaya atılan iki iddiayı tenkit etmiştir. Bunlardan ilki malum masdarın, "كون الذات بحيث قام به الفعل" (eylemin kişinin kendisinde sabit olması/sübût) kavramından ibaret görülmesidir. Bu durumda "كون" malum fiilin cüzüdür. Meçhul masdar da "كون الذات بحيث وَقَعَ عليه الفعل" (kişinin, eylemden etkilenen olması/et-teessür minh) kavramından ibarettir. Bu durumda da "كُون" meçhul fiilin cüzü olur. Her iki fiilde "كون" kabul edildiğinde meçhul fiilin isnadında olay (حدث), fâille kâim olmaz ve gerçekleşmez. Gelenbevî bu söze itiraz etmiş ve buradaki "كون" ifadesinin meçhul masdarın değil malum masdarın bir vasfı olduğunu, dolayısıyla da meçhul masdarda da kıyâmın gerçekleştiğini söylemiştir. İkincisi ise eğer meçhul masdara iki kevn (kıyâm-îkâ') anlamı yüklenirse bu durumda malum masdarın anlamı da meçhule yüklenmiş olur ki bu kabul edilemez. Bu durum ayrıca *hâsıl bi'l-masdar* ile ilişkilidir. *Hâsıl bi'l-masdar*ın anlamı, masdar sebebiyle ortaya çıkan heyettir. Masdar, tesir (müteaddi anlam) ifade ettiğinde burada sıkıntı yoktur ancak masdar teessür (lazımî anlam) ifade ettiğinde masdar sebebiyle ortaya çıkan anlam değil masdarla ortaya çıkan anlam söz konusu olacaktır. Gelenbevî, bu iddiaya da şu şekilde cevap vermiştir: Bu durumda teessür kavramına tesir de yüklenmektedir. Masdar ister tesir, ister teessür içersin *hâsıl bi'l-masdar*, masdar sebebiyle ortaya çıkan anlamdır. Dolayısıyla teessür kavramının tesiri de kapsayacak şekilde kullanılması gibi bir zorlama yoruma da ihtiyaç yoktur.⁸⁹ Yani Gelenbevî'ye göre teessür zaten tesiri de kapsamaktadır.

86 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 152a.

87 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 152a.-152b.

88 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 152b.

89 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 152b.

4.3.5. Gelenbevî'de Diyalektik Soruşturma

Risâlede "eğer şöyle derssen/فَإِنْ قُلْتَ", "ben de sana şöyle cevap veririm/بَيِّنُ الدَّفَائِعِ قُلْتُ"/ itirazların giderilmesi" şeklinde ifadeler olması müellifin mantikî çıkarımlara yer verdiğini göstermektedir. Başka bir ifadeyle Gelenbevî meseleyi diyalektik soruşturma yöntemiyle ele almıştır. Aynı şekilde "لَإِنَّ" gibi gerekçe ve tekit bildiren edatları da sıklıkla kullanmıştır.⁹⁰

4.4. Gelenbevî'nin Sonraki Âlimlere Etkisi

Gelenbevî, hâsıl bi'l-masdarı lügavî ve ıstîlâhî olmak üzere net bir biçimde ikiye ayırmıştır. Kendisi her ne kadar risâlede açık bir şekilde belirtmese de münâzara ilmine dair *Hâşiyetü 'l-Gelenbevî 'alâ Hâşiyeti Mîr Ebi 'l-Feth* adlı eseri de göz önüne alındığında bu ayırımı Kazâbâdî'den etkilenmiştir.⁹¹ Gelenbevî, kendisinden sonra gelen Ahmed Rüştî Karaağâcî (ö.1251/1835), Süleyman Kırkağâcî (ö.1268/1852), Mustafa Şevket ve Abdülhamîd Harpûtî (ö.1320/1902) gibi âlimleri ise meçhul masdarın imkânı konusunda etkilemiştir.⁹² Ayrıca yukarıda bahsi geçen hâşiyesi bağlamında masdar konusunda Gelenbevî'ye bazı tenkitler de yöneltilmiştir.⁹³

Gelenbevî, meçhul fiilden masdar yapılması ile anlam ve isnad bakımından meçhul masdarı birbirinden ayırmaktadır. Meçhul fiilden masdar yapılmasını veya masdar sığalarının hem malumun hem de meçhulün olmasını kabul etmezken anlam ve isnad bakımından meçhul masdara belirli durumlarda imkân tanımaktadır.

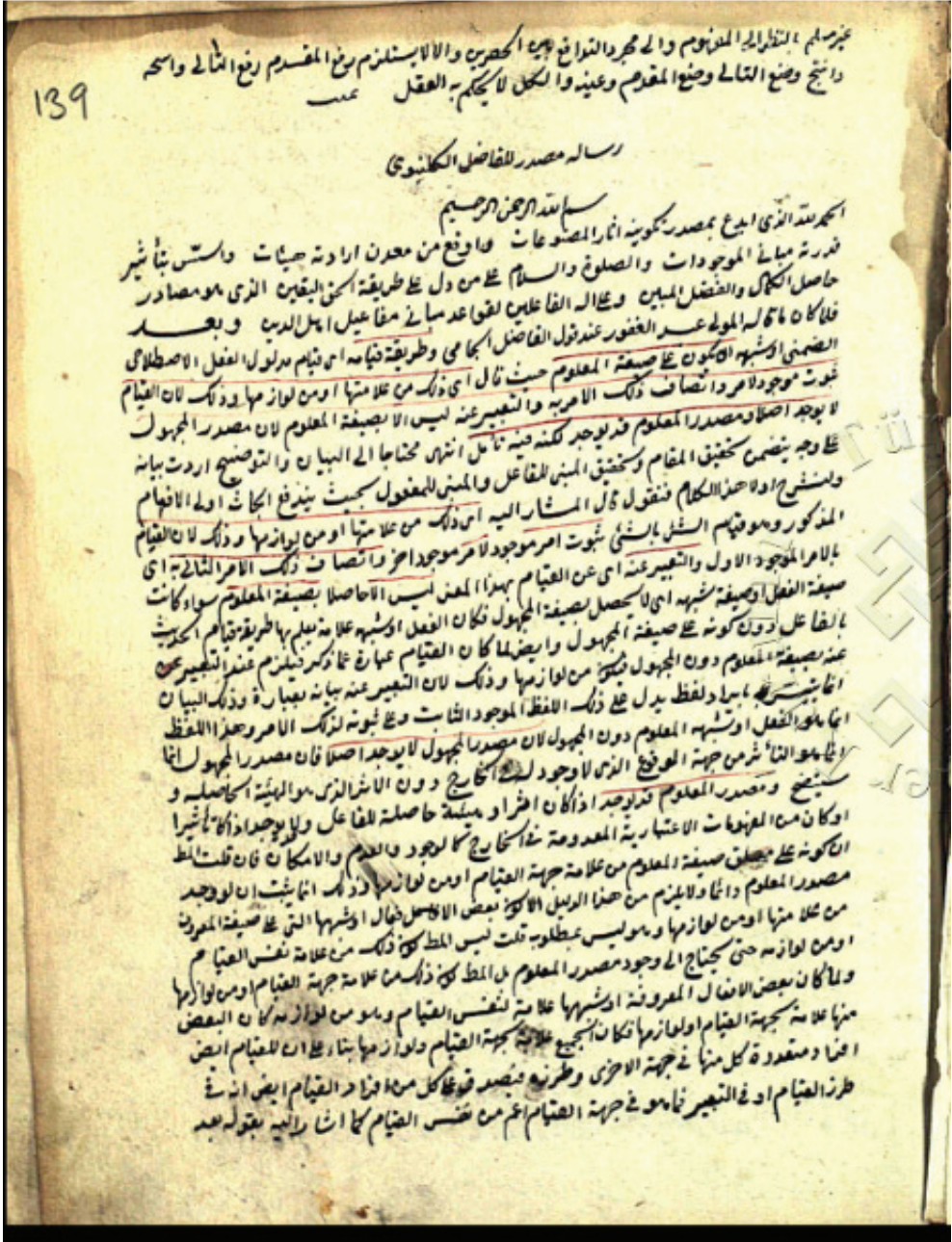
90 Gelenbevî, *Risâle fi'l-masdar* (Yazma Bağışlar, 4140), 151b.-152b.

91 Alak, *Masdarın Manaları*, 157.

92 Alak, *Masdarın Manaları*, 157,167,171,178,183.

93 Bu tenkitler için bk. Alak, *Masdarın Manaları*, 90,156-160.

4.5. Kullanılan Nüshaların Görselleri



رسالة مصدر القيم
 اسم الوجود الرحيم

المصدر الذي يقع عليه كونه انما المصنوعات وواقع من معدن اربعة هيئات المصنوعات واستسمى بشئ مقرر
 من الموجودات والصلوة على من دل على طريقه في حق الحق القيم الذي هو حاصل مصادر تكامل والفعل المميز وعلى
 ان القاعدين لغوا عديدا ليعمل اهل الدين **بعد** فلما كان ما قاله القائل المولود الصبي عبد الغفور عند قول القائل
 المسمى وطريقه في هذا **قيم** من قول القائل الاصلح **الغنيمة** وشبهه ان يكون علمه العلوم حيث قال مع ذلك من علمتها و
 من لوازمها وذلك لان القيم يتصور وجوده ولا مرد فيها وذلك لا يبره من القيم عن ليس الا بقية العلوم لان مصدر الجور
 لا يوجد أصلا ومصدر العلوم يتصور وجوده كما هو **الغنيمة** حيث يحتاج الى البيان والتوضيح اذ في بيانه على وجه يتبين تحقيق المقام
 ويحقق السيرة للعلم والمبني للمفعول بحيث يندفع الجحش اولى الالهة **والمنشئ** اولا فهذا الكلام فقوله قال المولى ان الله
 اذ خلق من علمتها ومن لوازمها وذلك لان القيم المذكور وهو **قيم** الشيء بالشيء يتصور امر وجوده ولا مرد وجود
 آخر واقعا ذلك لا يتركها بالامر الموجود والاول والتغير عن العلم من العلم ليس الا حاصل بقية العلوم
 سواء كانت في العلم او في غيره **شبهه** الا يحصل بقية الجور فكان الغنى وشبهه علمه يعلم بها طريقه في حق المحدث
 بالان عمل وكونه على **قيم** الجور **والغنى** لما كان القيم عبارة عما ذكره فلزم عن القيم عن ان يكون بقية العلوم
 دون الجور فيكون من لوازمها وذلك لان القيم عن بيانه عبارة وذلك البيان ان يتصور ما يبره لفظ يدل على
 ذلك الوجود الثابت وعلى يتصور ذلك الامر وهذا اللفظ انما هو الفعل او شبه المعلوم دون الجور لان مصدر
 الجور لا يوجد أصلا فان مصدر الجور انما هو الوجود من جهة الوجود في العلم والوجود في العلم لا يوجد في العلم
 هو المراد في العلم ويستبين ذلك **مصدر** المعلوم قد يوجد في العلم انما هو في حقه لا يوجد في العلم فان
 يتصور اركان من القيم الاعتراف بالعدوم في العلم والوجود والعدم والامكان فان قلت المبدأ ان كونه على
 مطلق صفة المعلوم من علمه جهة القيم ومن لوازمها وذلك انما يتبين ان لو وجد مصدر المعلوم في ذات
 ولا يتبين من هذا الديل ان كونه بعينه الاضطرار وشبهها التي على صفة الموقوف من علمتها ومن لوازمها وهو ليس بمطلوب
 قلت ليس للمطلوب فانك علمه نفس القيم ومن لوازمه حتى يحتاج الى وجود مصدر المعلوم بل الملاك ذلك
 من علمه جهة القيم ومن لوازمها ولما كان بعينه الاضطرار لوجوده في العلم علمتها جهة القيم او لوازمها بناء
 على ان القيم علم ايضا اذ هو مقدره كل منهما في جهة الآخر وطريقه فيصير على كل من الاضطرار القيم ايضا ان قل
 في العلم وفي القيم فتبينه بغير القيم ان قلت قلت هذا في حق الاسناد الذي هو القيم قلنا القيم اقواد
 مما على بعينها بعضا انما يقرر كلامه **اقول** في بحث من وجوه اما اولها فان ما ذكره من معنى القيم ان اراد به
 الميزان في حق فليس الامر كذلك بل معنى القيم على ما ذكره المستعمل هو البقية في التميز والميزان بين المعنيين عند
 قيل المسمى في القيم فصفة الواجب كما على ما ذكره **دونه** ما ذكره وهو حفظ وان التميز والميزان بين المعنيين عند
 له الميزان في حق المذكور مع حمل لفظه على الميزان المذكور فان صفة الواجب كما لها بثبوت ذلك كسبوت المتابع في
 التميز لم يتبع في الميزان في التمييز كالا يخفى وسيأتي ما هو المسمى وان التميز في الميزان في الميزان في الميزان في
 موضوع الميزان **الخاصة** كما وضعت بانها التميز في الميزان في الميزان في الميزان في الميزان في الميزان في الميزان في
 المصادر وغيره كما في التلويح ان كثيرا من المصادر مما يحصل في العلم على ما ثبت **قائم** على ان العلم في الميزان في الميزان في
 وتعبير القيم اذ هو كونه في حالة لا يكون في حالة الفعل وكثير من المصادر في الميزان في الميزان في الميزان في الميزان في
 ذلك الامر وهو الميزان المصدر ويسمى **ثانيا** كما حدث لا **او** **و** **الجماد** فان ذات الموضع والمحدث فان تحرك لا
 لا كما يقع في جسم آخر حتى يكون في حالة **او** **و** **الجماد** فان ذات الموضع والمحدث فان تحرك لا
 الحاصل في العلم في ذلك الموضع في حاله **او** **و** **الجماد** فان ذات الموضع والمحدث فان تحرك لا
 كما في حالة التي يكون في حاله **او** **و** **الجماد** فان ذات الموضع والمحدث فان تحرك لا

Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, nr. 9439, vr. 173b. İlk Sayfa.

5. Gelenbevi'nin (ö.1205/1791) "Risâle fi'l-Masdar" Adlı Eserinin Tahkikli Neşri [رسالة في المصدر للكنبوي]

[150]ظ/ بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي أبدع بمصدر تكوينه آثارَ المصنوعات، وأوقع من معدن إرادته هيئات المصنوعات،⁹⁴ وأسّس بتأثير قدرته مباني الموجودات، والصلاة والسلام⁹⁵ على من دلّ على طريقة قيام⁹⁶ الحقّ اليقين الذي هو حاصل مصادر⁹⁷ الكمال والفضل المبين، وعلى آله الفاعلين لقواعد مباني مفاعيل أهل الدين.
وبعد: فلما كان ما قاله الفاضل⁹⁸ المولى عبد الغفور⁹⁹ عند قول الفاضل الجامي¹⁰⁰ وطريقة قيامه أي: قيام مدلول الفعل الاصطلاحيّ الضمنيّ أو شبهه أن يكون على صيغة المعلوم حيث قال:
(أي ذلك من علامتها أو من لوازمها، وذلك لأن القيام ثبوت موجودٍ لأمر¹⁰¹ واتصاف ذلك الأمر به، والتعبير عنه ليس إلا بصيغة المعلوم؛ لأن مصدر المجهول لا يوجد أصلاً، ومصدر المعلوم قد يوجد؛ لكن¹⁰² فيه تأمل).¹⁰³ انتهى. محتاجاً¹⁰⁴ إلى البيان والتوضيح أردتُ بيانه على وجه يتضمّن تحقيق المقام وتحقيق المبني للفاعل والمبني للمفعول بحيث يندفع أبحاث أولي الأفهام، ولتنشُرْ أو¹⁰⁵ لهذا الكلام، فنقول: قال المولى¹⁰⁶ المشار إليه: أي ذلك من علامتها أو من لوازمها؛ وذلك لأن القيام المذكور وهو قيام الشيء بالشيء ثبوت أمر موجود لأمرٍ موجودٍ آخر، واتصاف ذلك الأمر الثاني به أي: بالأمر الموجود الأول، والتعبير عنه أي: عن القيام بهذا المعنى ليس إلا حاصلًا بصيغة المعلوم سواء كانت صيغة¹⁰⁷ فعل¹⁰⁸ أو صيغة¹⁰⁹ شبهه أي: لا يحصل بصيغة المجهول، فكان الفعل أو شبهه علامةً يعلمُ بها طريقة قيام الحدث¹¹⁰ بالفاعل دون كونه على صيغة المجهول.
وأيضاً لما كان القيامُ عبارةً عما ذكر فيلزم عند التعبير عنه أن يؤتى¹¹¹ بصيغة المعلوم دون المجهول، فيكون من لوازمها، وذلك لأنّ التعبير عنه ببيانه بعبارة، وذلك البيان إنّما يتيسّر بإيراد لفظ يدلّ على ذلك¹¹² الموجود الثابت على¹¹³ ثبوته لذلك¹¹⁴ الأمر، وهذا اللفظ إنّما هو الفعل أو شبهه المعلوم دون المجهول؛ لأن مصدر المجهول لا

94 ب - وأوقع من معدن إرادته هيئات المصنوعات؛ ج - المصنوعات.

95 ب ق - والسلام.

96 ج - قيام.

97 ج: مصادر حاصل.

98 ج - الفاضل.

99 هو عبد الغفور اللاري الحنفي النحوي (912 هـ/ 1506 م). اخذ عن عبد الرحمن الجامي. من تصانيفه: حاشية على شرح الجامي للكافية في النحو. انظر: معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، 269/5؛ الأعلام للزركلي 32/4.

100 هو عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الجامي، نور الدين (898 هـ/ 1412 م): مفسر، فاضل. ولد في جام (من بلاد ما وراء النهر) وانتقل إلى هراة وتقه، وصحب مشايخ الصوفية، وحج سنة 877 هـ فطاف البلاد، وعاد إلى هراة فتوفي بها. له (تفسير القرآن) و (شرح فصوص الحكم لابن عربي) و (شرح الكافية لابن الحاجب) وهو أحسن شروحها، سماه (الفوائد الضيائية) و (الدرر الفاخرة) في التصوف والحكمة، و (شرح الرسالة العنصرية) في الوضع، وغير ذلك. وله كتب بالفارسية. انظر: معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، 63/6؛ 122/5؛ الأعلام للزركلي 296/3؛ هدية العارفين للبيгдаي 534/1؛ الكافية لابن الحاجب 4-3. وانظر لشروح وحواشي الفوائد الضيائية: الفوائد الضيائية للمولى الجامي 19-5.

101 ق: الأمر.

102 ج: لكنه.

103 انظر: حاشية عبد الغفور اللاري على الفوائد الضيائية للمولى الجامي، ص 101.

104 وفي هامش ب: خبر "كان".

105 وفي هامش ق: جواب.

106 ج - المولى.

107 ق: صفة.

108 ج ق: الفعل.

109 ق: صفة.

110 ج: الحديث.

111 ج - أن يؤتى.

112 ج + اللفظ.

113 ب ج: وعلى.

114 ب ق: ذلك.

يوجد أصلاً، فإنَّ مصدر المجهول إمَّا هو التأثير من جهة الوقوع الذي لا وجود له في الخارج دون الأثر الذي هو الهيئة الحاصلة، -وسيتَّضح لك-¹¹⁵ ومصدر المعلوم قد يوجد إذا كان أثرًا وهيئةً حاصلةً للفاعل، / [151] وقد لا يوجد إذا كان تأثيرًا أو كان من المفهومات الاعتبارية المعدومة في الخارج، كالوجود والعدم والإمكان. فإنَّ قلت: المطلوب أنَّ كونه على مطلق صيغة المعلوم من علامة جهة القيام أو من لوازمها، وذلك إمَّا يثبت إنَّ لو وُجد مصدر المعلوم دائمًا، ولا يلزم من هذا الدليل إلَّا كونُ بعض الأفعال أو شبهها التي على صيغة المعروف من علامتها أو من لوازمها، وهو ليس بمطلوب.

قلت: ليس المطلوب كونُ ذلك من¹¹⁶ علامة نفس القيام أو من لوازمه حتى يحتاج¹¹⁷ إلى وجود مصدر المعلوم، بل المطلوب كونُ ذلك من علامة جهة القيام أو من لوازمها، ولما كان بعض الأفعال المعروفة أو شبهها علامة لنفس القيام -وهو من لوازمه- كان البعض الآخر¹¹⁸ منها علامةً لجهة القيام أو لوازمها، فكان الجمع علامة لجهة القيام أو لوازمها؛ بناءً على أنَّ للقيام أيضًا أفرادًا¹¹⁹ متعدِّدة كلٌّ منها في جهة الأخرى وطرزه، فيصدق على كلِّ من أفراد¹²⁰ القيام أيضًا أنَّه في طرز القيام أو في التعبير فما هو في جهة القيام أعم من نفس القيام¹²¹ كما أشار إليه [عبد الغفور] بقوله بعد، والمراد بالإسناد الذي هو [على]¹²² طريقة القيام ثبوت شيءٍ لشيءٍ¹²³ ثبوتًا يماثل القيام ويُشاكله في المعنى أو¹²⁴ في¹²⁵ التعبير، فتعبيره تعبير القيام إن قلت: فعلى¹²⁶ هذا يخرج الإسناد الذي هو نفس القيام قلنا: للقيام أفراد يماثل بعضها بعضًا.¹²⁷ انتهى تقرير كلامه

وأقول: فيه بحث من وجوه:

أما أولًا: فلأنَّ ما ذكره من معنى القيام إنَّ أراد به المعنى الحقيقي فليس الأمر كذلك؛ بل معنى القيام على ما ذكره المتكلمون هو التبعية في التحيز، والفرق بين المعنيين غير قليل؛ لتحقق معنى القيام في صفات الواجب على ما ذكره دون ما ذكره، وهو ظاهر، وإنَّ أراد به المعنى المجازي له فلا وجه لحجج المعنى الحقيقي المذكور مع حمل لفظ الجهة على المعنى الذي ذكره، فإنَّ صفات الواجب تعالى لها ثبوت له تعالى، كثبوت التابع في التحيز لمتبوعه في المعنى أو في التعبير كما لا يخفى -وسياتي ما هو التحقيق-.

وأما ثانيًا: فلأنَّه إمَّا يتم إذا كانت الأفعال أو شبهها موضوعًا للهيئة الحاصلة كما وُضعت بإزاء التأثير، وقد بينوا أنَّ المدلول التضامني¹²⁸ للأفعال هو التأثير بقياسها على¹²⁹ صيغ المصادر غير سديد. قال في التلويح:¹³⁰

إنَّ كثيرًا من المصادر مما يحصل به للفاعل
معنى ثابت قائم به، كما إذا قام زيد فحصل له هيئة
القيام، أو تحرك فحصل له حالة هي الحركة، فلفظ
الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس
إيقاع الفاعل ذلك الأمر، وهو المعنى المصدرى،

115 ب ج - لك.

116 ق - من.

117 ب: ولما كان.

118 ج - الآخر.

119 ب ج ق: أفراد. | والمثبت من قبلنا.

120 ب: الأفراد.

121 ب ق - أو في التعبير فما هو في جهة القيام أعم من نفس القيام.

122 والمثبت من المطبوع. انظر: حاشية على الفوائد الضيائية للمولى الجامي لعبد الغفور اللاري، ص 101.

123 وفي النسخة المطبوعة: «لأمر» بدلًا من كلمة «لشيء». انظر: حاشية على الفوائد الضيائية للمولى الجامي لعبد الغفور اللاري، ص 101.

124 ب ج ق: والتعبير. | والمثبت من المطبوع. انظر: حاشية على الفوائد الضيائية للمولى الجامي لعبد الغفور اللاري، ص 101.

125 ج: في.

126 ب: فمع.

127 انظر: حاشية عبد الغفور اللاري على الفوائد الضيائية للمولى الجامي، ص 101.

128 ق: التضامني.

129 ج: إلى.

130 هي حاشية التفازاني (ت. 793 هـ). على تنقيح الأصول لصدر الشريعة (ت. 747 هـ). انظر: الأعلام للزركلي 219/7.

ويسمى تأثيرًا كإحداث الحركة وإيجادها في ذات الموقع والمحدث، فإنه تحركٌ¹³¹ لا كإيقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكًا، وإيقاع القيام والقعود في ذاته، وقد يطلق¹³² على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الإيقاع، فهو المعنى¹³³ الحاصل بالمصدر، وقد يكون وصفا كالقيام، أو كيفية كالحرارة أو غير ذلك¹³⁴ كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطًا بين المبدأ والمُنْتَهَى، والأوّل حقيقةً معنى المصدر، وهو جزء مفهوم الفعل الاصطلاحي، وهو أمرٌ اعتباري لا وجود له في الخارج.¹³⁵ انتهى.

على أنّ كَوْن صيغ المصادر مشتركةً بين التأثير / [151ظ] والأثر¹³⁶ محلٌ بحثٍ، كما دلّ عليه كلام¹³⁷ صاحب التلويح أيضًا، وقد صرّح بذلك المولى الفناري¹³⁸ في تفسير سورة الفاتحة،¹³⁹ ونقل عنه في حاشية المطول¹⁴⁰ بعض الأفاضل¹⁴¹ حيث قال: «تسامح أهل العربية في قولهم: المصدر المتعدّي قد يكون مصدرًا مبنيا للفاعل، وقد يكون مصدرًا مبنيا للمفعول، أرادوا¹⁴² بهما الهيئتين الحاصلتين هما معنيا الحاصل بالمصدر، وإلا لكان كلّ مصدر متعدّي مشتركًا، ولا قائل به، بل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه».¹⁴³ انتهى.

وأما ثالثًا: فلأننا لو سلّمنا أنّ الأفعال أو شبهها موضوعَةٌ للأثر الذي هو الحاصل بالمصدر¹⁴⁴ المنقسم إلى المبني للفاعل أو المبني للمفعول أيضًا كما يقتضيه قولهم: المصدر المبني للفاعل¹⁴⁵ جزءٌ من مفهوم الفعل¹⁴⁶ المعروف، والمصدر المبني للمفعول جزءٌ من مفهوم الفعل المجهول فلا شبهة في أنّ مصدر المجهول أيضًا قد يوجد إذا أُطلق على الهيئة الحاصلة للمفعول، فالفرق بين المصدر المعلوم والمجهول تحكّم محض،¹⁴⁷ اللهم إلا أن يقال: هذا الاشتراك بين التأثير والأثر مخصوص بالأفعال المعروفة وشبهها؛ إذ لو وُضع صيغة المجهول

131 ق - فإنه تحرك.

132 المراد هنا المعنى المصدرى.

133 ب ج ق: معنى. | والمثبت من المطبوع. انظر: شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازاني، 337/1.

134 ب ج ق: وذلك. | والمثبت من المطبوع. انظر: شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازاني، 337/1.

135 انظر: شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازاني، 338-337/1.

136 ج - والأثر.

137 ج - كلام.

138 هو مُحَمَّد بن حَمزة بن مُحَمَّد شمس الدّين الفناري الرّومي الحنفيّ ول د سنة 751 وتوفى سنة 834 أُرْبَع وَثَلَاثِينَ وَثَمَانِمِائَةً، من تصانيفه: أساس التصريف، شرح تلخيص المفتاح في المعاني، شرح فوائد الغيائية في المعاني والنبات، شرح المصباح في النحو، عين الأعيان في تفسير القرآن وهو تفسير سورة الفاتحة. انظر: هدية العارفين للبغدادي 188/2؛ عين الأعيان لمُحمَّد بن حَمزة بن مُحَمَّد شمس الدّين الفناري، ص 1.

139 والاسم الآخر للكتاب هو عين الأعيان.

140 حاشية على المطول لحسن جليبي. هو حسن جليبي بن مُحَمَّد شاه بن علاء الدّين على بن يُوسُف ابن بالي مُحَمَّد شاه بن شمس الدّين الفناري الرّومي الحنفيّ ولد سنة 840 وتوفى سنة 886 هـ. انظر: هدية العارفين للبغدادي 288/1.

141 وفي هامش ج: حسن جليبي.

142 ج: أراد.

143 انظر: عين الأعيان للفناري ص 178، حاشية المطول لحسن جليبي، ص 114-113؛ وانظر: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي 1557/2؛ حاشية الكليني على شرح مير أبي الفتح على حاشية الملا حنفي على الرسالة العضدية في آداب البحث والمناظرة، ص 103.

144 ب - استعمال الشيء في لازم معناه انتهى وأما ثالثًا فلأننا لو سلّمنا أنّ الأفعال أو شبهها موضوعَةٌ للأثر الذي هو الحاصل بالمصدر، صح هامش.

145 ج - أو المبني للمفعول أيضًا كما يقتضيه قولهم المصدر المبني للفاعل.

146 ج - الفعل.

147 في هامش ب ج: قوله «اللهم إلا أن يقال» انتهى بهذا⁽¹⁾ الجواب وإنما يتم إذا أوّل قولهم⁽²⁾ إن المبني للمفعول جزء مفهوم الفعل المجهول فإنه تأويل قولهم إن المبني للفاعل⁽³⁾ جزء مفهوم الفعل المعروف أيضًا وتأويل أحدهما دون الآخر في غاية البعد وإذا أولنا هذا القول أيضًا⁽⁴⁾ لا ينهدم الجواب المذكور أصلا وأنت تعلم أن تأويل الأول لعله⁽⁵⁾ توجب وإلا إذا ادعى التأويل الثاني⁽⁶⁾، فلو أولناه أيضًا بمجرد التناسب لكان تأويلًا في غير دليل.

(1) ج: هذا؛ (2) ج: قولكم؛ (3) ج + على؛ (4) ج - أيضًا؛ (5) ج: لعله؛ (6) ب - الثاني.

للأثر القائم بالمفعول أيضا لكان إسناده إليه على طريقة القيام ضرورة أنّ هذا الأثر قائم¹⁴⁸ بالمفعول قطعاً، لا بالفاعل وهو ظاهر، ولا بهما لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلّين، وكذا لو وضع¹⁴⁹ على التأثير القائم بالمفعول يلزم أن يكون الإسناد إليه على طريقة القيام، لا على طريقة الوقوع،¹⁵⁰ وذلك باطل عند أهل الفن ضرورة، وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا: «كسرت الزجاج» وبين قولنا: «انكسر الزجاج أو تكسّر»؛ حيث إنّ¹⁵¹ مفاد الأول ليس إلا أنّ تأثير الكاسر وَقَعَ عليه، ومفاد الثاني أنّه قام¹⁵² به التأثير¹⁵³ الحاصل من التأثير، أو قام به الهيئة الحاصلة له من التأثير أيضاً، ولعلّ قول صاحب البناء¹⁵⁴: «فإنّ انكسار الزجاج أثر حصل من تعلق الفعل المتعدي»¹⁵⁵ انتهى. ¹⁵⁶ مبنيٌّ على الاحتمال الثاني، والتحقيق في هذا المقام¹⁵⁷ أنّ ما هو جزء مفهوم¹⁵⁸ الفعل المعروف والمجهول وشبههما إنّما¹⁵⁹ هو التأثير، ولا وجود له في الخارج، وأنّ مرادهم من القيام في أمثال هذا ثبوت مطلق أمر لأمر آخر سواء كان موجوداً أم لا، وهو معنى قيام التأثير بالفاعل، فذلك التأثير إن كان من المصادر المتعدية فله جهتان وحيثيتان: جهة قيامه بالفاعل، وجهة وقوعه على المفعول وتعلّقه به، وإن كان من المصادر اللازمة فليس له إلا جهة قيامه بالفاعل، فهو بحسب الجهة الأولى جزء من¹⁶⁰ مفهوم الفعل المعروف وشبهه، وبحسب الجهة الثانية جزء من مفهوم¹⁶¹ الفعل المجهول وشبهه، فليس كونه من علامة هذه الجهة أو من لوازمها إلا لأجل أنّ المعروف موضوع لجهة القيام، وأنّ المجهول موضوع لجهة الوقوع، فعلى هذا لا حاجة إلى ارتكاب التعسّفات¹⁶² في لفظ الجهة كما ارتكبتها.

فإن قلت: فليكن مرادُه من الوجود أعمّ من الوجود الذهنيّ والخارجيّ فليكن قوله «اتصافه به» تعميماً بعد تخصيص ظاهر الكلام السابق فيقول¹⁶³ إلى ما قلتم.

قلت: مصدر المجهول أيضا موجود في الذهن قطعاً، فيلزم أن تكون صيغة المجهول أيضا من علاماتها¹⁶⁴ أو من لوازمها، فالفرق بينهما ترجيح بلا مرجح، وأيضاً [152و] بصيغ إدخال «قد» المفيدة¹⁶⁵ لجزئية الحكم¹⁶⁶ في قوله: «ومصدر المعلوم قد يوجد»، فإن كلّ مفهوم حتى العدميّ والممتنع موجود في الذهن، وهذا ظاهر ولعلّ قوله: «لكن فيه تأمل» إشارة إلى ما ذكرنا، وأنت خبير بأنّ تقدير الكلام على الوجه المقدّح مع ترك ما هو الحقّ الحقيقي كما ذكرنا لا يخلو عن دغدغة.

وأما الكلام في مصدر¹⁶⁷ المبني للفاعل¹⁶⁸ والمبني للمفعول فهو يفتقر إلى نوع بسيط،¹⁶⁹ فاعلم أنّ للقوم ثلاثة أقوال متوافقة:

- 148 ب - قائم، صح هامش.
- 149 ج ق: وكذا الوضع.
- 150 ج - الوقوع.
- 151 ج - إنّ.
- 152 ب: قائم.
- 153 ب ج: التأثير.
- 154 هو كتاب لمؤلف مجهول عن صيغ الأفعال في اللغة العربية.
- 155 متن بناء الأفعال لمؤلف مجهول ص 13.
- 156 ب ج: إلخ [إلى آخره].
- 157 ق: المقال.
- 158 ب - مفهوم.
- 159 في هامش ب ج: قوله «إنما هو التأثير»⁽¹⁾ هكذا صرح كثير من المحققين ولعله بالنسبة إلى الأفعال الاختيارية أو التأثير أعمّ من الحقيقي⁽²⁾ والتنزيلي فلا تنافي بينه وبين قوله ومفاده أنه قام به التأثير الحاصل من التأثير فتأمل. | ب⁽¹⁾ - قوله «إنما هو التأثير»؛ (ج: الحقيقي).
- 160 ج - من.
- 161 ق - مفهوم.
- 162 ج: التعسف.
- 163 ق: يوال.
- 164 ب ج: علامتها.
- 165 ج: المفيد.
- 166 ج: الجزئية للحكم.
- 167 ب: المصدر.
- 168 ب - المبني للفاعل، صح هامش.
- 169 ب: بسيط.

أحدها: إطباقهم على أنّ اسناد الفعل أو شبهه إلى الفاعل على¹⁷⁰ طريقة القيام، وإلى نائب الفاعل الذي هو المفعول على طريقة الوقوع.

وثانيها: أنّ المصدر المبني للفاعل عبارة عن الهيئة الحاصلة للمفعول.

وثالثها: أنّ المصدر المبني للفاعل جزء مفهوم الفعل المعروف، والمبني للمفعول جزء مفهوم الفعل المجهول **وبيان التدافع:** أنّ المصدر المبني للمفعول¹⁷¹ إن كان عبارة عن الهيئة الحاصلة المذكورة، فإن كان جزءاً من مفهوم الفعل المجهول فلا شبهة في أنّ¹⁷² إسناد هذا الفعل إلى نائب الفاعل على طريقة القيام، وإن لم يكن جزءاً بطل الحكم بالجزئية، وإن كان عبارة عن التأثير القائم بالفاعل الواقع على المفعول بطل تفسيره بالهيئة الحاصلة، فلا بد من تأويل أحد الأقوال، والظاهر ما ذكره **المولى الفناري** من أنّ المصدر حقيقة في التأثير، وتقسيمه إلى المبني للفاعل والمبني للمفعول مراداً بهما الأثرين¹⁷³ مسامحة،¹⁷⁴ وحقيقتهما أن يراد بهما التأثير من حيث القيام، والتأثير من حيث الوقوع، فحقيقة معنى المصدر المبني للفاعل هو التأثير من حيث القيام، ومعنى المبني للمفعول هو التأثير من حيث الوقوع، فيكون تقبيدهما بالهينتين والأثرين مسامحة،¹⁷⁵ ويؤيده إطلاق الحاصل بالمصدر على الهينتين، وبهذا تبين أن لا وجه لإنكار المصدر المبني للمفعول بالكيفية كما أنكره **المولى عصام الدين**¹⁷⁶ في **حاشية الكافية**؛¹⁷⁷ حيث قال:¹⁷⁸ «فإبّه إثمًا يتجّه الاستدلال على نفيه لو كان المبني للمفعول عبارة عن الهيئة¹⁷⁹ الحاصلة للمفعول». ¹⁸⁰ وقد عرفت أنه عبارة عن التأثير من حيث الوقوع.

وأما ما قاله **النفقازاني** في التعقيد، «أي: كون الكلام معقداً»¹⁸¹ على أن يكون من المصدر المبني¹⁸² للمفعول؛ لأنّ هذا الكون إنما يناسب التأثير من حيث الوقوع، لا التأثير من حيث القيام وهذا أمثاله، لكن يؤيد¹⁸⁴ ما قاله **الفاضل العصام:** أنّ هاتين الحيتين للتأثير إثمًا يستفادان¹⁸⁵ من النسبة إلى الفاعل أو المفعول،¹⁸⁶ ففس المصدر من حيث هو¹⁸⁷ لا يكون إلا تأثيراً محضاً، أعني: الماهية المطلقة.

فإن قلت: النسبة جزء من مفهوم الفعل أو شبهه،¹⁸⁸ ولما كانت جزءاً كانت¹⁸⁹ ما تقتضيه من¹⁹⁰ الحيثية جزءاً **قلت:** هذا لا يفيد إلا جزئية معنى الحيثية من مفهوم الفعل، لا من مفهوم المصدر ولو سلم فالجزء هو النسبة إلى الفاعل لا النسبة إلى المفعول، ولو سلم فما تفعل¹⁹¹ في ألفاظ المصادر؟ لأنها ليست بموضوعة للنسبة أصلاً، اللهم إلا أن يكون المراد تقسيم¹⁹² المصدر بحسب الاستعمال لا بحسب أصل الوضع، فإنّه بحسب الاستعمال لا يخلو عن أحد الحيتين وإن لم يذكر فاعله أو مفعوله.

170 ج - على.

171 ب: الفاعل.

172 ج - أنّ.

173 ب: الأثر.

174 ق: ومسامحة.

175 ب ج: بطرق المسامحة.

176 ب ج: المولى العصام. | هو إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الإسفراييني عصام الدين (ت. 945 هـ). انظر: الأعلام للزركلي 66/1.

177 هي حاشية العصام على الكافية لابن الحاجب.

178 ب ق + الخ؛ ج + إهـ.

179 ج ق: الهينتين.

180 انظر: حاشية الكلبي على شرح مير أبي الفتح على حاشية الملا حنفي على الرسالة العضية في آداب البحث والمناظرة، ص 150.

181 انظر: حاشية المطول لحسن جليي، ص 113.

182 ج: من المبني.

183 ج - حيث.

184 ج ق: يؤيده.

185 ج: يستفاد.

186 ج: والمفعول.

187 ج - هو.

188 ق: وشبهه.

189 ج + كان؛ ق: كان.

190 ب - من.

191 ج ق: تفصل.

192 ب ق: بتقسيم.

ثم لا يخفى أن من قال باشتراك المصدرين بين التأثير والأثر لا يتحاشى عن القول باشتراك المبني للفاعل والمبني¹⁹³ للمفعول، فالمراد من المقسم ما يطلق عليه المصدر تأثيراً كان أو أثراً، وكذلك¹⁹⁴ المراد من كل¹⁹⁵ من القسمين، فالتأثير المقسم إلى التأثير من جهة القيام وإلى¹⁹⁶ التأثير من جهة الوقوع، والأثر المقسم¹⁹⁷ إلى الهيئتين،/[152ظ] وبذلك يندفع التذافع بين الأقوال أيضاً، إلا أنه لا يندفع عن من قال بهذا ما قاله **الفاضل العصام** من كون المصدر المجهول في طريقة القيام.

فإن قلت: ما قاله **الفاضل** إنما يدل على أن المصدر المجهول بمعنى الهيئة الحاصلة للمفعول لا يكون جزءا من الفعل المجهول وشبهه وذلك لا يفي وجوده في صيغ المصادر.

قلت: شبه الفعل في تعريف الفاعل أعم من المصدر ضرورة أن له فاعلاً أيضاً، اللهم إلا أن يلزم أن العمل مختص بالتأثير، والمصدر الذي كان بمعنى الأثر القائم بالفاعل أو بالمفعول غير قابل، فحينئذ لا يكون جزء الفعل الاصطلاحي إلا تأثيراً¹⁹⁸، لكن على هذا¹⁹⁹ يلزم تسامح اللقوم في إثباتهم العمل للمصادر الكائنة بمعنى الأثر.

وأما ما قيل في جوابه إن المصدر المبني للفاعل عبارة عن كون الذات بحيث قام به الفعل والمصدر المبني للمفعول عبارة عن²⁰⁰ كون الذات بحيث²⁰¹ وَقَعَ عليه الفعل، فالكون الأول جزء من مفهوم الفعل المعروف، والكون الثاني جزء من مفهوم الفعل المجهول، فبعد اعتبار الكونين في مفهومهما لا يتحقق طريقة القيام في إسناد الفعل²⁰² المجهول، فبطلان²⁰³ المصدر المبني للمفعول إن²⁰⁴ كان عبارة عن هذا²⁰⁵ الكون المقيد فلا شبهة في أنه وصف المعلوم، فيكون²⁰⁶ المجهول في طريقة القيام جزءاً، وإنكاره مكابرة محضة، وإن كان عبارة عن الفعل الواقع على المفعول أو القائم بالفاعل، فاعتبار الكونين من مفهومه لدفع السؤال المذكور من قبيل الهذيان، على أن تفسيرهما بهذين الكونين مما لم يقل به أحد، وليس له سند يستند به سوى أنهم فسروا هاتين الهيئتين بهذين الكونين لصيق العبارة، وقد بين الأفاضل²⁰⁷ بأن²⁰⁸ أمثال هذه التفسيرات للهيئات، فلا شبهة بعد ذلك.

بقي ها هنا شيء هو أن معنى قولهم: «الحاصل بالمصدر الهيئة الحاصلة بسبب هذا المصدر»،²⁰⁹ وذلك واضح إذا كان المصدر المذكور تأثيراً، وأما تأثراً أو غيره كما في انكسار الزجاج في المعنى الهيئة الحاصلة بهذا المصدر،²¹⁰ فتلك²¹¹ الهيئة إنما حصلت للزجاج بواسطة التأثير، اللهم إلا أن يقال: إنهم نزلوا التأثير²¹² وأمثاله منزلة التأثير،²¹³ وإلا لم يصح حكمهم أن مدلول الفعل الاصطلاحي هو التأثير على الإطلاق، ولما نزل ذلك منزلته نزل ذلك الأثر أيضاً²¹⁴ منزلة الحاصل بذلك الأثر.

وفيه أنه يجوز أن يكون حكمهم بالنسبة إلى الأفعال الاختيارية، كما يميل إليه كلام صاحب **التوضيح والتلويح**،

193 ج - للفاعل والمبني.

194 ب ج: وكذا.

195 ج - من كل.

196 ج: أو إلى.

197 ج: مقسم.

198 ج: تأثير.

199 ج - على هذا.

200 ب - عن.

201 ق - قام به الفعل والمصدر المبني للمفعول عبارة عن كون الذات بحيث.

202 ق - الفعل.

203 ج: فيا طل لأن.

204 ب: وإن.

205 ب - هذا، صح هامش.

206 ب ج + الفعل.

207 ب: الفاضل.

208 ج: أن.

209 حاشية الكليني على شرح مير أبي الفتح على حاشية الملا حنفي على الرسالة العضدية في آداب البحث والمناظرة، ص 105.

210 ب ق + بل.

211 ب ق: تلك.

212 ج ق: التأثير.

213 ج ق: التأثر.

214 ب - أيضاً.

وذلك أن نقول: إن هذه الهيئة كما تتوقف على التأثير تتوقف على التأثر، فكلّ من التأثير والتأثر مدخلٌ في حصول هذه الهيئة، وبهذا القدر صحّ دخول الباء السببية،²¹⁵ فتدبر! ولك أن تقول: لا دليل في كلامهم على كون المراد بالمصدر هذا المصدر، يجوز أن يكون مرادهم الحاصل بالمصدر²¹⁶ بمصدر ما. وفيه أنّ التأثير أيضا حاصل بالتأثير،²¹⁷ فلو لم يكن مرادهم الحاصل بهذا المصدر لكان التخصيص بأحدهما تحكّمًا،²¹⁸ والحق في الجواب²¹⁹ أنهم سموا الهيئات بالحاصل بالمصدر لكون بعضها حاصلًا بالمصدر المذكور، ووجه التسمية غير لازم أن يعم. واعلم أنّ هذه²²⁰ الهيئات قد تكون موجودة كما في الفاتليّة والمقتوليّة، وقد تكون أمورًا²²¹ اعتباريةً محضةً كالمعلومية والمعدومية والممكنية.

[153]و/ ويمكن أن يقال: إنّ²²² الإمكان لما لم يوجد فيه تأثيرا وتأثرًا²²³ قطعًا لم يوجد فيه ما عدا المعنى المصدرية، إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ إضافة الجهة إلى القيام يحتمل أن يكون بيانيةً، ويحتمل أن يكون لاميةً،²²⁴ إمّا بمعنى على طريقة القيام وطوره، وعليه ينبني كلام المحسّي المولى عبد الغفور فحينئذ في كلام الفاضل الجامي تسامح، ويصحّ بتقدير المضاف كما أشار إليه، وإمّا بمعنى طريقته التي تدلّ عليه وتوصل إليه على أن يكون القيام عبارة عمّا ذكرنا، وحينئذ لا تسامح في كلام الشارح؛ إذ هذه الطريقة هي²²⁵ كونه على صبغة المعلوم، وليس ذلك من علامتها أو لوازمها،²²⁶ والذي²²⁷ ذكرناه من التحقيق يُلائم الأول، وبأبى عن الثالث، والحق أنّ مراد الشارح هو الثالث، وبني عليه كلام الشارح الرضوي،²²⁸ فارجع حتّى ينكشف لك المرام، وهذا ما تيسر لي في هذا المقام، والله أعلم بحقيقة الحال، وهو أعلم بكلّ ما دار وجال، تمّت.

المراجع

- الأعلام؛

خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي دمشقي (ت. 1396هـ)

دار العلم للملايين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2002 م.

- حاشية الكليني على شرح مير أبي الفتح على حاشية الملا حنفي على الرسالة العضدية في آداب البحث والمناظرة؛

الشيخ زاده أبي الفتح إسماعيل بن مصطفى الكليني (ت. 1205هـ).

تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2017 م.

- حاشية اللاري على الفوائد الضيائية للمولى الجامي؛

عبد الغفور اللاري (ت. 912هـ)

المكتبة الوطنية النمساوية، فيينا

215 في هامش ب ق: وجه التقرير⁽¹⁾ أن الباء السببية إنما تدخل في القريب وأيضا إن قيود التأثير من الشروط لا من الأسباب. | (1) ب: وجهه.

216 ب ق - بالمصدر.

217 ج ق: التأثر.

218 ق: محكما.

219 ق: وسالحق بالجواب.

220 ب - هذه، صح هامش.

221 ج - أمورا.

222 ج - إن.

223 ب: وتأثر.

224 ج - يكون.

225 ج: بل.

226 ب: لازمها.

227 ج: والذين.

228 هو محمد بن الحسن الرضوي الأسترابادي، نجم الدين: عالم بالعربية، من أهل أستراباد (من أعمال طبرستان) اشتهر بكتابه الوافية في شرح الكافية،

لابن الحاجب، انظر: الأعلام للزركلي 86/6، وانظر للاطلاع الفاعل والإسناد في الرضوي الأسترابادي، شرح الكافية للرضوي الأسترابادي ص

200-203.

(Österreichische Nationalbibliothek, Kais.Kön.Hof), د.ت.

- حاشية المطول؛

حسن جليبي (ت. 886 هـ).

مطبعة شركة صحافية عثمانية، درسعادت، د.ت.

- شرح التلويح على التوضيح؛

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. 793 هـ).

مكتبة صبيح بمصر، د.ت.

- شرح الكافية؛

محمد بن الحسن الرضوي الأسترابادي (ت. نحو 686 هـ)

هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1993 م.

- عين الأعيان؛

مُحَمَّد بن حَمَزَة بن مُحَمَّد شمس الدِّين الفناري (ت. 834 هـ)

مطبعة رفعت بك، درسعادت، 1325 هـ.

- الفوائد الضيائية؛

نور الدين عبد الرحمن الجامي (ت. 898 هـ)

اعتناء: إلياس قبلان، دار الشفاء، اسطنبول، 2015 م.

- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم؛

محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (ت. 1158 هـ)

تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996 م.

- الكافية في علم النحو؛

ابن الحاجب جمال الدين بن عثمان بن عمر بن أبي بكر المصري الإسنوي المالكي (ت. 646 هـ).

تحقيق: الدكتور صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب، القاهرة، 2010 م.

- متن بناء الأفعال؛

مؤلف مجهول

تعليق: أحمد بن عمر الحازمي، اعتناء م تنسيق: فضل بن محمد، منشورات الإمام الأجرى، د.ت.

- معجم المؤلفين؛

عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (ت. 1408 هـ).

مكتبة المثني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛

إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت. 1399 هـ).

وكالة المعارف الجليلية في مطبعتها البهية استانبول، أعادت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي

بيروت - لبنان، 1951 م.

Sonuç

Gelenbevî; matematikten geometriye, astronomiden münâzara adabına, kelâmdan nahiv ve belâgate birçok alanda eser vermiş ansiklopedik bir âlimdir. Onun *Risâle fi'l-masdar* adlı eserinde ele almış olduğu masdar meselesi; nahiv, belâgat, kelâm ve fıkıh usûlünde tartışılan konulardan bir tanesidir. Gelenbevî, bu meseleyi belâgat, nahiv ve kelâmdaki üç temel tartışma bağlamında ele almıştır. Bunlardan ilki Sekkâkî ve Kazvîni'ye kadar uzanan sözdeki ta'kid, kelâmın maksada tam olarak delâlet etmemesinin nedenleri ve masdar kalıplarının nispeti meselesidir. İkincisi fâilin tanımı, nâib-i fâilin fâil kapsamında görülüp görülemeyeceği ve isnad

meselesidir. İbnü'l-Hâcib gibi nahivcilere göre fâilin tanımındaki kıyâm kavramıyla fiildeki hüküm veya sıfatın fâille kâim olması kastedilmiştir. Dolayısıyla nâib-i fâil, fâil tanımının dışında tutulmuştur. Fiilin kendisiyle kâim olduğu fâil gidip yalnızca nâib-i fâil kaldığı için meçhul fiil ile nâib-i fâil arasındaki isnad kıyâm olarak görülmemiştir. İbnü'l-Hâcib bu konuda Basralı dilciler, Cürcânî ve Zemahşerî gibi âlimlerden ayrılmıştır. Üçüncüsü ise Sadruşşerîa'ya dayandırılan ve mukaddimât-ı erbaa bağlamında ele alınan fiilin anlamları arasında yapılan ayrımlar, insanın fâilliği ve irade meselesidir. Gelenbevî'nin ilgili risâlesinin; kelâm, fıkıh usûlü, mantık ve belâgatle ilişkili yönleri bulunmakla birlikte eserin ağırlıklı olarak bir dilbilim ve dil felsefesi çalışması olduğu söylenebilir.

İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si, Molla Câmî'nin *el-Fevâ'idü 'z-ziyâ'iyye*'si, Abdulgâfur Lârî'nin *Hâşiyetü 'l-Fevâ'idü 'z-ziyâ'iyye*'si Sadruşşerîa'nın *et-Tavzih*'i, Taftâzânî'nin *el-Mutavvel ve et-Telvih*'i, Hasan Çelebi'nin *Hâşiyetü 'l-Mutavvel*'i, Molla Fenârî'nin *Hâşiyetü 'ale 'l-Mutavvel ve 'Aynu 'l-a'yân*'ı Gelenbevî'nin meseleyi tartıştığı kaynakları arasındadır.

Meçhul masdarın mümkün olup olmadığı hususu dilciler arasında görüş ayrılığına neden olmuştur. Bir kısmı varlığını kabul etmezken bir kısmı da kabul etmiştir. Kabul etmeyenler meçhul masdarı, meçhul hâsıl bi'l-masdar kapsamında görmüştür. Kabul edenler ise meçhul masdarın hakikat mı yoksa mecaz mı ifade ettiği konusunda farklı fikirler ortaya atmıştır.

Gelenbevî, *Kâfiye* şârihi olan Molla Câmî'nin *el-Fevâ'idü 'z-ziyâ'iyye* adlı eserine hâşiyeye yazan Abdulgâfur Lârî'nin sözlerini risâlesinde analiz etmektedir. Lârî'den naklettiği, ıstılâhî ve zımnî fiilin delâletinin malum sîgadan alındığı, sözüne katılmaktadır. Nitekim masdar denildiğinde malum fiil akla gelmektedir. Meçhul fiillerin masdarlarının olmaması da bu hususa işaret etmektedir. Meçhul fiillerin dış dünyada da karşılığı bulunmamaktadır. Gelenbevî, açık bir şekilde belirtmemekle birlikte Lârî çizgisini takip etmektedir. Bununla birlikte meçhul masdarın mevcut olarak görülmemesinin sebebini izah konusunda Sadruşşerîa ve Taftâzânî'ye de yakındır. Çünkü onlara göre meçhul masdardaki tesir kıyâm kabilinden değil dış dünyada varlığı bulunmayan ikâ' cihetindedir. Gelenbevî, sonrasında meçhul masdarın mümkün olup olmadığını detaylı bir şekilde tartışmıştır. O, ayrıca her malum fiilin masdarı bulunmayabileceğini Lârî'nin sözleriyle de destekleyerek izah etmiştir. Meçhul masdarın mevcut olarak görülme sebebini, tesirinin kıyâm kabilinden değil dış dünyada varlığı bulunmayan ikâ' kabilinden olması şeklinde açıklamıştır.

Fiil, masdara dönüştüğünde ve isnad gerçekleştiğinde nitelenebilir hale gelmektedir. Gelenbevî de bu düşünceye katılmaktadır. Fiil, isnad edilmeden önce malum halde değildir çünkü kıyâm gerçekleşmemiştir. Kıyâm gerçekleştikten sonra sûret, şekil veya başka bir ifadeyle heyet anlam ortaya çıkar ve fiilin durumu hakkında bilgi verilebilir. Gelenbevî'nin olayı nitelene konusunda aslolanın masdar olduğu, sözlerinden hareketle onun masdarı esas kabul eden Basralıların düşüncesine daha yakın olduğu söylenebilir. Gelenbevî imkân, 'adem ve vücut gibi itibarî kavramların dış dünyada varlığı bulunmadığı gibi şekil ve sûretleri de olmadığını belirtmiştir. O, kıyâm kavramını kelâmcıların kastettiği manada kullandığını ifade etmiştir. Masdar ve hâsıl bi'l-masdar arasında net bir ayırım gözetmemiştir. Masdarla

kastedilenin genelde hâsıl bi'l-masdar olduğunu söylemiş ve bu kavramı masdarı da kapsayacak şekilde kullanmıştır.

Gelenbevî, dilcilerin "müteaddî fiilin masdarı, malum ya da meçhul bir fiilin masdarı olabilir" şeklindeki sözünün hakiki anlamda anlaşılmasını gerektiğini belirtir. Ona göre bu söz hakiki anlamda anlaşıldığında masdarın hem malumdan hem de meçhulden gelmesi veya masdarın, meçhulün de masdarı olması gerekirdi. Ancak masdarın malumdan geldiği konusunda dilciler arasında ittifak vardır. Gelenbevî meçhul masdarın varlığını kabul edenlerle etmeyenlerin görüşlerine delilleriyle birlikte yer vermiştir. Meseleyi tartıştığı bazı noktalarda görüş bildirmeyen bazen de tercihte bulunmuştur. O, *masdar mebnî li'l-fâilin* malumdan, *masdar mebnî li'l-mef'ûlün* ise meçhulden gelmesi gerektiği görüşünü aktarmıştır. Bu durumda meçhulden ism-i mef'ûl gelebilir ama ism-i fâil gelmez. İsm-i mef'ûl hem malumdan hem meçhulden gelir diyemiyorsak mef'ûlün meçhulden geldiğini kabul etmek daha tutarlıdır. Çünkü ona göre mantıklı olarak bir araz iki yerde bulunamaz.

Gelenbevî, "Kıyâm sadece hem zihinde hem de dış dünyada var olanı kapsamaktadır. Meçhul masdarın zihinde mevcudiyeti yoktur." düşüncesine katılmamaktadır. O, meçhul masdarın da malum masdar gibi zihinde mevcudiyetinin olduğunu gerekçeleriyle açıklamaktadır. Bu bağlamda lazım fiil sadece fâili etkilerken müteaddî fiilin hem fâil hem de mef'ûlü etkilediğini belirtmiştir. Dolayısıyla lazım masdarlar, malum fiilin bir parçası iken müteaddî masdarlar -mef'ûlü de etkilediği için- meçhul fiilin bir parçasıdır. Gelenbevî bu bağlamda "müteaddî masdarın müşterekliği" hususuna da itiraz etmektedir. Bu konuda Molla Fenârî'yi tenkit etmektedir. Gelenbevî'nin malum ve meçhul masdarı, hâsıl bi'l-masardan ibaret gördüğü söylenebilir.

İbnü'l-Hâcib, nâib-i fâili fâil tanımının dışında tutmuştur. Molla Câmî'ye hâşiye yazan Abdulgafûr Lârî de benzer bir yaklaşıma sahiptir. Gelenbevî konuyla alakalı farklı bir yorum getirmiştir. Fâilin tanımında geçen "شبه فعل/ fiile benzeyen" ifadesinin masdarı da içerdiğini söylemiştir. Mezkûr ifadede "tesir bakımından fiile benzemesi" anlaşılması durumunda sıkıntının ortadan kalkacağını ifade etmiştir. Bu bağlamda meçhul masdarı da isnad ilişkisine dahil ettiği söylenebilir.

Gelenbevî, malum ve meçhul masdar konusundaki farklı görüşlere delilleriyle birlikte yer vermiştir. Bu görüşleri çoğunlukla tercihte bulunmadan aktarmıştır. Bununla birlikte İsmâuddin İsferyâîni'de olduğu gibi meçhul masdarı tamamen yok sayan görüşleri tenkit etmiştir. Buradan hareketle Gelenbevî'nin meçhul masdarın varlığına imkân tanıyan düşünceye daha yakın olduğu ifade edilebilir. Gelenbevî, Taftâzânî'den de istifade ederek masdarın tesir dışında başka anlamları da olabileceği düşüncesini kabul etmiştir. Bununla birlikte masdarı anlam ve hâsıl bi'l-masdar ilişkisine dikkat çekmiştir. Gelenbevî, genel olarak mevcut kabul edilen heyetleri "hakiki" ve "itibari" olmak üzere ikiye ayırmıştır. Heyetlerden kastı ise "ıstılâhî hâsıl bi'l-masdar"dır. Gelenbevî, Kazâbâdî'den de istifade ederek "hâsıl bi'l-masdar"ı "ıstılâhî ve "lügavî" olmak üzere ikiye ayırmıştır.

Gelenbevî, malum ve meçhul masdar konusunda ortaya atılan iki iddiayı tenkit etmiştir. Bunlardan ilki meçhul masdarda kıyâm gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususudur. İkincisi

ise meçhul masdara kıyâm ve ikâ‘ anlamının birlikte yüklenmesidir. Gelenbevî, böylesi bir durumda malumun anlamı da meçhule yükleneyeceği gerekçesiyle bu düşünceyi eleştirmiştir.

Gelenbevî, masdar ve hâsıl bi'l-masdar konusunda Ahmed Rüşti Karağâcî, Süleyman Kırkağâcî, Mustafa Şevket ve Abdülhamîd Harpûtî gibi âlimleri etkilemiştir. Mantık ve münâzara adabı konusunda da eser vermesi nedeniyle mantıkî çıkarımlara eserinde yer vermiştir. Risâlede, diyalektik soruşturma yöntemini sıkça kullanmıştır. Gelenbevî'nin bazı hususlarda kendi tercihini belirtmeden meseleyi delilleriyle birlikte aktarması, konu hakkındaki görüşlerini net olarak ortaya koymayı zorlaştırmaktadır. Onun, meçhul fiilden masdar yapılması veya masdar sığalarının hem malumun hem de meçhulün olduğu düşüncesini kabul etmemekle birlikte anlam ve isnad bakımından meçhul masdara belirli durumlarda imkân tanıdığı söylenebilir.

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

- Alak, Musa. *Masdarın Manaları “Masdar” – “Hâsıl bi'l-Masdar” İnceleme ve Metinler*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2022.
- Arı, Abdüsselâm. “Mahiyeti Yansıtıp Yansıtmaması Açısından Bazı Hanefî Kaynakları ve Muâsir İslam Hukuku Eserlerindeki Akid Tanımları Üzerine Bir İnceleme”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 523-538.
- Bağdâdî, İsmail. *Hediyyetu'l-‘ârifîn esmâu'l-muellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951.
- Câmî, Abdurrahman. *el-Fevâ'idü 'z-ziyâ'îyye*. haz. İlyas Kaplan. İstanbul: Şifâ Yayınevi, 2005.
- Çelebî, Hasan. *Hâşiyetü'l-Mutavvel*. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, ts.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2015.
- Enbârî, Kemâluddîn. *el-İnsâf fi mesâilü'l-hilâf beyne'n-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-‘Asriyye, 2003.
- Fenârî, Şemsuddîn Muhammed b. Hamza. *'Aynu'l-a'yân*. İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1325.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Gelenbevî, İsmail. *Hâşiyetü'l-Gelenbevî 'alâ Şerhi Mir Ebi'l-Feth 'alâ Hâşiyeti'l-Molla Hanefî ale'r-Risâle el-'Adudiyye fi âdâbi'l-bahs ve'l-munâzara*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2017.
- Gelenbevî, İsmail. *Resâilü'l-ımtihân*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1262.
- Gelenbevî, İsmail. *Risâle fi'l-masdar*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 4140, 150b-153a.
- Gölcük, Şerafettin-Yurdagür, Metin. “Gelenbevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/552-555. İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85-129.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâluddîn b. Osman. *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-Nahv*. Kâhire: Mektebetü'l-'Âdâb, 2010.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır Nâşirûn, 1414.
- İsferâyînî, İsmâuddin. *Şerhu'l-'Isâm 'alâ Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1971.
- Kazvîni, Hatîb. *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-Belâğa el-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*. thk. Muhammed Abdu'l-Mun'im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 3. Basım, ts.
- Kazvîni, Hatîb. *et-Telhis fi 'ulûmi'l-Belâğa*. thk. Abdurrahman el-Bergügî. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1932.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-muellifîn*. 13 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Musennâ, 1993.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. "Gelenbevi İsmail Efendi". çev. Musa Alak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 137-154.
- Köksoy, Mesut. *Risâle fi Beyânî'l-Hâsılı bi'l-Masdar ve Risâle fi Tahkiki'l-Masdar'ın Tahkik ve İncelemesi*. Konya: Billur Yayınevi, 2019.
- Lârî, Radıyyuddîn Abdulğafûr. *Hâşiyetü'l-Lârî 'ale'l-Fevâ'idi'z-Ziyâ'iyye li'l-Molla el-Câmî*. Viyana: Österreichische Nationalbibliothek, ts.
- Mehmed Tahir, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M.A. Yekta Saraç. 1 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Sabbân, Muhammed b. Ali. *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ şerhi'l-Uşmûnî li Elfîyeti İbn-i Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.
- Şensoy, Sedat - Yıldırım Sankaya, Meliha. "Ta'kid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/457-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *el-Mutavvel*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 2013.
- Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Telvîh 'ale'l-Tavzîh*. Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.
- Tala, Murat. "Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kelam ve Dil Felsefesi Odağında Hâsıl bi'l-Masdar Tartışması: Emîr Pâdişâh'ın Eseri Bağlamında Bir Tetkik". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 359-393.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*. haz. Refik el-'Acem vd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.

Hangisi Önce Yazıldı: Esrârü'l-belâga mı yoksa Delâilü'l-i'câz mı? İki Eserin Yazım Tarihinin Tespiti Üzerine Bir İnceleme

Which was Written First: Asrâr al-balāga or Dalâil al-i'jâz? A Study on Determining the Writing Dates of the Two Works

İsmail ARAZ¹ 



¹Selçuk Üniversitesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

ORCID: İ.A. 0000-0002-3482-0483

Sorumlu yazar/Corresponding author:
İsmail Araz (Dr. Arş. Gör.),
Selçuk Üniversitesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
E-posta: ismmailaraz@gmail.com

Başvuru/Submitted: 02.05.2024
Revizyon Talebi/Revision Requested:
20.07.2024
Son Revizyon/Last Revision Received:
21.07.2024
Kabul/Accepted: 21.07.2024

Atıf/Citation: Araz, İsmail. "Which was Written First: Asrâr al-balāga or Dalâil al-i'jâz? A Study on Determining the Writing Dates of the Two Works." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 209-249.
<https://doi.org/10.26650/jos.1477469>

Öz

Bu çalışmada, V./XI. yüzyıl âlimlerinden Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-1079) *Esrârü'l-belâga* ve *Delâilü'l-i'câz* eserlerinin yazım tarihinin tespiti amaçlanmıştır. Cürcânî şiir eleştirisi, belagat ve i'câz konularına yer verdiği söz konusu eserlerden hangisini önce kaleme aldığına dair herhangi bir bilgi sunmamıştır. Bu durum, "Önce *Esrâr* mı yazılmıştır yoksa *Delâil* mi?" problemini ortaya çıkarmıştır. XX. yüzyıldan itibaren araştırmacılar arasında önemli bir tartışma konusu olan mezkûr problem, daha çok örtük deliller üzerinden ele alınmıştır. Bu ise, araştırmacıların kesinlik ifade eden yargılardan olabildiğince uzak durarak sadece varsayımlarda bulunmalarına neden olmuştur. Bahsi geçen araştırmacıların örtük delillerinden farklı olarak bu çalışmada, *Delâil* eserinin ne zaman kaleme alındığına dair önemli bilgiler sunan yazma bir nüshadaki açıklamalar temel alınmıştır. Çalışmanın kapsamı gereği, öncelikle araştırmacıların konu hakkındaki görüşlerine yer verilmiş, sonrasında ise *Delâil* eserine ait önemli nüshalar üzerinde inceleme yapılmıştır. Bu bağlamda, Cürcânî ile aynı dönemde yaşamış olan Ebû Zeyd isimindeki Cürcânî birinin açıklamalarını aktaran nüshadaki bilgiler tahlil edilerek Cürcânî'nin ilmi serüvenine ilişkin bazı tespitlerde bulunulmuştur. Alanında ilk olan bu çalışmanın temel amacı, belagatin temel kaynakları kabul edilen *Esrâr* ve *Delâil* eserlerinin yazım tarihini tespit ederek Cürcânî'nin ilmi serüveninin daha kapsamlı anlaşılmasına katkı sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Zeyd el-Cürcânî, Esrâr, Delâil

ABSTRACT

In this research, the aim is to determine the timeline for the creation of the works *Asrâr al-balāga* and *Dalâil al-i'jâz* by the 11th-century scholar 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî (d. 471/1078-1079). Al-Jurjânî did not specify which of these works, which encompassed poetry criticism, rhetoric, and i'jâz, was composed first. This lack of clarity has led to the debate on whether *Asrâr* was written before *Dalâil*. Over the years, researchers have approached this issue primarily through implied evidence, leaving room for speculation and avoiding definitive conclusions. In

contrast, this study is grounded in a manuscript that provides crucial insights into the timing of *Dalâ'il*'s composition. The study begins by presenting the perspectives of researchers on this topic and subsequently conducts a thorough analysis of significant copies of *Dalâ'il*. Within this framework, notable conclusions about al-Jurjânî's scholarly pursuits were drawn by scrutinizing the information in the manuscript, which conveys the statements of a contemporary of al-Jurjânî named Abû Zayd from Jurjân. This pioneering study aims to enhance our understanding of al-Jurjânî's scholarly endeavors and objectives by identifying the chronology of *Asrâr* and *Dalâ'il*, recognized as fundamental sources of rhetoric.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî, Abû Zayd al-Jurjânî, *Asrâr*, *Dalâ'il*

EXTENDED ABSTRACT

Initial studies on the linguistic characteristics of the Qur'ân emerged in the 2nd/8th century. Interpretive evaluations of Abdullah B. Ibn Abbâs (d. 68/687-688), who highlighted pre-Islamic poetry, laid the groundwork for these studies. With the acceleration of scholarly activities, these evaluations revealed a development predominantly characterized by linguistic studies. In this context, the first works discussing the semantic dimensions of metaphorical words in the Qur'ân were penned. However, toward the end of the 3rd/9th century, due to increasing disagreements among Muslims regarding prophecy, the Qur'ân, and miracles, discussions began to arise about how the Qur'ân constituted a linguistic miracle and how it confounded the Arabs. From the 3rd and 9th centuries onwards, studies focusing on unique and inimitable aspects of the Qur'ân intensified. During this period, some scholars argued that the inability to produce a linguistic counterpart to the Qur'ân (al-sarfa) was due to divine intervention. Conversely, other scholars have posited that the extraordinary syntax of the Qur'ân and its advanced rhetorical details (syntax theory-nazariyya al-nazm) render it unparalleled. Both views were defended based on different arguments. Nonetheless, the perspective that the Qur'ân was inimitable and unparalleled because of its extraordinary syntax and advanced rhetoric found greater support.

After the 3rd/9th century, increasing studies on the i'jâz (inimitability) of the Qur'ân intensified in the 4th/10th century. In the 5th/11th century, the works of 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî (d. 471/1078-1079) on rhetoric and poetry criticism reached their zenith. Al-Jurjânî, a scholar of literature and rhetoric from the 5th/11th century, specialized in linguistics, i'jâz, tafî, and rhetoric. In the early years of his life, he focused on the Arabic language, producing both commentaries and original works. In the later years of his life, he turned toward rhetoric, concentrating on whether there was a superiority in words spoken in the same language. In this research journey aimed at explaining how the Qur'ân, as a linguistic miracle, confounded the Arabs based on scientific foundations, he particularly focused on rhetoric and poetry criticism. He endeavored to construct a systematic and original discipline of rhetoric by examining rhetorical topics, which had not been thoroughly studied until his time, within the framework of poetry criticism and linguistics. This effort required extensive knowledge accumulation and was prominently featured both theoretically and practically in his works *Asrâr al-balâgha* and *Dalâ'il al-i'jâz*. These works, which hold great importance in terms of poetry criticism,

i'jāz, and rhetoric, contributed to the formation of rhetorical science in Arabic. These works, which influenced subsequent rhetoric studies, reflect al-Jurjānī's ability to interpret, evaluate, and identify the true meaning of texts.

According to the data at our disposal, there is no definitive information regarding the dates of the writing of the works *Asrār* and *Dalā'il*. This situation creates significant uncertainty for researchers aiming to illuminate the historical context and writing process of such works. The absence of any historical record regarding when al-Jurjānī wrote these two significant works is the fundamental reason for this uncertainty. This lack of historical information has raised many important questions in the academic field. In particular, the following questions stand out: "Which discipline did al-Jurjānī initially focus on at the beginning of his career?" Was it i'jāz or rhetoric? Which of his works did al-Jurjānī complete first?" Additionally, there is curiosity about whether al-Jurjānī aimed to transform rhetoric or i'jāz into an original and systematic discipline. Within the framework of these questions, researchers have made various guesses based on indirect and implicit information. These guesses, made through content analysis of the works, linguistic and stylistic features, references, and the relationship with al-Jurjānī's other works, provide important clues for understanding the historical context. However, these guesses, while always being part of efforts to fill gaps in the literature, are not always definitive and verifiable. Therefore, to reach more concrete and definite information about the order and motivation behind al-Jurjānī's writing of his works, new sources need to be discovered, and existing data need to be examined more deeply.

The present study is prepared to contribute to the resolution of the question, "Which was written first: *Asrār* or *Dalā'il*?" To avoid repetition, a different approach from previous studies on the subject is adopted. This study is based on information from the oldest manuscripts of *Dalā'il*. Indirect or implicit information has been avoided as much as possible. Documents reflecting al-Jurjānī's intellectual journey have been taken as the basis, and in this context, the explanations of a scholar named Abu Zayd al-Jurjānī (d. 6th/12th century), who lived in the city of Jurjān and provided significant information about al-Jurjānī's efforts to solve the issues of rhetoric and i'jāz, have been utilized. These explanations help us better understand al-Jurjānī's intellectual efforts and, consequently, clarify the order in which *Asrār* and *Dalā'il* were written.

For a correct and complete understanding of Abu Zayd's explanations, the chronological order of al-Jurjānī's works is examined in detail. In this context, the intellectual journey of al-Jurjānī and the order of his works' writing are determined. The researchers' views on the writing dates of *Asrār* and *Dalā'il* have been meticulously examined, and different approaches in the literature on this subject have been presented. In the next stage of the study, the significant explanations on Abu Zayd have been included, and based on these explanations, the writing date of the work *Dalā'il* has been determined. In this process, the question "Which was written first: *Asrār* or *Dalā'il*?" has formed the focus of the research. The tazavvuq method was

employed in this study to give words their correct meanings and to obtain details of Abu Zayd's explanations. This methodological approach has provided us with a broader understanding of deeply examining the esthetic and semantic layers of the texts. Additionally, to holistically evaluate the obtained data, the descriptive method, a qualitative research method, was adopted.

This study is a pioneering work in its field and aims primarily to determine al-Jurjānī's intellectual journey and to outline his grand rhetoric/î'jāz project, which he could not complete. The works of al-Jurjānī and the commentaries on these works hold great importance in the tradition of Islamic rhetoric, and this study aims to significantly enrich knowledge accumulation in this field.

Giriş

Kur'an'ın gramer kaideleri ekseninde öne çıkan semantik incelikleri, bir selika olarak belagat yetisine sahip ilk dönem Müslümanları tarafından fark edilir. Bu sebeple olacak ki İslam'ın ilk yıllarında sair İslami ilimlerde olduğu gibi Kur'an'ın Arapları âciz bırakan yönü üzerinde herhangi bir tartışma olmaz. Ancak tedvin faaliyetlerinin hızlanmasıyla birlikte II./VIII. yüzyılın ortalarından itibaren Müslümanların yaşadığı şehirlerde ilmî hareketlilik yaşanır. Dil, hadis ve tefsir çalışmalarının öncülük ettiği bu hareketlilik çerçevesinde gündeme gelen meselelerden bir tanesi de Kur'an'ın herkesi âciz bırakan üslubu olur. Mezkûr meseleye bağlı olarak “Kur'an hangi özelliğiyle Arapları âciz bırakmıştır? Kur'an'ın benzerinin getirilememesinde ilahi gücün müdahalesi var mıdır?” sorularına cevap aranır. Bu dönemde “Araplar, ilahi müdahale sonucu âciz kalmışlardır.” şeklinde öne çıkan sarfe görüşü, Kur'an'ın i'câzı meselesinde benimsenen ilk görüşlerden biri olarak dikkat çeker. Ancak bu görüşün Kur'an'ın erişilemez belagatini göz ardı ettiğini fark eden âlimler, ilahi müdahaleden ziyade söz eksensli bir i'câz nazariyesi geliştirmeye çalışırlar. Bu nazariyeye göre, Kur'an söz dizimle (nazım), yani nahiv kaideleri çerçevesinde lafız-anlam düalizmini mükemmel surette kullanarak bir söz harikasına dönüşmüştür. Benzerinin getirilememesinin sebebi, söz diziminin erişilemeyecek belagat inceliklerine sahip olmasıdır.¹

Kur'an'ın mu'ciz oluşu, genel anlamda sarfe (ilahi müdahale) ve eşsiz kabul edilen söz dizimi şeklinde öne çıkan iki görüş çerçevesinde izah edilir. Yine de IV./X. yüzyılın sonlarına kadar kaleme alınan eserler incelendiğinde bu görüşlere yer verilmekle beraber i'câz konusunun detaylıca işlenmediği görülür.² Ancak IV./X. yüzyılın sonlarından başlamak üzere i'câz farklı yönlerden ele alınmaya başlanır. Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) şiir eleştirisi ve i'câzı bir arada işleme ve Arap şiirindeki eksiklikler üzerinden Kur'an'ın eşsiz üslubuna atıf yapması buna örnek verilebilir.³ V./XI. yüzyıla gelindiğinde ise, i'câzı müstakil bir disipline dönüştürmek ve ilmî temeller çerçevesinde izah etmek isteyen Cürcânî'nin (ö. 471/1078-1079) çalışmaları öne çıkar. Şiir eleştirisi, belagat ve nahiv disiplinlerinden istifade eden Cürcânî, i'câz eksensli bir yorum paradigması geliştirir. Bu amaca hizmet etmek için beyan konularını işlediği *Esrârü'l-belâga'yı* ve i'câza dair *Şâfiye* risalesi ile *Delâilü'l-i'câz'ı* kaleme alır. Mezkûr eserlerden bilhassa *Esrâr* ve *Delâil* dikkat çeker. Cürcânî'nin belagat ve şiir eleştirisi meselelerini bir arada işleme, önceki çalışmalarda tespit ettiği eksiklikleri tamamlamaya çalışması, i'câz meselesini sadece söz dizim ekseninde tetkik etmesi ve lafız-anlam düalizmini ilmî bir şekilde değerlendirmesi, söz konusu iki eserin etki alanının daha geniş olmasını sağlar. Nitekim Cürcânî'den sonra gerek i'câz gerekse belagat konusunda kaleme alınan eserlerin ana kaynakları *Esrâr* ve *Delâil* olur.⁴

1 Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülkerim el-Hatîb, *I'câzû'l-Kur'an: el-i'câz fî dirâsâti's-sâbikîn dirâse kâşife li-hasâisi'l-belâgati'l-Arabîyye ve me'âyirihâ*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1974), 22 vd.

2 Klasik dönemde kaleme alınan i'câz eserleri için bk. Fazl Hasan Abbas-Senâ Abbas, *I'câzû'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Amman: Dâru'n-Nefâis, 8. Baskı, 2015), 35-85.

3 Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *I'câzû'l-Kur'an*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1954), 241-278.

4 Örneğin Râzî (ö. 606/1210), Kur'an'ın i'câzına dair eserinde Cürcânî'nin *Esrâr* ile *Delâil* eserlerini esas almıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Fahrreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1424/2004), 23 vd.; belagat başta olmak üzere çeşitli ilimleri incelediği *Miftâhu'l-'ulûm*

Cürcânî, kendisinden önce konuyla ilgili eser veren müelliflere göre oldukça kapsamlı ve derinlikli eserler kaleme alır. Ancak buna rağmen kimi araştırmacılara göre özellikle *Delâil*, konuların sınıflandırılması ve işlenişi yönüyle birtakım problemlere sahiptir. Bu durum, ilerleyen dönemlerde *Nihâyetü'l-icâz* ve *Miftâhu'l-'ulûm* gibi konuları sınıflandırma yönüyle daha sistematik eserlerin kaleme alınmasını zorunlu hâle getirir. Kazvîni'nin (ö. 739/1338), belagat konularını cami sistematik bir çalışma olması dolayısıyla *Miftâh*'ı alanında en faydalı eserlerden addetmesi bunu teyit eder.⁵

Yoğun muhtevasına ve Cürcânî'nin isabetli değerlendirmelerine rağmen *Delâil*'in iç bütünlüğündeki problemlerin konuların sınıflandırılmasıyla sınırlı olmadığını belirtmekte yarar vardır. Cürcânî'nin takip ettiği yöntemi belirtmemesi, *Delâil*'in geniş bir mukaddimeye sahip olmaması, eleştirileriyle kimi hedef aldığını açıklamaması ve bazı pasajları tekrarlamasının sebebini izah etmemesi gibi hususlar da ayrıca zikredilebilir. Ancak bu hususlar, doğrudan bir eksiklik kabul edilmemelidir, bunun yerine V./XI. yüzyıldaki dönemin telif anlayışı, eserlerin yazım tarihi ve Cürcânî'nin hayatı dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla anakronizme düşerek bugünkü telif anlayışı üzerinden *Delâil*'deki bazı problemleri Cürcânî'nin telif anlayışına hamletmenin sağlıklı bir yaklaşım olmadığı hatırlanmalıdır.

Açıklamalar çerçevesinde bu çalışmada, XX. yüzyıldan itibaren birçok araştırmacı tarafından tartışılan bir problem ele alınmıştır. *Esrâr* ile *Delâil*'in ne zaman ve nasıl kaleme alındığı şeklinde öne çıkan bu problem çerçevesinde birçok farklı görüş ileri sürülmüştür. Tutarlı gerekçeleri olmakla beraber bu görüşlerin kahir ekseriyeti, *Esrâr* ve *Delâil*'deki örtük bilgilerden hareketle ortaya atılmıştır. Bu ise, iki eserden hangisinin önce kaleme alındığı meselesinin nihai bir şekilde çözümlenememesine yol açmıştır. Zira her iki görüşün savunucuları, örtük ifadeler üzerinden argüman geliştirmeye çalışmışlardır. Bu durum, meselenin bazı yönlerden izaha kavuşmasına yardımcı olsa da araştırmacıları nihai bir sonuca ulaştıramamıştır.

Bu konuda yapılacak bir araştırmanın zor süreçlerden geçtiği, ulaşılabilecek sonuçların da tarihî değeri olan bir belgeyle baştan aşağı değişebileceğini söylemek mümkündür. Tam da burada telafisi zor olan böyle bir hataya düşmemek amacıyla önceki çalışmalardan farklı olarak *Delâil*'in yazma nüshasındaki bir müstensihin açıklamalarına başvurulmuştur. Böylece Cürcânî'nin her iki görüşe hamledilebilecek örtük ifadelerinden ayrı olarak tarihî bir belge çerçevesinde meselenin kesin bir çözüme kavuşturulması hedeflenmiştir.

Çalışmanın hedefine ulaşabilmesi ve elde edilen verilerin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla öncelikle *Esrâr* ve *Delâil*'den hangisinin önce yazıldığına dair tartışmalar hakkında bilgi verilmiştir. Sonrasında *Delâil*'in yazma nüshasındaki pasaj tahlil edilmiştir. Çalışmada tezevvuk metodunun yanı sıra, analitik ve eleştirel ağırlıklı bir araştırma-inceleme yöntemi esas alınmıştır. Bu şekilde Cürcânî'nin, eserlerini nasıl kaleme aldığı, temel amacının ne olduğu, amacına ulaş

müellifi Sekkâkî (ö. 626/1229) de *Esrâr*, *Delâil*, *Keşşâf* ve *Nihâyetü'l-icâz*'dan istifade etmiştir. Bilgi için bk. Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naîm Zerzûr, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 5 vd.

5 Kazvîni'nin açıklamaları için bk. Sa'düddîn et-Teftâzânî, *el-Muhtasar şerh Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Acâc Avde Bergaş, (Dimaşk: Dâru't-Takvâ, 1442/2021), 95.

ulaşamadığı, *Delâil*'in tamamlanmış bir eser olup olmadığı, Cürcânî'nin zihninde tasarladığı *Delâil* ile günümüze ulaşan *Delâil*'in aynı olup olmadığı gibi birçok husus aydınlatılmaya çalışılmıştır.

1. Cürcânî'nin Eserlerinin Kronolojisi

Esrâr ve *Delâil* eserlerinin yazım tarihi probleminde asıl olan, iki eserden hangisinin önce kaleme alındığının tespit edilmesinin ne anlam ifade ettiği. Anlam değerini saptamadan bu problem hakkında araştırma yapmanın ya da bir sonuca varmanın akademik çalışma alanlarına katkı sağlayacağını söylemek zordur. Dolayısıyla problemi çözmekten önce bu çözümün işlevselliği üzerinde durulmalıdır.

Her şeyden önce, *Esrâr* ve *Delâil*'den hangisinin önce kaleme alındığı probleminin, Cürcânî'nin belagat ve i'câz meselelerine bakış açısının nasıl şekillendiğini yansıtmaya açısından önem arz ettiği unutulmamalıdır. Aynı şekilde Cürcânî'nin belagat, şiir eleştirisi ve i'câz ekseninde bir disiplin oluşturmayı hedefleyip hedeflemediğini tespit etmesi yönüyle de değerlidir. Buna ek olarak söz konusu problem, *Delâil* eserinin günümüze ulaşan hâli ile Cürcânî'nin kaleme almayı planladığı ancak vefatı dolayısıyla tamamlayamadığı hâlinin aynı olup olmadığına dair fikir verir. Bu ise *Delâil*'in iç bütünlüğüne yönelik eleştirilerin gözden geçirilmesinin, daha insaflı ve yapıcı değerlendirmelerin yapılmasının önünü açar.

Cürcânî'nin birçok alana hitap eden eserlerini ne zaman kaleme aldığı hakkında klasik kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda yer aldığı üzere onun *Esrâr* ve *Delâil*'den ayrı olarak tefsir, nahiv ve sarfa dair eserleri vardır. *Şerhü'l-Fâtîha*, *el-'Avâmilü'l-mie*, *Kitâbü'l-Cümel*, *el-Muktesid*, *et-Tetimme fi'n-nahv* ve *Kitâb fi't-tasrîf* bu eserlerden bir kısmıdır.⁶ Nahiv, sarf, tefsir, belagat, şiir eleştirisi ve i'câz gibi farklı disiplinlerle ilintili bu eserlerden hangisiyle başladığı, Cürcânî'nin ilk olarak hangi disipline ilgi duyduğu tam olarak bilinmemektedir. Yine de kaynaklardaki satır arası bilgilerden ya da V./XI. yüzyılın Cürcân'daki sosyokültürel ve siyasi gelişmelerden hareketle bazı çıkarımlarda bulunulabilir.

Cürcânî'nin eserlerinin kronolojik olarak doğru bir şekilde tasnif edilebilmesi için öncelikle *Esrâr*, *Şâfiye* ve *Delâil* eserleri sona bırakılmalıdır. Çünkü ilerleyen satırlarda aktarılacağı üzere bu eserler, Cürcânî'nin hayatının sonlarına doğru kaleme alınmıştır. Mantiki örgüde düşünüldüğünde böyle bir tasnifin doğru olduğu ortaya çıkar. Şöyle ki Cürcânî, *Esrâr* ve *Delâil* eserlerinde bir sözü edebî ve üstün yapan unsurlara odaklanmıştır. *Esrâr*'da teşbih, istiare, mecaz, temsil ve kinaye; *Delâil*'de ise meânî ilmi çerçevesinde sözün üstünlüğünü incelemiştir. Sözün üstünlüğünün incelenebilmesi için öncelikle kapsamlı nahiv ilminin gerekli olduğu ortadadır. Nitekim aynı dilde söylenmiş iki sözden hangisinin daha etkili ve başarılı olduğunu tespit etmek, nahiv kurallarının kullanım alanıyla ilgilidir. Cürcânî, bu ayrıntıyı fark etmiş olacak ki *Delâil*'de Kur'an'ın i'câzını anlatmadan önce nahiv kurallarını genel olarak özetlemiş, sonrasında da "Bu kuralları ortak olarak kullanan iki sözden biri nasıl mu'ciz olur?"

6 Ahmed Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî belâgatuh ve nakduh*, (Kuveyt: Vekâlatü'l-Matbû'ât, 1393/1973), 25-28.

sonusunun cevabı için *Delâil* eserinin irdelenmesini istemiştir.⁷

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere, i'câz ya da şiir eleştirisi meselelerinin anlaşılabilmesi için nahiv ilmi kaçınılmaz bir unsur olarak öne çıkar. Şu hâlde ciddi bir birikime delalet eden *Esrâr*, *Şâfiye* ve *Delâil* eserlerinin uzun bir nahiv tecrübesinden sonra kaleme alındığı çıkarımında bulunulabilir. Buna göre, Cürcânî'nin ilk olarak nahiv ilmine ilgi duyduğu, hayatının sonlarına doğru gerek kazandığı birikimin gerekse Cürcân bölgesinde yaşanan itikadi gelişmelerin etkisiyle i'câza yöneldiği anlaşılır. Kaynaklarda geçtiği üzere, V./XI. yüzyılda Horasan bölgesindeki Nisâbü'r, Rey, Cürcân ve Şiraz gibi şehirlerde Mu'tezile âlimleri etkili bir nüfuza sahipti. Özellikle Selçuklu Veziri Ebû Nasr Amîdülmülk el-Kündürî'nin (ö. 456/1064) Mu'tezilî-Şîî düşüncesine meyli ve Şâfiîler'e düşmanlığı Horasan bölgesindeki Eş'arî âlimleri zor duruma sokmuştur.⁸ Kendisi de Eş'arî olan Cürcânî'nin, bölgesindeki bu gelişmelerden etkilenerek i'câz gibi kelâmla ilintili konular üzerinde durmayı belirli bir süre ertelediği iddia edilebilir.

Günümüzde bazı araştırmacılar, Cürcânî'nin eserlerinin kronolojik sıralamasına dair yukarıdaki bilgileri destekleyen çıkarımlarda bulunmuşlardır. Cürcânî'nin nahve dair *el-Muktesid* eserini tahkik eden Kâzım Bahr el-Mercân'a göre Cürcânî'nin yazım serüveni küçük hacimli nahiv eserleriyle başlamıştır. Tahsil ettiği nahiv ilmi sonucunda Cürcânî, Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) gibi âlimlerin nahiv eserlerini şerh etmiştir. Son olarak belagatle ilintili i'câz eserlerini kaleme almıştır. Bu durumda Cürcânî'nin, dört gruba ayrılabilir bir yazım sürecinde eserlerini kaleme aldığı anlaşılır. Eserlerinin kronolojik sıralaması dikkate alınarak bu gruplar aşağıdaki gibi aktarılabilir:⁹

- a) 'Avâmilü'l-mie ve şerhlerini kapsayan mecmua
 - 'Avâmilü'l-mie
 - *Kitâbü'l-Cümel* ('Avâmilü'l-mie'nin şerhi)
 - *Kitâbü'l-Telhîs* (*Kitâbü'l-Cümel*'in şerhi)
- b) Fârisî'nin nahve dair *el-Îzâh* eserine dair şerhleri ve sarf eserlerini kapsayan mecmua
 - *el-Îcâz* (*el-Îzâh*'ın muhtasar şerhi)
 - *el-Muğnî fi şerhi'l-Îzâh*
 - *el-Muktesid fi şerhi'l-Îzâh*
 - *el-Muktesid fi şerhi'l-Tekmile* (Fârisî'nin *et-Tekmile* eserinin şerhi)

7 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 3. Baskı, 1413/1992), 3-9 (medhal kısmı).

8 Kündürî'nin Mu'tezile mezhebi lehindeki politikaları dolayısıyla başlarına gelen felaketleri Ehlisünnet âlimlerine anlatmak ve onlardan yardım istemek için Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) kaleme aldığı risaledeki tarihten hareketle olayların 445-46/1053-54 yılları dolaylarında şiddetlendiği anlaşılır. Tarihte *Mihnetü'l-Eşâ'ire* olarak bilinen bu olaylar sonucu Horasan bölgesinde Eş'arî nüfuzu neredeyse durma noktasına gelmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Asâkir ed-Dimaşkî, *Tebyînü kezibi'l-müfteri fimâ nüsibe ile'l-Îmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, 1399/1979), 271-276 ve 278-287.

9 Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Kitâbü'l-Muktesid fi şerhi'l-Îzâh*, thk. Kâzım Bahr el-Mercân, (Irak: Menşürât Vizâreti's-Sekâfe ve'l-Î'lâm (Dâru'r-Reşîd li'n-Neşr), 1982), 1/22-31; Cürcânî'nin eserleri hakkında ayrıca bk. Ahmet Tekin, *'Abdülkâhir el-Cürcânî ve Esrârü'l-belâga Adlı Eseri*, (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021), 58-65.

- *el-Umde fi't-tasrîf*

c) Kur'an ilimlerini kapsayan mecmua

- *Şerhü'l-Fâtiha*

- *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kebîr* (Ebû Abdullâh Muhammed b. Zeyd el-Vâsiti'nin (ö. 306/919)

İ'câzü'l-Kur'ân eserinin şerhi)

- *İ'câzü'l-Kur'âni's-Sagîr* (Vâsiti'nin *İ'câzü'l-Kur'ân* eserinin şerhi)

d) Şiir eleştirisi, belagat ve i'câz eksenli eserlerden oluşan mecmua

- *Esrârü'l-belâga*

- *eş-Şâfiye fi'l-i'câz*

- *Delâilü'l-i'câz*

Kaynaklarda Cürçânî'ye, sıralanan eserlerden ayrı olarak başka eserler de isnat edilmiştir.¹⁰ Ancak kronolojik sıralamada özellikle bu eserler öne çıkmıştır. Yine de konuyla ilgili kesin bilginin bulunmaması bazı araştırmacıların farklı bir sıralama önermelerinde etkili olmuştur. Örneğin Sibeveyh (ö. 180/796) uzmanlarından Bekkâ'a göre, Cürçânî'nin yazım serüvenini şu iki dönem çerçevesinde değerlendirmek mümkündür:

1- Kendisinden önceki âlimlerin eserlerini şerh etme ve özetleme dönemi

2- Kendine özgü üslubunu yansıtan müstakil eserler dönemi

Bekkâ'a göre birinci dönemde Cürçânî, Fârisî'nin nahve dair *el-İzâh* ile sarf eksenli *et-Tekmile*'yi ve Vâsiti'nin i'câza dair *İ'câzü'l-Kur'ân* eserini şerh etmiştir. İkinci dönemde ise, *'Avâmilü'l-mie*, *el-Cümel*, *el-Umde fi't-tasrîf*, *Esrâr* ve *Delâil* gibi özgün eserler kaleme almıştır.¹¹

Bekkâ', görüşünü temellendirmek için kuvvetli argümanlar sunsa da bize göre Mercân'ın kronolojik sınıflandırması daha kabul edilebilir niteliktedir. Şöyle ki Bekkâ', Cürçânî'nin eserlerini özgün olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayırarak ilmî hayatında kaydettiği ilerlemeye dikkat çekmiştir. Ancak böyle bir tasnifin, mezkûr eserlerin muhtevasına uygun düşmediği görülür. Yukarıda ifade edildiği üzere, i'câzla ilgili çalışma yapabilmek için nahvin derinlemesine bilinmesi elzemdir. Özellikle i'câzı gramer kurallarının sentaktik fonksiyonları üzerinden izah etmeyi amaçlayan nazım teorisini savunan kimse için derin nahiv bilgisi bir tercihten ziyade zorunluluktur. Cürçânî'nin bu ayrıntıyı göz ardı ederek hayatının ilk dönemlerinde i'câzı ele almış olması zayıf bir ihtimaldir. Ancak Cürçânî'nin, Vâsiti'nin mezkûr eserine yazdığı şerh hakkında herhangi bir bilginin olmayışı bu konudaki açıklamaları ihtimal düzeyinde bırakır. Yine de kaynaklarda *el-Muktesid*'in istinsah tarihinin verilmesi ile *Esrâr* ve *Delâil* eserlerinin kaleme alınmasına dair yazma bir belgenin olması, Cürçânî'nin bazı eserlerini ne zaman kaleme aldığı hakkında doğru çıkarımlara imkân sağlar. Örneğin İbnü'l-Kiftî (ö. 646/1248), *el-Muktesid*'in 454/1062 Ramazan ayında istinsah edildiğini (كتبه ... بخطه) aktarmıştır. Bu rivayet, Cürçânî'nin *el-Muktesid* gibi nahiv ağırlıklı eserleri 454/1062 yılından önce kaleme aldığını, bu yıldan

10 Cürçânî, *Kitâbü'l-Muktesid*, 1/29-31; Ahmed Ahmed Bedevî, *Abdülkâhir el-Cürçânî ve cihûduhu fi'l-belâgati'l-Arabiyye*, (Kahire: Mektebetü Mısır, 1962), 30-69.

11 Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Kâzım el-Bekkâ', *el-Medhalü'n-nahvi li'l-i'câzi'l-Kur'âni 'inde'l-Cürçânî (nazariyyetü'n-nazm)*, (Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâtü'l-Arabiyye, 1442/2021), 19-48.

sonra belagete ve i'câza ağırlık verdiğini gösterir.¹² Eş'arîler'e düşmanlığıyla bilinen Selçuklu Veziri Kündürî'nin 456/1064 yılında öldürülmesinden sonra yerine geçen Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) etkisiyle Eş'arîler'in rahat bir nefes aldıkları dikkate alındığında bu tespitin yerinde olduğu ortaya çıkar.¹³ Şu hâlde denilebilir ki Cürçânî, Eş'arîler'e yeniden kadroların tahsis edildiği böyle bir sürecin etkisiyle nahiv, dilbilim, şiir eleştirisi ve belagat disiplinleriyle ilintili olan son eserlerini, yani *Esrâr* ve *Delâil*'i kaleme almıştır.

2. Öncelik-Sonralık Tartışmaları Arasında *Esrâr* ve *Delâil*

“Kendini doğrudan dile getiremeyen ve okuyucuya açık bilgi sunamayan bir eserin ne zaman kaleme alındığını tespit etmek mümkün müdür?” Cürçânî'nin ne zaman kaleme aldığı hakkında bilgi vermediği *Esrâr* ve *Delâil*'in yazım tarihine dair tartışmalar dikkate alındığında bunun imkânsız olmadığı görülür. Zira *Esrâr* ile *Delâil*'den hangisinin önce kaleme alındığı meselesi hakkında birçok araştırmacı görüş belirtmiştir. Yine de gerekçelendirilmesine rağmen bu görüşler tahminden öteye gitmemiştir. Bunun en önemli sebebi, Cürçânî'nin, söz konusu iki eserden hangisini önce yazdığını sarahaten belirtmemesidir. İlgili hususta sarîh bilginin bulunmaması, araştırmacıların örtük bilgiler üzerinden varsayımlarda bulunmalarına neden olmuştur.

Cürçânî, *Esrâr*'da beyan ilmi kapsamında teşbih, istiare ve kinaye gibi konuları işlemiştir. *Delâil*'de ise nazım teorisi çerçevesinde Kur'an'ın i'câzı ile ilişkili meselelere yer vermiştir. Eseri telif ederken ki temel gayesi, Kur'an'ın muhatap olduğu toplumun ana diliyle nazil olduğu hâlde nasıl erişilmez bir üsluba sahip olduğunun anlaşılmasını sağlamaktır.¹⁴ Konuların işleniş bakımından *Delâil*'e nazaran *Esrâr*'ın daha sistematik olduğu söylenebilir. *Delâil*'de Cürçânî'nin üzerinde daha fazla durmak istediği ancak tam olarak bilinmeyen sebeplerden ötürü ayrıntısına giremediği meseleler bulunmaktadır.¹⁵ Bu ve benzeri ayrıntıları fark eden araştırmacılar, Cürçânî'nin önce *Delâil*'i kaleme aldığı, zihnindeki meselelerin berrak hâle gelmesinden sonra *Esrâr*'daki konuları daha kapsamlı ve farklı bir perspektifle işlediği sonucuna varmışlardır.¹⁶ *Delâil*'in *Esrâr*'dan önce kaleme alındığını savunan araştırmacıların gerekçeleri özetle şu şekilde sıralanabilir:¹⁷

1. Konuların önemi ve önceliği dikkate alındığında *Delâil*'in önce kaleme alındığı anlaşılır. Zira Cürçânî, bu eserde i'câzla ilişkilendirdiği nazım eksenli geniş bir edebiyat teorisini

12 İbnü'l-Kiftî'nin rivayeti için bk. Ebü'l-Hasen Cemâlüddin İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1986), 2/190; ayrıca bk. Cürçânî, *Kitâbü'l-Muktesid*, 1/22-23.

13 Cürçânî'nin yaşadığı dönemin siyasi durumu hakkında bilgi için bk. Tekin, *'Abdülkâhir el-Cürçânî*, 33-37.

14 Cürçânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 8-9 (medhal kısmı).

15 *Delâil*'in sonunda ek olarak neşredilen bu meseleler için bk. Cürçânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 481-569.

16 Ayrıntılı bilgi için bk. Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürçânî*, 29-33; Necâh Ahmed ez-Zahhâr, *eş-Şevâhid eş-Şi'riyye fî kitâbi Delâilü'l-i'câz li'ş-Şeyh Abdülkâhir el-Cürçânî*, (Mekke: Câmiatü Ümmülkurâ, 1416/1996), 1/36-37.

17 Genel bilgi için bk. Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürçânî*, 29-31; Numan Konaklı, “*Abdülkâhir Cürçânî'nin İ'câzû'l-Kur'an Fikrine Katkıları*”, (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 20-24; Abdülkâhir el-Cürçânî, *Esrârü'l-belâga*, şrh. Muhammed İbrâhim Şâdî, (Mısır/Mansûra: Dâru'l-Yakîn, 2. Baskı, 2018), 37-42.

- izah etmiştir. *Esrâr*'da ise istiare, teşbih ve temsil gibi daha sınırlı konuları işlemiştir.
2. Cürcânî'nin Yunan retoriğinden etkilenmesi *Esrâr*'da belirgindir. Bu ise Arap eksenli bir edebiyat teorisinin işlendiği *Delâil*'in önce, Yunan etkisinin öne çıktığı *Esrâr*'ın ise daha uzun bir ilmî tecrübeden sonra kaleme alındığını gösterir.¹⁸
 3. Cürcânî, *Delâil*'de cinas ve seci gibi konuları özetle işlemiştir. Ancak *Esrâr*'da bunları daha ayrıntılı ele almıştır. Bu durum, *Delâil*'de ayrıntılı işlenmeyen konulara yer vermesi dolayısıyla *Esrâr*'ın sonra kaleme alındığını ortaya koyar.
 4. *Delâil*'in aksine *Esrâr*'da Cürcânî meseleleri daha sistematik işlemiştir. Bu durum, ilmî tecrübeye işaret ettiği gibi *Esrâr*'ın *Delâil*'den sonra kaleme alındığını gösterir.
 5. Cürcânî, *Delâil*'de mecazın akli olduğunu kabul etmiştir. Ancak *Esrâr*'da bu görüşünden vazgeçerek mecazın bir kısmının lugavî olduğunu belirtmiştir. Bu ise *Delâil*'in önce yazıldığına kesin delildir.
 6. Cürcânî, anlamı işlediği *Delâil*'i tamamladıktan sonra daha geniş ve ayrıntılı olan anlamın anlamı meselesini işlemek üzere *Esrâr*'ı kaleme almıştır.
 7. Cürcânî önce Kur'an eksenli çalışmalara odaklanmıştır. Bu bağlamda Vâsîfî'nin i'câza dair eserini şerh etmiştir. Bunun yanında i'câzla ilişkili olan *Şâfiye* risalesini kaleme almıştır. *Delâil* de bu çalışmaların tamamlayıcısı olarak hazırlanmıştır. Bu ise, edebî sanatlarla yoğunlaşan *Esrâr*'ın mezkûr eserlerden sonra kaleme alındığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir.
 8. Cürcânî, *Delâil*'in son bölümlerinde cinas ve seci konularını işlemiştir. *Esrâr*'ın ilk sayfalarında aynı konulara atıf yaparak esere giriş yapmıştır. Bu ise *Delâil*'in önce, *Esrâr*'ın ise sonra kaleme alındığını gösterir.
 9. Cürcânî, *Delâil*'de sözdeki üstünlüğün kaynağı konusunda ayrıntılı açıklamalar yapmıştır. *Esrâr*'ın girişinde aynı konuyu kısa açıklamalarla kesin bir sonuca bağlamıştır. Bu ise *Delâil*'in önce, *Esrâr*'ın ise sonra kaleme alındığına delildir.

Önce *Delâil*'in sonra da *Esrâr*'ın kaleme alındığı görüşünde olan araştırmacıların isimleri şu şekilde sıralanabilir:¹⁹

18 Bu görüş için bk. Muhammed Halefullâh Ahmed, *Mine'l-vicheti'n-nefsiyye fi dirâseti'l-edeb ve nakdih*, (Kahire: Matbaatü Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1366/1947), 73-74.

19 Araştırmacıların isimleri alfabetik olarak sıralanmıştır. Mezkûr araştırmacılardan bir kısmı sadece tahminde bulunmuş, konuyla ilgili doğrudan bilgi olmadığı için kesin bir sonuca varmaktan kaçınmıştır. *Esrâr*'ın ilk önce kaleme alındığını savunan araştırmacılar için de aynı durum söz konusudur. Örneğin Taha Abdurrahman, hangi eserin daha önce kaleme alındığına dair kesin bir sonuca varmamakla birlikte Cürcânî'nin istiare çerçevesindeki argümantasyon yönteminin *Esrâr*'a nazaran *Delâil*'de daha kapsayıcı olduğunu ifade etmiştir. Taha Abdurrahman, *el-Lisân ve'l-mizân ev et-tekevşürü'l-'aklî*, (DârülBeyzâ: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1998), 304.

Abdülmelik Bû Mencil,²⁰ Ahmed Ahmed Bedevî,²¹ Ahmed Matlûb,²² Hellmut Ritter,²³ İhsan Abbas,²⁴ Muhammed b. Tâvî, ²⁵ Muhammed Berekât Hamdî Ebû Ali,²⁶ Muhammed Halefullâh Ahmed,²⁷ Muhammed İbrâhim Şâdî,²⁸ Şevkî Dayf.²⁹

Cürcânî'nin önce belagatin teorik meselelerini incelediği *Esrâr*'ı, sonra da belagat meselelerini uygulamalı olarak metinler üzerinde işlediği *Delâil*'i kaleme aldığı savunulan araştırmacılar ise, Cürcânî'nin atflarını ve *Delâil*'in henüz tamamlanmayan bir eser olmasını delil göstermişlerdir. Buna göre Cürcânî, *Delâil*'de daha önce bazı konuları işlediğini gösteren açıklamalar yapmıştır. Aynı şekilde *Delâil*'in medhal kısmında eserin, Cürcânî'nin hayatının son döneminde telif edildiğini gösteren ifadeler mevcuttur. Bu ise *Delâil*'in, *Esrâr*'dan sonra kaleme alındığına işaretir.³⁰ Bu görüşte olan araştırmacıların gerekçeleri şu şekilde sıralanabilir:³¹

1. Cürcânî önce *Esrâr*'ı kaleme almıştır. Daha sonra, tamamlayamadığı meseleleri işlemek üzere *Delâil*'e başlamıştır.
2. Cürcânî, *Delâil*'de *Esrâr*'daki meselelere örtük bir şekilde atıf yapmıştır.
3. Cürcânî, *Esrâr*'ın *Delâil*'e bir mukaddime olmasını hedeflemiştir. Bu amaçla *Esrâr*'da mecaz, istiare, teşbih ve kinaye gibi konuları işlemiştir. Dikkat edilirse bu konular, nazmın işlevini ve metin tahlilini ele almadan önce araştırmacının bilmesi gereken konular olarak öne çıkar.
4. Konuların sınıflandırılması ve işlenmesi dikkate alındığında *Delâil*'in Cürcânî'nin hayatının son yıllarında kaleme alındığı fark edilir. Henüz bitirilmemiş konuların varlığı, eserin Cürcânî'nin son çalışması olduğuna delildir.
5. Cürcânî, *Esrâr*'da sözün üstünlüğüne dair meseleleri incelemiştir. *Delâil*'de ise Arapların ana dilinde nazil olan Kur'an'ın nasıl eşsiz olduğu üzerinde durmuştur. Bir sözün nasıl eşsiz olduğunun anlaşılması, sözün üstünlüğüne dair meselelerin bilinmesine bağlıdır. Bu ise, *Esrâr*'ın *Delâil*'in mukaddimesi olarak kaleme alındığını gösterir.
6. İ'câzın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için şiir eleştirisi meseleleri bilinmelidir. Cürcânî, *Esrâr*'da şiir eleştirisi meselelerine ağırlık vermiş, *Delâil*'de ise Kur'an'ın i'câzına yoğunlaşmıştır. Bu durumda *Esrâr*'ı *Delâil*'den önce kaleme aldığı sonucuna varılabilir.

20 Abdülmelik Bû Mencil, *Ta'silü'l-belâga buhûs nazariyye ve tatbikiyye fî usûli'l-belâgati'l-Arabîyye*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2022), 94-95.

21 Bedevî, *Abdülkâhîr el-Cürcânî*, 66.

22 Matlûb, *Abdülkâhîr el-Cürcânî*, 33.

23 Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, thk. Hellmut Ritter, (İstanbul: Matbaatü Vezâratü'l-Ma'ârif, 1954), 6.

24 İhsan Abbas, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab nakdii's-şi'r mine'l-karni's-sânî hatta'l-karni's-sâmi el-hicrî*, (Beirut: Dâru's-Sekâfe, 4. Baskı, 1404/1983), 429.

25 Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Muhammed b. Tâvî, (Tetuan: el-Matbaatü'l-Mehdiyye, 1950), 38.

26 Muhammed Berekât Hamdî Ebû Ali, *Me'âlimü'l-menhecî'l-belâgî 'inde 'Abdülkâhîr el-Cürcânî*, (Amman: Dâru'l-Fikr, 1405/1984), 18.

27 Halefullâh Ahmed, *Mine'l-vicheti'n-nefsiyye*, 73-74.

28 Cürcânî, *Esrâr*; şrh. Şâdî, 37-42

29 Şevkî Dayf, *el-Belâga tetavvur ve târîh*, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 9. Basım, ts.), 190-191.

30 Ayrıntılı bilgi için bk. Matlûb, *Abdülkâhîr el-Cürcânî*, 29-33; Zahhâr, *eş-Şevâhid eş-Şi'riyye*, 1/37-40.

31 Matlûb, *Abdülkâhîr el-Cürcânî*, 31-33; Bekkâ', *el-Medhalü'n-nahvî*, 41-48.

7. Cürcânî, *Esrâr*'ın aksine *Delâil*'de nazım başta olmak üzere birçok meseleyi ayrıntılı işlemiş, ilgili meselelere dair yeterli deliller aktarmıştır. İlmî yoğunluğa ve titizliğe delalet eden bu ayrıntı önce *Esrâr*'ın, sonra da *Delâil*'in kaleme alındığını gösterir.
8. Cürcânî, *Esrâr*'da savunduğu bazı görüşlerinden *Delâil*'de vazgeçmiş, bunların doğru olmadığını belirtmiştir. Bu ise *Delâil*'in *Esrâr*'dan sonra kaleme alındığını gösterir.³²

Önce *Esrâr*'ın, sonra da *Delâil*'in kaleme alındığını savunan araştırmacıların isimleri ise şu şekildedir:

Abdülkâdir Hüseyin,³³ Abdülkerîm el-Hatîb,³⁴ Ahmed İbrâhîm Mûsâ,³⁵ Ahmed Sa'd Muhammed,³⁶ Ahmed b. Sâlih es-Südeys,³⁷ Ali Abdürrâzîk,³⁸ el-Bedrâvî Zehrân,³⁹ Hasan İsmâil Abdürrâzîk,⁴⁰ Hıfî Muhammed Şeref,⁴¹ İmâd Muhammed Mahmûd el-Bahîtâvî,⁴² Kâzım Bahr el-Mercân,⁴³ Mahmûd Muhammed Şâkir,⁴⁴ Muhammed Abdülmun'im Hafâcî,⁴⁵ Muhammed el-Umerî,⁴⁶ Muhammed Guneymî Hilâl,⁴⁷ Muhammed Kâzım el-Bekkâ',⁴⁸ Muhammed

32 Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Bekkâ', *el-Medhalü'n-nahvî*, 46-48.

33 Abdülkâdir Hüseyin, *Eserü'n-nuhât fi'l-bahsi'l-belâgî*, (Kahire: Dâru Garîb li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998), 373, dipnot no: 1.

34 Hatîb, *I'câzü'l-Kur'ân*, 242.

35 Ahmed İbrâhîm Mûsâ, *es-Sibgü'l-bedî'î fi'l-lugati'l-Arabîyye*, (Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tibâ'a ve'n-Neşr), 1388/1969, 235.

36 Ahmed Sa'd Muhammed, *el-Usulü'l-belâgîyye fi kitâbi Sibeveyh ve eserihâ fi'l-bahsi'l-belâgî*, (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1999), 271, dipnot no: 1.

37 Ahmed b. Sâlih es-Südeys, "et-Takdîm ve't-te'hîr 'inde 'Abdilkâhîr el-Cürcânî fi kitâbeyh el-Esrâr ve'd-Delâil", *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-Arabîyye*, 39 (Ocak 2016), 245.

38 Ali Abdürrâzîk, *Emâli Abdürrâzîk min 'ulemâ'i'l-Ezher fi 'ilmi'l-beyân ve târihih*, (Mısır: Matbaatü Mikdâd, 1330/1912), 23.

39 el-Bedrâvî Zehrân, *'Âlimü'l-lugati Abdülkâhîr el-Cürcânî*, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1399/1979), 37.

40 Hasan İsmâil Abdürrâzîk, *Merâhilü'l-bahsi'l-belâgî fi'l-lugati'l-Arabîyye*, (Kahire: Dâru't-Tibâ'a el-Muhammediyye, 1979), 158; Hasan İsmâil, başka bir eserinde *Esrâr*'ın 428/1037 yılından önce, 421-422/1030-1031 yılında; *Delâil*'in ise 454/1062 yılından sonra telif edildiğini ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan İsmâil Abdürrâzîk, *Delâilü'l-i'câz beyne Ebi Said es-Sîrâfî ve'l-Cürcânî*, (Kahire: Dâru't-Tibâ'a el-Muhammediyye, 1411/1991), 60-61.

41 İbn Ebi'l-İsba' el-Misrî, *Bedî'ü'l-Kur'ân*, thk. Hıfî Muhammed Şeref, (Kahire: Nahdatü Mısır li't-Tiba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1377/1957), 27.

42 İmâd Muhammed Mahmûd el-Bahîtâvî, *Menâhicü'l-bahsi'l-belâgî 'inde'l-Arab (dirâse fi'l-ususi'l-ma'rifiyye)*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 241, dipnot no: 3.

43 Cürcânî, *Kitâbü'l-Muktesid*, 1/28.

44 Cürcânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 3 - 4.

45 Muhammed Abdülmun'im Hafâcî, *Abdülkâhîr el-Cürcânî ve'l-belâgatü'l-Arabîyye*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Müniriyye, 1371/1951), 35; Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Muhammed Abdülmun'im Hafâcî, (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1389/1969), 3-6; bununla birlikte Hafâcî, *Esrâr*'ın ön sözünde "Delâil, önce telif edilmiş olabilir..." ifadesine yer vermiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, thk. Muhammed Abdülmun'im Hafâcî, (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1399/1979), 37.

46 Muhammed el-Umerî, *el-Belâgatü'l-Arabîyye usûluhâ ve imtidâdâtuhâ*, (Mağrip: Efrikyâ eş-Şark, 1999), 181, dipnot no: 1.

47 Muhammed Guneymî Hilâl, *en-Nakdî'l-edebî el-hadis*, (Kahire: Nahdatü Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1997), 268, dipnot no: 1.

48 Bekkâ', *el-Medhalü'n-nahvî*, 30 ve 41-48.

Muhammed Ebû Mûsâ,⁴⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd,⁵⁰ Nasrullah Hacımüftüoğlu,⁵¹ Riyâd Hilâl,⁵² Şükrî Muhammed ‘Ayyâd.⁵³

Her iki görüşün de önemli delilleri bulunmaktadır. Ancak ilmî değer taşımaya rağmen bu delillerin tartışmaya açık olduğu unutulmamalıdır. Bu delillerden ayrı olarak günümüze ulaşan veriler incelendiğinde *Esrâr*’ın önce yazıldığı, *Delâil*’in ise Cürçânî’nin son eseri olduğu görüşünün daha isabetli olduğu iddia edilebilir. Bu sonuca varılmasında yukarıda isimleri zikredilen araştırmacıların örtük delillerinden ziyade *Delâil*’in iç bütünlüğü ve yazma nüshalarındaki bilgiler etkili olmuştur. Giriş ya da mukaddime olarak bilinen medhal kısmının, *Delâil*’in yazma nüshalarında müsvedde hâlinde bulunması ve Cürçânî’ye ait olduğu tespit edilen derkenarların tamamlanamayan bir çalışmaya işaret etmesi, *Delâil*’in Cürçânî’nin son eseri olduğunu gösterir.⁵⁴

Cürçânî, *Delâil*’i bitirdikten sonra ele aldığı konuları sistematik bir şekilde sınıflandırmak ve yazma nüshaların son sayfalarında bulunan ancak günümüzdeki *Delâil* baskılarında girişte yer alan medhal kısmını asıl yerine, yani eserin ilk sayfalarına almak istiyordu. Bunu eserin en eski nüshalarından birindeki bilgiler de teyit eder. Yazma nüshalarda medhal kısmının sona bırakılması, Cürçânî’nin *Delâil*’i gözden geçirmek üzere tekrar incelemek istediğini gösterir. Nitekim *Delâil*’in sonu kabul edilecek bir pasajda Cürçânî, eserin genel olarak bittiğine dair şu açıklamayı yapmıştır:⁵⁵

“... فَيَا أَيُّهَا السَّامِعُ لِمَا قُلْنَا، وَالتَّاطُرُ فِيمَا كَتَبْنَا، وَالمْتَصِّحُ لِمَا دَوَّنَا...”

- “... Ey söylediklerimizi dinleyen, yazdıklarımızı inceleyen ve tedvin ettiğimizi araştıran!...”

Bu açıklamaların devamında Cürçânî, *Delâil*’deki bilgilere atıf yaparak hakkıyla araştıran kimse için yeterli bilgiler verdiğini ve artık işlediği meselelerin müphem olmaktan çıktığını belirtmiştir. Açıklamaların içeriği incelendiğinde Cürçânî’nin, *Delâil*’i genel olarak tamamladığı ve eserin konuyla ilgili araştırma yapmak isteyenlere kaynak niteliğinde olduğunu ifade ettiği görülür. Ancak *Delâil*’in Hüseyin Çelebi Koleksiyonu’nda kayıtlı 568/1172 tarihli yazma nüshası incelendiğinde mezkûr pasajdan sonra otuz varaktan (60 sayfadan) oluşan açıklamaların olduğu görülür.⁵⁶ Bu açıklamalardan bir kısmı herhangi bir ara başlık olmadan

49 Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ, *Medhal ilâ kitâbey Abdülkâhir el-Cürçânî*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Baskı, 2018), 56; a.mlf., *el-İ‘câzû ‘l-belâgî el-kitâbü ‘s-sânî: el-Bâkullânî-Abdülkâhir-es-Süyûtî-er-Râfî*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2021), 137-138; a.mlf., *el-İ‘câzû ‘l-belâgî: dirâse tahliliyye li-türâsi ehli ‘l-‘ilm*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, Genişletilmiş Yeni Baskı, 2020), 536-537.

50 Cemal Ömer, *Hâkezâ tekelleme Nasr Ebû Zeyd (el-cüzü ‘l-evvel) min nassi ‘l-mushaf ilâ hitâbâtî ‘l-Kur ‘ân*, (Windsor: Müessesetü Hindâvî, 2022), 64.

51 Râzî, *Nihâyetü ‘l-icâz*, 7; Hacımüftüoğlu, Cürçânî’nin son çalışmasının Şâfiye risalesi olduğu kanaatindedir.

52 Riyâd Hilâl, “Difâ’ ‘an ‘ulemâi ‘l-belâga”, *Mecelletü ‘l-Ezher*, 16/2 (Safer, 1364/1945), 92.

53 Şükrî Muhammed ‘Ayyâd, *Kitâbü Aristôtâles fi ‘ş-‘i ‘r (nakl Ebî Bişr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâi mine ‘s-Süryânî ila ‘l-‘Arabî)*, (Kahire: el-Hey’etü ‘l-Mısriyye el-‘Amme li‘l-Kitâb, 1993), 241, dipnot no: 1.

54 Matbu nüshada eserin başında bulunan medhal (giriş) kısmının yazma nüshadaki yeri için bk. Cürçânî, *Delâilü ‘l-icâz*, (Bursa: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi Koleksiyonu, 913), 181-183a-b; muhakkik Şâkir tarafından *Delâil*’in sonuna eklenen derkenarlar için bk. Cürçânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 481-569.

55 Cürçânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 477-478; yazma nüsha için bk. Cürçânî, *Delâil*, Hüseyin Çelebi Koleksiyonu, 154a-b.

56 Cürçânî, *Delâil*, Hüseyin Çelebi Koleksiyonu, 154-184a-b.

aktarılmış, diğer bir kısmı ise Cürçânî'nin müsveddesinden nakledilmiştir.⁵⁷ *Delâil*'in muhakkiki Mahmûd Şâkir'e (ö. 1997) göre, muhtemelen VI./XII. ya da VII./XIII. yüzyıla dayanan Esad Efendi Koleksiyonu'ndaki nüshada ise *Delâil*, yukarıdaki cümleye yer veren pasajla son bulmuştur.⁵⁸ Bu ise yazma nüshaların bir kısmında sonda bulunan medhal'in ve diğer notların asıl yerinin *Delâil*'in sonu olmadığını gösterir. Cürçânî'nin vefatı dolayısıyla eserin düzenlenmesi tamamlanamamış, bu nedenle başta ya da ortada yer alması gereken pasajlar taslak hâlinde sona bırakılmıştır.

Buradaki müphemliğin giderilebilmesi için VI./XII. ya da VII./XIII. yüzyıla ait Esad Efendi nüshasından daha eski olan 568/1172 tarihli Hüseyin Çelebi nüshasının dikkate alınmasında fayda vardır. Zira tam olarak ne zaman istinsah edildiği bilinmeyen Esad Efendi nüshasında tespit edilebildiği kadarıyla ne medhal'e ne de Cürçânî'nin derkenarlarından oluşan notlara yer verilmiştir. Hâlbuki 568/1172 tarihli nüshada Cürçânî'nin kendi yazdığı notların istinsah edildiği bilgisine yer verilmiştir.⁵⁹ Şâkir'in de ifade ettiği üzere bu durum, Hüseyin Çelebi nüshasının, Cürçânî'nin kendi hattından oluşan nüshadan çoğaltıldığına işarettir.⁶⁰ *Delâil*'in yazım tarihinin tespitinde önem arz eden bu durumu iki husus teyit eder. Bunlardan birincisi söz konusu nüshadaki müstensih'in şu ifadesidir:⁶¹

“هَذَا مِمَّا نُقِلَ مِنْ مُسَوَّدَتِهِ بِحَطِّهِ بَعْدَ وَقَاتِهِ رَجْمَهُ اللَّهُ.”

- “Bu, vefatından sonra Cürçânî'nin (r.a.) müsveddesinden nakledilen notlardır.”

Bu bilgi, 568/1172 tarihli nüshanın, orijinal nüsha esas alınarak hazırlandığını gösterir. Yine bu bilgi, *Delâil*'in ne zaman yazıldığı hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir. Aktarılan cümledeki iki kelime *Delâil*'in yazım tarihinin tespiti hususunda dikkat çeker. Birincisi *yazı taslağı* ve *karalama* anlamına gelen *مُسَوَّدَةٌ*, ikincisi ise Cürçânî'nin kendi *el yazısına* işaret eden *بِحَطِّهِ* ifadesidir. Buna göre Cürçânî, *Delâil*'i kaleme aldığı nüshanın kenarlarına -sonradan düzenlemek amacıyla- notlar düşmüştür. Müstensih, bu notları bizzat görerek nüshasına almıştır.

Delâil'in yazım tarihinin tespitini kolaylaştıran ikinci husus ise, yine müstensih'in aynı nüshadaki şu ifadesidir:⁶²

“هَذَا آجْرٌ مَا وَجَدَ عَلَى سَوَادِ الشَّيْخِ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ. كُتِبَ فِي شَعْبَانَ الْمَبَارِكِ سَنَةَ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ وَخَمْسِمِئَةٍ.”

- “Bu, Üstadın, bu kitabın müsveddesinde bulunan notlarının sonuncusudur. 572 yılının Şâban ayında kaleme alındı (yani nüshaya geçirildi).”

Üstat/şeyh ifadesinden kasıt Cürçânî'dir. Kitaptan kasıt ise *Delâil*'dir. Dikkat edilirse müstensih, cümlede 572/1177 tarihine yer vermiştir. Ancak hatırlanacağı üzere nüshanın tarihi 568/1172 olarak kaydedilmiştir. Yine aynı müstensih, 572/1177 tarihine yer verdiği varaktan önce eserin bittiğine dair şu açıklamayı yapmıştır:⁶³

57 Cürçânî, *Delâil*, Hüseyin Çelebi Koleksiyonu, 177a.

58 Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, 3004), 173a.

59 Cürçânî, *Delâil*, Hüseyin Çelebi Koleksiyonu, 177a.

60 Şâkir'in açıklaması için bk. Cürçânî, *Delâil*, thk. Şâkir, ج-ح.

61 Cürçânî, *Delâil*, Hüseyin Çelebi Koleksiyonu, 177a.

62 Cürçânî, *Delâil*, Hüseyin Çelebi Koleksiyonu, 181a.

63 Cürçânî, *Delâil*, Hüseyin Çelebi Koleksiyonu, 176b.

”تَمَّ الْكِتَابُ فِي أَوَاسِطِ شَهْرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ مِئَةَ ثَمَانٍ وَسِتِّينَ وَخَمْسَ مِائَةٍ...”

- “Kitap -yani *Delâil*-, 568 yılının Rebülevvel’inin ortalarında tamamlandı.”

İstinsah tarihinin bitimini gösteren bu kayıttan sonra Cürçânî’nin müsveddesine atıf yapan müstensih, 4-5 varak aktardıktan sonra 572/1177 tarihine yer vermiştir. Bu durum, eserin asıl nüshası ile Cürçânî’nin notlarının farklı zaman dilimlerinde yazıldığına işaret eder. Muhtemelen müstensih, asıl nüshayı esas alarak *Delâil*’i istinsah etmiştir. Daha sonra Cürçânî’nin kaleme aldığı notları kayda geçirmeye karar vermiştir.

Delâil’in ne zaman kaleme alındığına dair fikir verebilmesi için mezkûr notlar çerçevesinde şu iki temel sorunun üzerinde durulmalıdır:

1- Cürçânî’nin müsveddesinden alındığı belirtilen notlardan önce *Delâil*’in tamamlandığına ya da eksik kaldığına işaret eden bulgular var mıdır?

Bu soru, müstensihin aktardığı notların, “*Delâil* ne zaman kaleme alınmıştır?” problemine katkısını yansıtması bakımından önem arz eder. *Delâil*’in tamamlanmamış bir eser olduğu dikkate alındığında Cürçânî’nin hattından istinsah edilen notların kilit bir rol oynadığı anlaşılır. Buna göre bu notlar, Şâkir’in de ifade ettiği üzere sonraları Cürçânî tarafından *Delâil*’in ilgili bahislerine eklenmek üzere hazırlanmıştır.⁶⁴ Şu hâlde denilebilir ki Cürçânî, *Delâil*’i gerek kapsamı ve konu tasnifi gerekse meseleleri ele alış yönüyle günümüzdeki hâlinde daha farklı planlamıştır.

2- Taslak hâlindeki notlar hangi meselelerden oluşmaktadır? Bu meseleler, *Delâil*’in ilmi değerini etkileyecek nitelikte midir?

Birinci soruya bağlı olarak bu soru da *Delâil*’in ne zaman kaleme alındığı probleminin çözümünde önemlidir. Şâkir’e göre Cürçânî’nin müsveddesinden alınan notlar, taslak hâlinde olup çoğu önceki konuların tekrarıdır. Ancak buna rağmen önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Ayrıca bu notlar, Cürçânî’nin, *Delâil*’i günümüze ulaşan hâliyle bırakmak istemediğini ve *Delâil*’deki ilgili bahislere eklemek üzere bunları kaleme aldığı gösterir.⁶⁵ Bu ise *Delâil*’in tamamlanmamış bir eser olduğunun delilidir. *Delâil*’in tamamlanmamış olması ise şu iki ihtimalden birinin doğru olduğuna işaret eder: a) Cürçânî, *Delâil*’i hayatının sonlarında kaleme almıştır. Yeniden gözden geçirmek istediği için kendi nüshasının kenarlarına bazı notlar düşmüştür. Ancak vefat etmesi dolayısıyla söz konusu notları *Delâil*’e ekleyememiştir. b) Cürçânî, *Delâil*’i hayatının herhangi bir döneminde kaleme almıştır. Müsvedde olarak kayıtlara geçen notları ise esere eklemek üzere hazırlamıştır. Ancak *Esrâr* gibi başka eserlerin yazımıyla meşgul olması sebebiyle buna fırsat bulamamıştır.

İlerleyen satırlarda aktarılan pasajdan ve *Delâil*’in muhtevsından hareketle birinci ihtimalin daha isabetli olduğu görülür. Cürçânî’nin *Delâil*’i -planladığı şekilde- tamamlamamış olması, vefat etmesinden kaynaklıdır. Bu ise, *Delâil*’in onun son çalışması olduğunun açık bir delilidir.

Yukarıda ifade edildiği üzere, Cürçânî’nin müsveddelerinden ayrı olarak medhal kısmı da bazı yazma nüshalarda sona bırakılmıştır. Medhal kısmına yer verilmeden önce müstensih

64 Cürçânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 539, dipnot no: 1.

65 Cürçânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 539, dipnot no: 1.

müsvedde olduğunu belirttiği notların sonunda “Bu, Üstadın, bu kitabının müsveddesinde bulunan notlarının sonucusudur. 572 yılının Şâban ayında kaleme alındı.” ifadesine yer verilmiştir.⁶⁶ Bu ifadeden sonra mesele (مَسْأَلَةٌ) adı altında beş satırlık bir pasaj aktarılmış, hemen sonrasında da دَلَائِلُ فِي دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ مِنْ إِمْلَائِهِ (Cürcânî'nin kaleminden *Delâilü 'l-i 'câz'* a giriş) başlığına yer verilmiştir. Bu durumda yukarıdaki ifadede geçen *sonuncu* kelimesi, 4-5 varaktan oluşan açıklamaları kapsadığına, medhal'in ise bunun dışında kaldığına işaret eder.⁶⁷ Peki, müsveddedeki notlara dâhil edilmeyen medhal neden sona bırakılmıştır? Gerçekten bu kısım, eserin sonunda mı yer almıştır yoksa *Delâil*'in günümüzdeki neşrinde olduğu gibi başta mı yer alması gerekirdi?

Bize göre Cürcânî, medhal kısmını sonradan eserin başına eklemek üzere kaleme almıştır. Yani medhal, bir ön metin olarak hazırlanmıştır. Bu nedenle ilk bakışta daha kısa ve ana metinden ayrı olduğu fark edilir. Hatırlanacağı üzere Esad Efendi nüshasına göre *Delâil*, Cürcânî'nin eserin muhtevasına işaret eden ifadeleriyle son bulmuştur.⁶⁸ Hüseyin Çelebi Koleksiyonu'ndaki 568/1172 tarihli nüshada ise aynı ifadelerden sonra birkaç satırlık boşluk bırakılmış ve herhangi bir açıklama yapılmadan yeni bir fasla geçiş yapılmıştır. Bu bölümde birçok farklı konuya temas edilmiş, sonrasında da eserin 568 yılının Rebülevvel (1172 Ekim) ayında tamamlandığını belirten bir notla son bulmuştur.⁶⁹ Buraya kadar medhal kısmına yer vermemesi yönüyle Hüseyin Çelebi nüshası ile Esad Efendi nüshası arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Ancak Hüseyin Çelebi nüshasında, 22 varaktan oluşan kısımdan sonra bizzat Cürcânî'nin kaleme aldığı müsveddeleri içeren ve 4-5 varaktan oluşan açıklamalara yer verilerek eserin müsveddelerinin 572/1177 tarihinde yazıldığı belirtilmiştir.⁷⁰ Tam da burada medhal kısmı öne çıkar. Bu nüshada medhal, sadece “Cürcânî'nin kaleminden *Delâilü 'l-i 'câz'* a giriş” notuyla aktarılarak müsveddedeki notların aksine, sonuna ne zaman yazıldığına dair herhangi bir not eklenmemiştir.

Hüseyin Çelebi nüshasının en muteber nüshalardan olması ve Cürcânî'nin orijinal nüshasından istinsah edilmesi dikkate alındığında medhal kısmının sona bırakılmasının *Delâil*'in tamamlanmamış bir eser olmasından kaynaklı olduğu düşünülmektedir.⁷¹ Açıklamalara göre medhal kısmının, eserin yazma nüshasının son sayfalarında bulunmasının kasıtlı olmadığını; Cürcânî'nin taslak hâlindeki notlarından oluşan pasajların, müstensih tarafından derlenerek son kısımlara eklendiğini söylemek mümkündür. Şâkir'in konuyla ilgili görüşleri de bu değerlendirmeyi teyit etmektedir. Müsvedde olduğunu ifade ettiği notlara dikkat çeken Şâkir,

66 Cürcânî, *Delâil*, Hüseyin Çelebi Koleksiyonu, 181a; matbu nüshadaki yeri için bk. Cürcânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 569.

67 Mezkûr varaklar için bk. Cürcânî, *Delâil*, Hüseyin Çelebi Koleksiyonu, 177-181a-b.

68 Cürcânî, *Delâil*, Esad Efendi Koleksiyonu, 173a.

69 Cürcânî, *Delâil*, Hüseyin Çelebi Koleksiyonu, 154-176a-b.

70 Cürcânî, *Delâil*, Hüseyin Çelebi Koleksiyonu, 177-181a-b.

71 Muhammed Mahmûd eş-Şinkitî (ö. 1904) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) tarafından hazırlanan neşirde medhal kısmı kitabın mukaddimesi olarak ilk sayfalarda aktarılmıştır. bk. Cürcânî, *Delâilü 'l-i 'câz*, haz. Muhammed Abduh-Muhammed Mahmûd et-Türküzî eş-Şinkitî, gözden geçiren: Muhammed Reşid Rızâ, (Kahire: Matbaatü'l-Menâr, 2. Baskı, 1331/1913), 2-8.

Cürcânî'nin, ömrü yetmediği için *Delâil*'i planladığı şekilde bitiremediğine atıfta bulunarak şu açıklamayı yapmıştır:⁷²

“Bu notlar, *Delâilü'l-i'câz*'ın Abdülkâhîr'in telif ettiği son eser olduğuna, ömrü yetseydi bazı yerleri çıkarıp (gözden geçirip) gerekli yerleri bırakacağına ve eserdeki her konuyu asıl yerinde ele alacağına delil olabilir (رُبَّمَا).”

Yeterli somut delillere sahip olmadığı için رُبَّمَا (muhtemelen, belki) ifadesiyle ihtiyatlı davrandığı anlaşılan Şâkir, iki temel noktaya dikkat çekmiştir. Birincisi, Cürcânî'nin *Delâil*'i telif ettiği süreçte vefat ettiği; ikincisi ise *Delâil*'deki konu tasnifinin, henüz tamamlanmamış bir esere işaret olduğudur. Şöyle ki Şâkir, *ömrü yetseydi* diyerek Cürcânî'nin vefat ederken bazı şeyleri eksik bıraktığına atıf yapmıştır. Bu eksiklikler, Şâkir'in de belirttiği üzere *Delâil*'de eklenmesi, çıkartılması ya da gözden geçirilmesi gereken meselelerdir.

Şâkir'in açıklamaları dikkate alındığında Cürcânî'nin şiir eleştirisi, nahiv ve belagat eksenli bir i'câz projesini hayata geçirmek istediği söylenebilir. *Delâil*'in mukaddimesinde bu hususa temas eden Şâkir, Cürcânî'nin eseri tekrar gözden geçirmek istediğini ve ortaya koyduğu yeni ilim için konuları sistematik olarak tasnif etmeyi hedeflediğini ifade etmiştir. O, konuyla ilgili şu açıklamayı yapmıştır:⁷³

“Ben, Abdülkâhîr'in bu eserini (*Delâil*'i) hayatının sonlarına doğru kaleme almış olmasını daha muhtemel görüyorum. Eserde rumuzuyla işaret ettiğim *Delâil*'in bir nüshası (Hüseyn Çelebi nüshası) da ilerleyen satırlarda açıklayacağım üzere bunu bize göstermektedir. Abdülkâhîr, -usul ve esaslarına- ulaştığı yeni ilme kaynak olması için bu eseri gözden geçirecekti ... ne var ki bu isteğini gerçekleştirmeden vefat etti.”

Şâkir'in açıklamasından şu sonuçlara ulaşılabılır:

1. Cürcânî, i'câz eksenli müstakil bir belagat ilmi oluşturmak istiyordu. *Esrâr* ve *Delâil*'i bu amaçla kaleme almıştır.
2. Cürcânî'nin hedefindeki ilim, ayrıntılara önem veren, nahvin fonksiyonlarını işlevsel hâle getiren, zevkiselim ve dil yetisini sentezleyen nitelikteydi. O, *Delâil*'de bu ilmin temel unsurlarını ortaya koymak için çaba sarf etmiştir.⁷⁴
3. Yeni bir ilim oluşturmak ve daha önce üzerinde durulmayan konulara temas etmek isteyen Cürcânî, *Delâil*'in ilk hâliyle yetinmek istememiştir. Bu nedenle eseri gözden geçirmeyi ve i'câz-belagat ilminin temellerini sistematik bir şekilde ele almayı amaçlamıştır.
4. Günümüze ulaşan *Delâil* nüshaları incelendiğinde Cürcânî'nin tam olarak hedefine ulaşamadığı anlaşılır. *Delâil*'den ayrı olarak Cürcânî'ye ait notların bulunması, eserin gözden geçirilmediğini gösterir. Bunun temel sebebi, Cürcânî'nin vefatı olur.
5. Cürcânî'nin *Delâil*'i planladığı şekliyle tamamlayamadan vefat etmesi bu eserin, son çalışması olduğuna işaretir.

Yukarıda ifade edildiği üzere isabetli açıklamalara rağmen Şâkir, اُرْجَحُ (daha muhtemel

72 Cürcânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 539, dipnot no: 1.

73 Şâkir'in açıklamaları için bk. Cürcânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 9 – 8.

74 Örnek için bk. Cürcânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 546-552.

görmek) ve رُبَمَا (muhtemelen, belki) gibi ihtimale ve ihtiyata delalet eden kullanımlar tercih etmiştir. Bunun temel sebebi, konuyla ilgili açık bir bilgi ya da delilin bulunmamasıdır. Bu ise, *Esrâr* ve *Delâil*'den hangisinin önce kaleme alındığı problemi çerçevesinde ileri sürülen görüşleri, -doğru olsun ya da olmasın- tartışmaya açık hâle getirir. Hâliyle bu durum, problemin ancak tarihî bir belgeyle ya da Cürcânî'nin konuyla ilgili sarıh bir ifadeyle incelenmesi gerektiğini gösterir. Bu bağlamda araştırmacılar arasında âdetâ çözülemeyen bir meseleye dönüşen problemin çözümüne katkı sunmak amacıyla örtük ifadeler yerine, *Delâil*'in yazma nüshalarının esas alınması gerektiği sonucuna varılmıştır. Yapılan araştırmalar çerçevesinde erken dönemde istinsah edildiği düşünülen yazma bir eserde *Delâil*'in ne zaman kaleme alındığına dair önemli ayrıntılara yer veren bir pasaja ulaşıldı. Aşağıda tahlili yapılan pasaj, Şâkir'in konuyla ilgili değerlendirmelerini destekler niteliktedir. Medhal'in neden sona bırakıldığı, Cürcânî'nin müsveddelerinin ne anlam ifade ettiği ve i'câza dair açıklamalarının arka planında hangi hedeflerin olduğu gibi birçok meseleyi aydınlatan pasaj, konuyla ilgili tartışmaları sonuca bağlaması bakımından büyük öneme sahiptir.

3. *Delâil*'in Cürcânî'nin Son Eseri Olduğuna Dair Pasaj

Birbirine benzer muhtevaya sahip *Esrâr*, *Şâfiye* ve *Delâil* eserlerinden hangisinin önce kaleme alındığı, *Delâil*'de işlenen konuların tertibi ve sınıflandırması etraflıca yorumlanmayı bekleyen önemli meselelerdir. Bu meselelerin aslına, özellikle de *Delâil*'in ne zaman kaleme alındığına vâkıf olmak amacıyla yazma nüshalar ekseninde yapılan kapsamlı araştırmalar sonucunda İran kütüphanelerinde kayıtlı bir nüshaya ulaşıldı. Bu nüshanın sonunda Cürcânî'nin, *Delâil*'i hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı ve konularını tam olarak sistematik hâle getiremeden vefat ettiği bilgisine yer veren önemli bir pasaj yer almaktadır. Nüsha, İran Şûra Meclisi Kütüphanesi'nde (Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî/İrânî) 8380 numarayla kayıtlıdır.⁷⁵ *Delâil*'e dair bölümü 168+1 varaktan oluşan nüshanın tam varak sayısı, başka eserlerden derlenen notlarla birlikte 200'ü bulmaktadır. *Delâil*'in telif sürecini anlatan mezkûr pasaj ise, kitabın sonunda, 169. varakta yer almaktadır.⁷⁶

Ayrıntılarını yazma eser uzmanı araştırmacılara bırakmakla beraber araştırma ve inceleme neticesinde nüshanın en geç VI./XII. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alındığı tespit edilmiştir.⁷⁷ Buna göre mezkûr nüsha, *Delâil*'in günümüze ulaşan en eski nüshalarından biri olarak öne çıkar. Şâkir'in tahkikte esas aldığı ve *Delâil*'in en iyi nüshalarından olan Hüseyin Çelebi nüshasının 568/1172 tarihinde tamamlandığı göz önünde bulundurulduğunda İran nüshasının daha eski bir tarihe sahip olduğu anlaşılır. Hüseyin Çelebi nüshasının aksine, bu nüshada medhal kısmı, *er-Risâletü'l-bâ'isetü 'ala'n-nazar fî Delâilü'l-i'câz (Delâilü'l-i'câz eserini incelemeye teşvik*

75 Seyyid Muhammed Tabâtabâi Bihbehânî, *Fihrist-i nüshahâ-yi hattî Kitâbhâne-i Meclisî Şûrâ-yi İslâmî*, (Tahran: Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 1386/1966), 392.

76 Bu varakın matbu nüshadaki yeri için bk. Cürcânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 538.

77 Nüshanın tarihi hakkında bilgi için bk. Bihbehânî, *Fihrist*, 392; nüshanın V./XI. ya da VI./XII. yüzyılda yazıldığı bilgisi için bk. Mustafa Dirâyetî, *Fihristgân-i nüshahâ-yi hattî İrân (Fenâ)*, (Tahran: Sazmân-i İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 1394/2015), 14/739-740 ve 16/465.

eden risale) başlığıyla eserin ilk sayfalarında yer alır. Medhal kısmının sonunda ise تَمَّتِ الرَّسَالَةُ (risale bitti) notuna yer verilmiştir.⁷⁸ Şu hâlde denilebilir ki okuyucuları eseri okumaya teşvik etmek için kaleme alınan ve mukaddime mahiyetinde olan mezkûr başlık, medhal kısmı için kullanılmıştır. Bu da medhal'in *Delâil*'den ayrı olarak, sonradan ona eklenmek üzere kaleme alındığını gösterir.

İran Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'ndeki nüshanın tarihinin VI./XII. yüzyıla dayandığı dikkate alındığında medhal kısmıyla ilgili yukarıdaki açıklamaların yerinde olduğu anlaşılır. Hatırlanacağı üzere medhal kısmı, Hüseyin Çelebi nüshasında sonda yer almıştır.⁷⁹ Esad Efendi nüshasında ise tespit edilebildiği kadarıyla medhal'e dair herhangi bir bilgi aktarılmamıştır. İran nüshasında ise medhal başta yer almış, hatta başlık üzerinden medhal'in *Delâil*'in okunmasına teşvik etmek üzere kaleme alındığı ifade edilmiştir. Bu durumda en güvenilir nüshalardan olan Hüseyin Çelebi nüshasındaki medhal'in ve müsvedde notlarının farklı yerlerde bulunması, *Delâil*'in tam anlamıyla bitmediğine, Cürçânî'nin eseri gözden geçirmek istediğine ve yeni bir konu sınıflandırması yapmayı hedeflediğine işaret eder.⁸⁰ Bu ise, adından ve içeriğinden anlaşılacağı üzere medhal'in eserin başında bulunması gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bunun farkında olan Reşid Rızâ ve Şâkir gibi muhakkikler, yazma nüshanın aksine matbu nüshada medhal'i *Delâil*'in başında aktarmışlardır.⁸¹

Hüseyin Çelebi nüshasından farklı olarak İran nüshasında *Şâfiye* risalesine yer verilmemiştir. Bu yönüyle İran nüshası, Esad Efendi nüshasına benzerdir. Ancak medhal'e yer vermesiyle Hüseyin Çelebi nüshasıyla aynı, Esad Çelebi nüshasından ise farklıdır. İran nüshası, medhal kısmını özel bir başlıkla eserin başında aktarmasının yanında bir başka önemli ayrıntı daha ihtiva etmiştir. Bu ayrıntının, nüshayı günümüze ulaştıran *Delâil* nüshaları arasında en değerli nüshalardan birine dönüştürdüğü söylenebilir. Nüshanın sonunda müstensih, Ebû Zeyd el-Cürçânî (V./XI. yüzyılda hayattaydı) adında birinin açıklamalarına yer vermiştir. Âdeti canlı bir tanık olarak müşahede ettiklerini aktaran Ebû Zeyd, Cürçânî'nin hayatının son yirmi beş yılını belagat ve icâz meselelerine ağırlık vererek geçirdiğini ve bu konuda kendine önemli hedefler koyduğunu ifade etmiştir.

Ebû Zeyd'in açıklamaları, *Esrâr* ve *Delâil* eserlerinin ne zaman kaleme alındığına ışık tutması bakımından ciddi önem taşır. *Delâil*'in Cürçânî'nin telif ettiği son eser olup olmadığı, medhal'in eserin başında bulunup bulunmadığı ve eserdeki konuların tertibi gibi birçok mesele hakkında araştırmacıların tespit ve değerlendirmelerini yeniden şekillendireceği düşünülen söz konusu açıklamalara burada yer vermekte fayda vardır:

«قَدْ كَانَ مَكْتُوبًا فِي النُّسخَةِ الْمُنْقُولِ عَنْهَا بِحَطِّ كَاتِبِهَا هَذِهِ الْأَسْطُرُ: سَمِعْتُ الشَّيْخَ الْإِمَامَ أَبَا زَيْدٍ الْجُرْجَانِيَّ سَلَّمَ اللَّهُ بِقَوْلِهِ: إِنَّ

78 Cürçânî, *Delâil*, İran nüshası, 3-5a-b.

79 Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda 1418 numaralı kayıtlı *Delâil*'in bir nüshasında Hüseyin Çelebi nüshasında olduğu gibi medhal sona bırakılmış (242-244a-b), medhal'den sonra da *Şâfiye* risalesi aktarılmıştır. Büyük olasılıkla Hüseyin Çelebi nüshasından istinsah edilen bu nüsha 264 varaktan oluşup 1078/1667 yılının Receb ayında tamamlanmıştır.

80 Şâkir'in bu konudaki açıklaması için bk. Cürçânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 539, dipnot no: 1.

81 Cürçânî, *Delâil*, nşr. Reşid Rızâ, 1-8; matbu nüsha için bk. Cürçânî, thk. Şâkir, *Delâil*, 3-11; medhal'e dair Ebû Mûsâ'nın açıklamaları için bk. Ebû Mûsâ, *el-İcâzü'l-belâgî el-kitâbü's-sânî*, 192-194.

السَّيِّخُ الْإِمَامُ الْأَسْتَاذُ أَبَا بَكْرٍ عَبْدِ الْقَاهِرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْجُرْجَانِيِّ رَجَمَهُ اللَّهُ تَأَمَّلْ وَتَدَبَّرْ خُمْسَ وَعِشْرِينَ سَنَةً مِنْ سِنِيِّ أَجْرٍ عُمُرِهِ فِي اسْتِخْرَاجِ طَرِيقِ الْإِعْجَازِ فِي الْكَلَامِ حَتَّى كَتَبَ فِيهِ مِنَ الْفُصُولِ الَّتِي عَرَفْتَهَا وَبَيَّنَّ فِيهِ مِنْ مَاجِذِ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ مَا وَقَفْتُ عَلَيْهَا إِلَى هَاهُنَا وَلَمْ يَبْلُغْ بِهِ عُمُرُهُ تَحْصِيلَ مَا فِيهِ ثَمَامٌ عَرَضِهِ مِنْ تَصْنِيفِ هَذَا الْكِتَابِ. فَأَتَاهُ رَجَمَهُ اللَّهُ فِي جَلَالِ التَّأْلِيفِ الْمُؤْتِ وَبَسِطَتْ إِلَى مَا فِيهِ ثَمَامٌ مَأْمُولِهِ مِنْ هَذَا التَّصْنِيفِ يَدُ الْفُوتِ. وَقَدْ كَادَ رَجَمَهُ اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ لِمَا مَهَّدَهُ مِنْ قَوَاعِدِ الْفَصَاحَةِ وَطُرُقِ الْبَلَاغَةِ الَّتِي فِيهَا يَحْصُلُ الْإِعْجَازُ بِأَمْتِلَةٍ مِنْ آيِ الْقُرْآنِ، فَأَدْرَكَهُ الْمَوْتُ قَبْلَ أَنْ يُدْرِكَهَا رَجَمَهُ اللَّهُ، فَأَحْكَمَ فِيهَا حَقَّقَ، وَأَحْسَنَ فِيهَا جَمَعَ، لَمْ يُسَبِّحْ إِلَيْهِ فِي مِثْلِ تَحْقِيقِهِ، وَاسْتِنْبَاطِ طَرِيقِهِ، مَعَنَا اللَّهُ بِالْتَّدْبِيرِ وَالتَّفَكُّرِ فِيمَا أَوْزَدَ وَاللَّهُمَّنا الْوَقُوفَ وَالْعِلْمَ بِمَا لَمْ يَصْرُبْ لَنَا فِيهِ مِثَالًا. وَتَسْأَلُ اللَّهُ تَعَالَى الْعِصْمَةَ وَالتَّوْفِيقَ فَإِنَّهُ الْمَوْفِيُّ.“

Tercümesi:

“Esas alınan nüshada müstensihin el yazısıyla şu satırlar yer almıştır:

-Allah onu afiyet üzere kılsın- Şeyh İmam Ebû Zeyd el-Cürcânî'nin şöyle dediğini duydum: Şeyh İmam Üstat Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdirrahmân el-Cürcânî (r.a.), ömrünün son yirmi beş yılında söz inşasındaki i'câzın nasıl oluştuğunu tespit etmek için derinlemesine ve etraflıca düşündü (teemmül ve tedebbür). Nihayetinde konuyla ilgili bu okuduğun bölümleri -yani *Delâil*'i- kaleme aldı. Kitapta gördüğü gibi, fesahat ve belagat meselelerini izah etti. Ancak kitabı telif etmedeki amacına tam olarak ulaşamadı. Nitekim kitabı telif sürecinde iken vefat etti. Allah ona rahmet eylesin. Kitapta yapmak istediği şeyleri gerçekleştirmeden ölümün pençesine yakalandı. Kitabında temellendirdiği ve i'câzın kendisiyle anlaşıldığı fesahatin kaideleri ile belagatin -yani etkili sözün- çeşitlerine dair Kur'an ayetlerinden örnekler getirecekti ki ölüm, bunu gerçekleştirmesine fırsat vermeden onu yakaladı. Bununla beraber araştırıp incelediği meselelerde kaliteli değerlendirmelerde bulundu. Tedvin ettiği konularda güzel iz çıkardı. Meseleleri incelemede, tetkik etmede ve meselelerden hüküm çıkarmada onun benzeri görülmedi. Cenabıhak'tan, bize onun telif ettikleri üzerinde etraflıca düşünmeyi ve akıl yürütmeyi nasip etmesini niyaz ediyoruz. Ayrıca onun örneklemediği ve açıklamadığı meselelere vâkif olmayı ve onları bilmeyi nasip etsin. Bizi gûnahtan korumayı ve başarıya ulaştırmasını O'ndan dileriz. Şüphesiz O, başarıya ulaştırandır.”

Bu açıklama, *Delâil*'in İran nüshasının sonuna eklenmiştir. Mezkûr nüshada *Delâil*, Cürcânî'nin müsveddelerinden oluşan notlarına kadar ki bölümleri kapsamıştır.⁸² Hüseyin Çelebi nüshasında bu bölümden sonra, “Bu, Cürcânî'nin (r.a.) müsveddesinden nakledilen notlardır.” açıklamasıyla 4-5 varaktan oluşan bilgilere yer verilmiştir.⁸³ Esad Efendi nüshası ise daha erken bitmiş, Cürcânî'nin derkenarlarına ya da müsveddelerine yer vermemiştir.⁸⁴ Bu durumda İran nüshasının, Cürcânî'nin notlarının bir kısmına yer verdiği ancak müsvedde olarak bilinen bazı taslakları almadığı anlaşılır.⁸⁵ Yine de bu eksikliğin, nüshadaki açıklamaların ilmî değerine zarar vermediği hatırlanmalıdır.

Delâil'in yazım tarihi, konu tertibi ve içeriği hakkında birçok bilgiyi yeniden şekillendirecek öneme sahip yukarıdaki açıklamada öne çıkan birkaç husus üzerinde durmakta fayda vardır. Bu hususlardan bir tanesi, nüshanın tarihidir. Nüshanın temellük kaydında 594/1198 tarihine

82 Matbu nüshadaki karşılığı için bk. Cürcânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 538.

83 Cürcânî, *Delâil*, Hüseyin Çelebi Koleksiyonu, 177-181a-b.

84 Cürcânî, *Delâil*, Esad Efendi Koleksiyonu, 173a; matbu nüshadaki karşılığı için bk. Cürcânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 479.

85 Karşılaştırmak için bk. Cürcânî, *Delâil*, İran nüshası, 161-169a-b; matbu nüsha için bk. Cürcânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 482-569; nüshalardaki bu farklılık, yazma eser uzmanlarının araştırma sahasına dâhildir. Bu çalışma, söz konusu farklılığın sebebinin ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır. Çalışmanın asıl amacı, Cürcânî'nin düşünsel serüveni hakkında daha fazla bilgi edinmek için *Esrâr* ve *Delâil*'in ne zaman kaleme alındığına dair bilgi veren yazma bir pasajın tahlil edilmesi ve konuyla ilgili bir sonuca varılmasıdır.

yer verilmiştir. Buna göre 471/1078-1079'da vefat eden Cürcânî'den 120 yıl sonra *Delâil*'in istinsahı tamamlanmış ya da daha önce tamamlanarak bu tarihte kayda geçirilmiştir. Ancak bu tarihin, istinsahın bittiği tarih olmayabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü tespit edilebildiği kadarıyla eserin istinsahının ne zaman tamamlandığına dair herhangi bir tarih verilmemiştir. Sadece kapaktan sonraki sayfada 594/1198 tarihinde nüshanın Alî b. Halef b. Kesîr adında birinin mülküne geçtiği kaydedilmiştir. Bu ise, nüshanın muhtemelen VI./XII. yüzyılın ikinci yarısında istinsah edildiğini gösterir.

İran nüshasının ilmî değerini artıran en önemli husus köprü görevi görmesidir. Nitekim bu nüsha, Cürcânî'nin kendi yazısından oluşan orijinal eserinden, yani *Delâil*'den istinsah edilen nüsha esas alınarak hazırlanmıştır. Dikkat edilirse Ebû Zeyd'in açıklamalarını içeren yukarıdaki pasajın ilk cümlesinde müstensih, esas aldığı nüshanın sahibi tarafından kaleme alınan bilgilere yer vermiştir. Bu durumda Cürcânî tarafından telif edilen orijinal *Delâil* nüshasından ayrı olarak iki nüshanın olduğu anlaşılır. Bunlardan birincisi, mezkûr pasajın ilk ve orijinal hâlinin bulunduğu nüshadır. İkincisi ise, mezkûr pasaja yer veren nüshadan istinsah edilen ve günümüze ulaşan İran nüshasıdır. Buna göre, *Delâil*'in Cürcânî tarafından yazılan orijinal nüshası ile günümüze ulaşan mezkûr nüsha arasında kaybolan (ya da henüz bulunmayan) bir nüsha vardır. Konunun daha iyi anlaşılması amacıyla nüshalar arasındaki geçişin gösterildiği aşağıdaki tablo üzerinde durmakta fayda vardır:



Bir metnin en muteber ve en güvenilir nüshası, bizzat müellifin kendi el yazısından

oluşan nüshadır.⁸⁶ İran nüshasının tarihi incelendiğinde *Delâil*'in günümüze ulaşan en eski nüshalarından olduğu ve müellifin asıl nüshasına kaynaklık ettiği anlaşılır. Bu çerçevede biri Cürçânî'nin el yazısından oluşan toplam üç nüsha arasında özellikle ikinci nüsha üzerinde durulmalıdır. Birinci ve ikinci nüshaların günümüze ulaşmadığı (ya da henüz bulunmadığı) bir gerçektir. Ancak Cürçanlı Ebû Zeyd'in ifadelerinden oluşan yukarıdaki pasaj, iki numaralı nüshaya dair önemli bilgiler içerir. Bu ise söz konusu nüshanın ne zaman kaleme alındığını ve nasıl bir önem taşıdığını göstermesi bakımından önemlidir. Pasajdaki ilk cümlelerin tahlil edilmesi hâlinde maksadımız daha iyi anlaşılacaktır:

“قَدْ كَانَ مَكْتُوبًا فِي النُّسخَةِ الْمُنْقُولِ عَنْهَا بِحَظِّ كَاتِبِهَا هَذِهِ الْأَسْطُرُ...”

Altı çizili birinci ifadedeki *النُّسخَةِ* (nüsha) kelimesi, asıl pasajın bulunduğu nüshadır. Bu durumda günümüze ulaşan İran nüshasının söz konusu nüsha esas alınarak hazırlandığı ortaya çıkar. *الْمُنْقُولِ عَنْهَا* (ondan nakledilen, esas alınan) ifadesi de bunu teyit eder. Altı çizili ikinci ifade ise, pasajın ilmî ve tarihî değerini yansıtmaması bakımından önemlidir. Başka şekilde ifade edilecek olursa, söz konusu pasajın bizzat müstensih tarafından *Delâil*'in orijinal nüshasından istinsah edilen nüshada kaydedilmesi, günümüze ulaşan nüshanın köprü görevi gördüğünü ortaya koyar. Bu köprü'nün oluşmasını sağlayan en önemli etken ise pasajda adı geçen Cürçanlı Ebû Zeyd'tir. Dikkat edilirse müstensih, doğrudan Ebû Zeyd isminde bir âlimden nakilde bulunmuştur. Ebû Zeyd ise, Cürçânî'nin *Delâil*'i telif etme serüvenine dair önemli açıklamalar yapmıştır. Şu hâlde tablodaki iki numaralı nüshanın sahibinin, Cürçânî'yi gören ve tanıyan kişiden alıntı yaptığı anlaşılır. Tam da burada İran nüshasının neden köprü görevi gördüğü ortaya çıkar. Tabloda üç numarayla işaretlenen İran nüshası, Cürçânî'yi gören ve yaşadıklarını aktaran bir isimden nakilde bulunularak hazırlanması bakımından önemlidir. Zira Ebû Zeyd'in ifadelerinin yer aldığı asıl nüsha kaynaklarda bulunmamaktadır. Bu ayrıntı, nakledici bir sıfatla öne çıkan İran nüshasının tarihi ve ilmî değerini artırır. Aşağıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Ebû Zeyd'in açıklamaları, Cürçânî'nin *Delâil*'i nasıl ve ne zaman telif ettiğine dair oldukça önemli ayrıntılara sahiptir.

3.1. Pasajın Tahlili

Öncelikle kendisinden nakilde bulunan nüshanın müstensihinin, Cürçanlı Ebû Zeyd ismindeki önemli birinden doğrudan rivayette bulunduğu dikkat edilmelidir. Cürçanlı Ebû Zeyd'in kim olduğu konusunda net bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ebû'l-Hasen Zahîrüddîn el-Beyhâkî'nin (ö. 565/1170) *Lübâbü'l-ensâb*'indeki bilgiye göre, Cürçân'da âlim ve takvalı olarak bilinen Ebû Zeyd el-Cürçânî isminde biri vardı. Önemli olduğu anlaşılan bu kişi, 510/1117 yılında bölgede bulunan hisarlardaki bir komutan tarafından öldürülmüştür. Beyhâkî, Cürçân ileri gelenlerinin Ebû Zeyd'in cenaze namazını kıldıklarını ve mezarının Cürçân'da olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷ *A'yânü's-Şîa* eserinde ise es-Seyyid Ebû Zeyd b. el-Keyâbekî el-Cürçânî adında

86 Salahattin Polat, *Metin Tenkidî*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 2015), 93.

87 Ebû'l-Hasen Zahîrüddîn Alî b. Zeyd el-Beyhâkî, *Lübâbü'l-ensâb ve'l-ekâb ve'l-a'kâb*, thk. es-Seyyid Mehdi er-Recâî, (Kum: Mektebetü Âyetullâh el-'Uzmâ el-Mar'aşî, 1990), 1/422.

birinin ismine yer verilmiştir.⁸⁸ Bunun, *Lübâbü'l-ensâb*'ta aktarılan Ebû Zeyd ile aynı kişi olup olmadığı bilinmemektedir. *A 'yânü'ş-Şîa*'da ismi geçen Ebû Zeyd, Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) ve kardeşi Şerîf el-Murtazâ'dan (ö. 436/1044) rivayette bulunmuştur.⁸⁹ Bu ise Ebû Zeyd'in en geç 390-393/1000-1003 yılları civarında dünyaya geldiği anlamına gelir. Zira mantıklı örgüde düşünüldüğünde edebî ve dinî bilgileri rivayet edebilmek için Ebû Zeyd'in en az 13-14 yaşlarında olması gerekir. Şerîf er-Radî'nin 406/1015'te vefat ettiği dikkate alındığında Ebû Zeyd'in en geç mezkûr tarihlerde dünyaya gelmiş olmasının daha kabul edilebilir olduğu anlaşılır. Bu durumda *Lübâbü'l-ensâb*'ta ismi geçen ve 510/1117 yılında öldürülen Ebû Zeyd'in farklı biri olduğu çıkarımına varılabilir. Çünkü aynı kişi oldukları kabul edilirse Ebû Zeyd'in 120 küsur yıl yaşadığı ortaya çıkar. Bize göre bu ihtimal zayıftır. Ayrıca kaynaklarda *A 'yânü'ş-Şîa*'da ismi geçen Ebû Zeyd'in 436/1045 yılında hayatta olduğu bilgisine yer verilmiştir. Bu bilgi ilk başta 510/1117 yılında öldürülen Ebû Zeyd ile Şerîf el-Murtazâ'nın eserlerini rivayet etmesiyle öne çıkan Ebû Zeyd'in aynı kişiler oldukları ihtimalini gündeme getirebilir. Ancak Şerîf el-Murtazâ'nın öğrencilerinin vefat tarihleri dikkate alındığında bu ihtimalin yine zayıf olduğu görülür.⁹⁰

Kaynaklarda Ebû Zeyd el-Cürcânî ismindeki kişilere dair bilgiler incelendiğinde bunların Cürcân bölgesinin sayılı âlimlerinden oldukları ve Şîiler tarafından önemli kabul edildikleri fark edilir. Bu bağlamda *Delâil*'in müstensihinin kullandığı sıfatlar dikkate alındığında Ebû Zeyd'in, yukarıda zikredilen kaynaklarda geçen isimler gibi önemli biri olduğu ve Cürcân'da bulunduğu anlaşılır. Bu benzerliğin, Ebû Zeyd olarak *Delâil* nüshasında kayıtlara geçen kişinin, yukarıdaki iki isimden biri olma ihtimalini kuvvetlendirdiği söylenebilir.⁹¹ Nitekim müntensih, Ebû Zeyd için el-İmâm ve eş-Şeyh sıfatlarını kullanmıştır. el-İmâm sıfatının, toplumda gerek dinî gerekse dünyevi meselelerde sözü dinlenen kimse için kullanıldığı dikkate alındığında Ebû Zeyd'in toplum içinde önemli bir konumda olduğu söylenebilir. Kelime anlamı “yaşı ilerlemiş kimse” olan şeyh kelimesi ise imam kelimesiyle birlikte kullanıldığında “ilimde behre sahibi, üstat” anlamına gelir.⁹² İlimdeki tecrübe ve birikime işaret eden iki sıfatın birden kullanılmış olması, Ebû Zeyd'in dönemin Cürcân'ında önemli bir isim olduğuna işaret eder. Buna göre Cürcânî gibi Ebû Zeyd de i'câz, fesahat ve belagat meselelerine ilgi duymaktaydı. Ebû Zeyd'in anlatım

88 Muhsin el-Emin, *A 'yânü'ş-Şîa*, (Beyrut: Dâru'l-Teârûf li'l-Matbûât, 1403/1983), 2/352.

89 Mirza Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ' ve hiyâzü'l-fuzalâ'*, thk. es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî, (Kum: Matbaatü'l-Hayyâm, 1401/1981), 3/229.

90 Bilgi için bk. Ca'fer es-Sübhânî, *Târihü'l-fikhi'l-İslâmî ve edvâruh*, (Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1419/1999), 259-260.

91 Burada bir hususa dikkat çekmekte fayda vardır. *Delâil* müstensihî, Ebû Zeyd'i eş-Şeyh el-İmâm olarak tarif etmiştir. Aynı adı aktaran Şîî kaynaklar ise el-İmâm sıfatının yanında özellikle es-Seyyid sıfatına yer vermiştir. Bu ise *Delâil*'deki Ebû Zeyd'in, yukarıda sıralanan isimlerden başka biri olma ihtimalini gündemde tutmaktadır. Ancak Ebû Zeyd ismindeki Şîî âlimlere dair bilgilere ulaşmamızı sağlayan yazma eser araştırmacılarından Dr. Ahmed Halil el-Şâl'e göre, müstensihînin es-Seyyid sıfatı yerine eş-Şeyh sıfatını tercih etmesinin, Cürcânî'ye dair açıklamaları olan Ebû Zeyd'in Şîî kaynaklarda zikredilen iki Ebû Zeyd'ten biri olma ihtimaline engel değildir (İletişim tarihi, 24-25 Nisan 2024).

92 İmam ve şeyh kelimelerinin anlamları için bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Baskı, 1430/2009), 87 ve 469.

üslubu, Cürcânî'nin talebesi ya da yakını olduğu ihtimalini gündeme getirir. Cürcânî'yi şeyh, imam ve üstat sıfatlarıyla anması, onun hayatının son yirmi beş yılında hangi konulara yoğunlaştığını söylemesi ve hedefi hakkında bilgi vermesi gibi ayrıntılar bu ihtimali destekler.

Pasajdaki açıklamalardan hareketle, müstensihin Ebû Zeyd'i doğrudan gördüğü ve açıklamalarını kayda aldığı anlaşılır. *Duydum* anlamındaki *سَمِعْتُ* fiili buna delalet eder. Bu fiil, herhangi bir senet zinciri olmadan doğrudan geçişli kılınmıştır. Diğer bir ifadeyle müstensih ile Ebû Zeyd arasında herhangi bir râvi bulunmamaktadır. Müstensih, birinci ağızdan duyduklarını kayda geçirmiştir. Afiyet ve esenlik temennisinde bulunmak anlamındaki *سَلَّمَهُ* fiilinden hareketle de müstensih rivayeti aktardığında Ebû Zeyd'in hâlâ hayatta olduğu anlaşılır. Nitekim *سَلَّمَهُ* fiili, hayatta olanlar için kullanıldığında kötü şeylerden, musibet ve felaketten uzak durma temennisinde bulunmak ya da sağlık ve afiyet dilemek anlamına gelir.⁹³

Ebû Zeyd'in Cürcânî'yi tanıyan ve gören biri olduğu dikkate alındığında yukarıdaki tabloda aktarılan iki numaralı nüshanın en geç 550/1155 tarihine (VI./XII. ortalarına) kadar istinsah edilmiş olması gerekir. Şöyle ki Cürcânî, 471/1078 yılında vefat etmiştir. Ebû Zeyd'in, son yirmi beş yılını görecektir kadar Cürcânî'yi tanıması demek, en geç 440/1049 civarında dünyaya gelmiş olduğu anlamına gelir. İki numaralı müstensihin doğrudan Ebû Zeyd'in ağızdan rivayette bulunması ise nüshanın en geç 550/1155 yılı civarına kadar istinsah edilmiş olmasını gerektirir. Bu tarihten sonra müstensihin Ebû Zeyd'ten rivayette bulunmasının düşük bir ihtimal olduğu ortadadır. Zira nüshanın belirtilen tarihten sonra hazırlandığının kabul edilmesi, Ebû Zeyd'in 105 yaşını aştığı anlamına gelir. Mümkün olmakla birlikte bu ihtimalin zayıf olduğu pekâlâ söylenebilir.

Ebû Zeyd'in açıklamalarına göre Cürcânî, *Delâil*'i hayatının sonlarına doğru kaleme almıştır. O, Cürcânî'nin, hayatının son yirmi beş yılında sözün nasıl erişilmez olduğunu ve bir sözü mu'ciz kılan niteliklerin nasıl oluştuğunu tespit edebilmek için fesahat ve belagat meselelerine odaklandığını ifade etmiştir. Burada *أَجْرُ عُمْرِهِ* (hayatının sonlarında) ve *حَتَّى كَتَبَ* ifadeleri kilit konumdadır. Ebû Zeyd, *أَجْرُ* ifadesiyle Cürcânî'nin özellikle hayatının son yirmi beş yılında i'câz meselesine yoğunlaştığını vurgulamıştır. Bu ise nahve dair eserlerini bu dönemden önce yani, 445/1054'ten önce kaleme aldığı, bu yıldan sonra belagat ve fesahat meselelerine yoğunlaştığını gösterir. Cümlede gayeye ve sonuca delalet eden *حَتَّى* edatı ise, Cürcânî'nin i'câz meselesine yoğunlaştığı bu yirmi beş yılın sonlarına doğru *Delâil*'i kaleme aldığı ortaya koyar. Bu ise Cürcânî'nin, yirmi beş yıllık zaman diliminde ilk önce *Esrâr*'ı, sonrasında *Şâfiye*'yi, son olarak da *Delâil*'i telif ettiği anlamına gelir. Zira Ebû Zeyd, cümleyi *حَتَّى* olmadan kurmuş olsaydı Cürcânî'nin, *Delâil*'i yirmi beş yıl gibi uzun bir sürenin hangi döneminde kaleme aldığı tam olarak bilinemeyecekti. Ancak bir işin sonuna işaret eden *حَتَّى* edatı sayesinde *Delâil*'in 470/1077 civarında telif edildiği söylenebilir.

Açıklamalar çerçevesinde burada şöyle bir itiraz gündeme gelebilir: “Ebû Zeyd, Cürcânî'nin hayatının son yirmi beş yılında i'câz çerçevesinde fesahat ve belagat meseleleri işlediğini ifade etmiştir. Ebû Zeyd'in açıklamalarında *Delâil*'in son eser olduğuna dair doğrudan bilgi

93 Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve'l-tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 22/101-102.

yoktur. Bu ise, Cürcânî'nin son eserinin *Delâil* ya da *Esrâr* olabileceğini gösterir. Zira Cürcânî, *Delâil*'de olduğu gibi *Esrâr*'da da sözün üstünlüğü bağlamında belagat konularını işlemiştir.”

Dikkatlice incelendiğinde Ebû Zeyd'in doğrudan *Delâil*'e atıf yaptığı görülür. Her şeyden önce, Ebû Zeyd'in açıklamalarının *Delâil*'in eski bir nüshasında yer aldığı hatırlanmalıdır. Yukarıdaki tabloda iki numaralı nüshada bulunan bu açıklamalar, üç numaralı nüshanın müstensihî tarafından aktarılmıştır. Şu hâlde Ebû Zeyd'in açıklamalarındaki *عَرَفْتَهَا مِنَ الْفُصُولِ الَّتِي عَرَفْتَهَا* (öğrendiğin bu konular), *مَا وَفَّقْتَ عَلَيْهَا إِلَى هَاهُنَا* (buraya kadar üzerinde durduğun hususlar), *هَذَا الْكِتَابِ* (bu kitap), *هَذَا التَّصْنِيفِ* (bu çalışma, tasnif) gibi ifadelerin doğrudan *Delâil*'e atıf olduğu anlaşılır. Zira Ebû Zeyd, *Delâil*'i istinsah eden kişiye bu bilgileri vermiştir. Dolayısıyla kitap ya da tasniften maksadının *Delâil* olduğu ortadadır. Ayrıca o, bu bilgileri vermekle kalmamış, müstensihe *Delâil*'in bazı pasajları hakkında izahlarda bulunmuştur.⁹⁴ Ebû Zeyd'in *Delâil*'deki metinler hakkında yorum yapması ve bu yorumun müstensih tarafından kaydedilmesi iki ayrıntıya işaret eder. Bunlardan birincisi, yukarıda ifade edildiği gibi Ebû Zeyd'in ilim sahibi olduğu, belagat ve fesahat konularını bildiğidir. İkincisi ise, müstensih ile Ebû Zeyd arasında ilmî mülahazaların paylaşılmasına imkân sağlayan bir iletişimin varlığıdır.

Ebû Zeyd'in açıklamasıyla doğrudan *Delâil*'i işaret ettiğini gösteren bir başka delil ise, i'câz vurgusudur. Dikkat edilirse o, Cürcânî'nin sözle (kelâm) oluşan i'câzî ilmî bir şekilde temellendirmek için fesahat ve belagat ağırlık verdiğini, hatta bu konuda ciddi bir emek harcadığını ifade etmiştir. *Esrâr*'da da belagat ve fesahat meselelerinin işlendiği bilinmekle beraber buradaki vurgu *Delâil*'e yöneliktir. Zira *Esrâr*'da i'câz eksenli herhangi bir vurgu bulunmamaktadır. Ebû Mûsâ'nın belirttiği gibi *Esrâr*; sözün üstünlüğünün anlaşılmasında eleştirmene yardımcı olacak usul ve esasları izah etmek için kaleme alınmıştır. Bundan dolayı eserde i'câza dönük bir açıklama yoktur.⁹⁵ Ancak *Delâil*, fesahat ve belagat çerçevesinde i'câzî konu edinir. Ayrıca *Delâil*'de Cürcânî'nin fesahat ve belagatin mahiyetini bilmek için uzun süre çalıştığını, ilme hizmet etmeye başladığından itibaren âlimlerin fesahat ve belagat kavramlarıyla neyi kastettiklerini düşünüp durduğunu ve bu kavramların neye karşılık geldiğini incelediğini ifade etmiştir.⁹⁶ Bu da Ebû Zeyd'in açıklamalarının doğrudan *Delâil*'e yönelik olduğunu gösterir.

Yazma nüshadaki açıklamalardan ve Şâkir'in -İran nüshasını görmediği hâlde- oldukça isabetli olan değerlendirmelerinden hareketle Cürcânî'nin, günümüze ulaşan *Delâil*'den daha kapsamlı ve sistematik bir eser kaleme almayı hedeflediğini söylemek pekâlâ mümkündür.⁹⁷ Hatîb de bu bağlamda Şâkir gibi düşünür. O, Cürcânî'nin belagat ve i'câza dair eserleri hakkında şu açıklamayı yapar:⁹⁸

94 Ebû Zeyd'in açıklaması için bk. Cürcânî, *Delâil*, İran nüshası, 139b.

95 Ebû Mûsâ, *Medhal ilâ kitâbey 'Abdilkâhir*, 56-57.

96 Ayrıntılı bilgi için bk. Cürcânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 34-35.

97 Cürcânî, *Delâil*, thk. Şâkir, dirâse kısmı, v ve 3, ayrıca 539, dipnot no: 1.

98 Hatîb, *I'câzû'l-Kur'ân*, 243.

“*Esrârü'l-belâga, Delâilü'l-i'câz*’ın mukaddimesidir. *Delâilü'l-i'câz* ise *Şâfiye* risalesinin mukaddimesidir. *Şâfiye* risalesi de i‘câza dair bir başka eserin mukaddimesidir. Cürçânî, i‘câza dair bu esere yoğunlaşmak ve tam anlamıyla hazırlanmak istiyordu. Ancak vefatı ya da ilerleyen yaşı buna engel oldu.”

Aslında Cürçânî, sözün nasıl üstün olduğu, bu üstünlükte zevkiselinin nasıl bir işlevi bulunduğu ve nahiv-belagat ilişkisinin metin tahliline etkisi gibi birçok konuyu kapsayan bir disiplin oluşturmayı hedeflemiştir. *Delâil*’de belagat ve fesahatin gerektiği üzere yorumlanmamasını tenkit etmesi, belagatin müstakil bir disiplin kabul edilerek incelenmesi gerektiğinin farkında olduğunu gösterir.⁹⁹ Dikkat edilirse Ebû Zeyd’in, ... في استخراج طريق الإعجاز في الكلام... (sözde oluşan i‘câzın, -yani erişilmez söz üstünlüğünün- nasıl oluştuğunu ortaya koymak...) ifadesinde altı çizili kelime, Cürçânî’nin, kaleme almak istediği eser için bir yöntem arayışında olduğuna delalet eder. Cürçânî, i‘câzın nasıl meydana geldiğini biliyordu ancak bunu ifade ve izah etme noktasında nasıl bir telif üslubu benimseyeceğini tam olarak bilmiyordu. Yirmi beş yıl boyunca düşündüğü esas husus da bu olmuştur. Kur’an’ın nazım, yani söz yönüyle erişilemez olmasından hareketle i‘câzın künhünün fesahat ve belagatte olduğunu fark etmiştir. Yirmi beş yıllık araştırma ve inceleme serüveninin sonunda i‘câzla ilintili olarak fesahat ve belagat meselelerine dair telif sürecine girmiştir. *Delâil*, tamamlanmayan bu sürecin son eseri olarak dikkat çeker. Bu yönüyle eserin, Cürçânî’nin ulaştığı edebî birikimi ve nahiv bilgisini yansıttığı iddia edilebilir. İbn Tâvî’tin (ö. 1993) de belirttiği gibi *Delâil*, sıradan bir eser olmaktan ziyade hayatı boyunca Cürçânî ile yaşayan teorileri içeren dinamik bir çalışmadır.¹⁰⁰ Yine de Cürçânî, başta Kur’an olmak üzere edebî metinlerin inceliklerinin anlaşılması için çabaladığı yirmi beş yıl gibi uzun bir zaman dilimine rağmen fesahat ve belagat dair yaptığı değerlendirmelerin tam olarak anlaşılmasından yakınmıştır.¹⁰¹ Bu yakınmalar ile Ebû Zeyd’in ifadeleri bir arada düşünüldüğünde Cürçânî’nin, *Delâil* eserinden daha kapsamlı bir eser kaleme almayı hedeflediği düşünülebilir. Zira o, usul ve esasları olan diğer disiplinlerin aksine zevkiselinin öne çıktığı fesahat ilminin itirazlara açık olduğunun ve herkese her zaman anlatılabilecek bir kurallar bütününe sahip olmadığını farkındaydı.¹⁰² Kanaatimizce onun fark ettiği bu eksiklik, i‘câzın mahiyetini -bilimsel anlamda- ortaya koyabilecek nitelikte kapsamlı bir eser yazmayı hedeflemesinde etkili olmuştur. Şu hâlde anlaşılıyor ki Ebû Zeyd’in, تَمَامَ غَرَضِهِ (amacını tam anlamıyla gerçekleştirmek), جَلال التَّأليفِ (telif sırasında), تَمَامَ مَأْمُولِهِ (umut ettiği şeyi gerçekleştirmek), فَأَذْرَكَهُ الْمَوْتُ قَبْلَ أَنْ يُذْرِكَهَا (konuları tamamlamadan ölüm onu yakaladı) gibi ifadelerle dikkat çektiği husus, Cürçânî’nin hayata geçirmek istediği i‘câz projesinde önemli bir yer tutan müstakil ve sistematik eser telifidir. Ancak vefat etmesi dolayısıyla hedeflediği i‘câz projesini gerçekleştirememiştir. Bu ise *Delâil*’in konu tasnifi gibi yönlerden eksik kalmasına neden olmuştur.

99 Cürçânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 34.

100 Cürçânî, *Delâil*, thk. İbn Tâvî’t, 40.

101 Cürçânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 546-552 ve 626-628.

102 Cürçânî, *Delâil*, thk. Şâkir, 626-628.

Sonuç

“Önce *Esrâr* mı kaleme alınmıştır yoksa *Delâil* mi?” problemi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı araştırmacılar, *Esrâr*'ın konu tasnifi ve meselelerin işlenişi yönüyle daha sistematik olduğunu iddia ederek *Delâil*'den sonra kaleme alındığı sonucuna varmışlardır. Önce *Esrâr*'ın, sonra da *Delâil*'in kaleme alındığını savunan araştırmacılar ise, sözün üstünlüğünün en iyi şekilde anlaşılmasını sağlayan nazım nazariyesinin *Delâil*'de ayrıntılı bir şekilde izah edilmesini ve Cürcânî'nin ilmî birikimini gerekçe göstermişlerdir. Bu mesele hakkında Cürcânî'nin açık bir ifadesinin olmaması, her iki tarafın da iddiasını gerekçelendirmek için mezkûr eserlerin muhtevalarını dikkate alarak bazı tahminlerde bulunmasına neden olmuştur.

Yapılan araştırmalardan elde edilen veriler çerçevesinde *Delâil*'in *Esrâr*'dan sonra kaleme alındığı sonucuna varılmıştır. Ayrıca Cürcânî'nin tamamlayamadığı son çalışması olduğu tespit edilmiştir. *Delâil*'in iç bütünlüğü ve Cürcânî'nin yazma nüshalarda bulunan taslak hâlindeki notları ayrıntı verse de bu konudaki asıl bilgi, Cürcânî'yi yakından tanıyan ve ilmî serüvenini gözlemleyen Cürcânî Ebû Zeyd ismindeki bir âlimin açıklamasından elde edilmiştir. *Delâil*'in yazma nüshalarından bir tanesinin sonunda yer alan bu açıklamadan hareketle şu çıkarımlarda bulunulabilir:

- Cürcânî, hayatının son yirmi beş yılında aynı dilde söylenmiş iki sözden hangisinin üstün olduğu, fesahat ve belagatin mahiyeti gibi konuları ele almıştır. İ'câzı ilmî bir şekilde temellendirmek için bu meselelere ağırlık vermiştir. Zira o, dönemindeki bazı âlimlerden farklı olarak i'câzın Kur'an'ın nazmında olduğuna inanıyordu. Kur'an'ın nazımının fesahat ve belagat yönüyle nasıl erişilmez olduğunu temellendirmek ise kapsamlı bir araştırma gerektirir. Ebû Zeyd'in yirmi beş yıl vurgusu bu araştırma serüvenine işaretir.
- Cürcânî, hayatının son yirmi beş yıllık döneminde sırasıyla *Esrâr*, *Şâfiye* ve *Delâil* eserlerini kaleme almıştır. Nitekim bu eserler, belagat, fesahat ve i'câzla ilintilidir. Ebû Zeyd'in açıklamaları dikkate alındığında Cürcânî'nin öncelikle beyan meselelerini işlediği *Esrâr*'ı, daha sonra i'câzı bir olgu olarak işlediği *Şâfiye* risalesini, sonrasında da i'câzı fesahat ve belagat meseleleri çerçevesinde temellendirmek üzere *Delâil*'i kaleme aldığı anlaşılmaktadır.
- *Delâil*, tamamlanmamış bir çalışmadır. Her ne kadar günümüzde matbu nüshada tamamlandığına işaret eden açıklamalar olsa da eser, Cürcânî'nin planladığı şekliyle bitmemiştir. Ebû Zeyd, i'câzı kapsamlı bir şekilde işlemek amacıyla Cürcânî'nin Kur'an ayetlerinden örnek vermek istediğini ancak vefatının buna engel olduğunu ifade etmiştir. Bu ise Cürcânî'nin, Kur'an ayetleri üzerinden i'câzın ayrıntılarını izah eden daha geniş ve uygulamalı bir eser kaleme almayı hedeflediğini göstermektedir.
- Ebû Zeyd, doğrudan eser ismi vermemiş olsa da Cürcânî'nin i'câza dair çalışmalar yürüttüğü süreçte vefat ettiğini belirtmiştir. *Delâil*'in iç bütünlüğü, konu tasnifi ve yazma nüshalardaki notlar dikkate alındığında Ebû Zeyd'in, *Delâil* eserini kastettiği kesin olarak anlaşılmaktadır.

- Ebû Zeyd'e göre Cürcânî, incelediği ve derlediği konularda oldukça titiz davranmış, akıl yürütme ve değerlendirme konusunda öne çıkmıştır.

Maddelerden hareketle *Delâil* eserinin kapsamlı bir i'câz projesinin ilk ciddi adımı olduğu anlaşılmaktadır. *Esrâr* ise bu adımın ilmî temelini oluşturan eserdir. Cürcânî, kaliteli sözün meziyeti ve belagat meselelerini teorik açıdan *Esrâr*'da işleyerek i'câz projesinin arka planını oluşturmuştur. Teorik kısmı tamamlayan Cürcânî, uygulamalı kısma geçerek önce *Şâfiye*'yi sonra da *Delâil*'i kaleme almıştır. Ebû Zeyd'in, Cürcânî'nin Kur'an'dan uygulamalı örnekler vermek istediğini ancak ölümünün buna engel olduğunu söylemesi *Delâil*'in işlevini yansıtmaktadır.

Son tahlilde denilebilir ki araştırmacılara düşen, eserin iç bütünlüğünü ya da konu tasnifini eleştirmek değil, Cürcânî'nin amacını tespit etmek, sonrasında da *Delâil*'deki açıklamalar çerçevesinde i'câzın mahiyetine yoğunlaşmaktır. Bunun için öncelikle Cürcânî'nin yaptığı gibi, nahiv ve sarf eksenli dil ilimleri tahsil edilmeli, sonrasında da zevkiselimin oluşmasında büyük öneme sahip şiir eleştirisi ve belagat meseleleri üzerinde durulmalıdır. Arap şiir eleştirisi ve belagatin, i'câzın mahiyetinin idrak edilmesinde kilit konumda olduğu unutulmamalıdır. Bunun yanında Ebû Zeyd'in dikkat çektiği üzere bu konuda derin düşünmek (tedebbür) ve fikir yürütmek (tefekür) gibi ayrıntılar göz önünde bulundurulmalıdır. Cürcânî'nin *Esrâr* ve *Delâil*'de geliştirdiği düşünme biçimi ve söylemlerin derinlemesine bir çözümlemeyle okunması elzemdir. Onun tamamlamadığı i'câz projesini devam ettirmek ve bir adım ileriye taşımak ancak bu şekilde 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

- Abbas, İhsan. *Târîhü 'n-nakdi 'l-edebî 'inde 'l-Arab nakdü 'ş-şi 'r mine 'l-karnî 's-sânî hatta 'l-karnî 's-sâmin el-hicrî*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 4. Baskı, 1404/1983.
- Abbas, Fazl Hasan-Senâ. *İ'câzü 'l-Kur'ânî 'l-Kerîm*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 8. Baskı, 2015.
- Abdurrahman, Taha. *el-Lisân ve 'l-mîzân ev et-tekevürü 'l-'aklî*. DârülBeyzâ: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1998.
- Abdürrâzîk, Ali. *Emâlî Abdürrâzîk min 'ulemâ 'i 'l-Ezher fî 'ilmi 'l-beyân ve târîhih*. Mısır: Matbaatü Mikdâd, 1330/1912.
- Abdürrâzîk, Hasan İsmâil. *Merâhilü 'l-bahsî 'l-belâgî fî 'l-lugati 'l-Arabiyye*. Kahire: Dâru't-Tibâ'a el-Muhammediyye, 1979.
- Abdürrâzîk, Hasan İsmâil. *Delâilü 'l-i'câz beyne Ebî Saîd es-Sîrâfî ve 'l-Cürcânî*. Kahire: Dâru't-Tibâ'a el-Muhammediyye, 1411/1991.
- Ahmed, Muhammed Halefullâh. *Mine 'l-vicheti 'n-nefsiyye fî dirâseti 'l-edeb ve nakdh*. Kahire: Matbaatü

- Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1366/1947.
- 'Ayyâd, Şükri Muhammed. *Kitâbü Aristôtâles fi'ş-şi'r (nakl Ebî Bişr Mettâ b. Yunus el-Kunnâi mine's-Süryânî ila'l-'Arabî*. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1993.
- el-Bahîtavî, İmâd Muhammed Mahmûd. *Menâhicü'l-bahsi'l-belâgî 'inde'l-Arab (dirâse fi'l-ususi'l-ma'rifiyye)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- el-Bâkîllânî, Ebû Bekr. *İ'câzü'l-Kur'an*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1954.
- Bedevisi, Ahmed Ahmed. *Abdülkâhîr el-Cürcânî ve cühûduh fi'l-belâgati'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü Mısır, 1962.
- el-Bekkâ', Muhammed Kâzım. *el-Medhalü'n-nahvî li'l-i'câzi'l-Kur'ânî 'inde'l-Cürcânî (nazariyyetü'n-nazm)*. Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1442/2021.
- el-Beyhakî, Ebü'l-Hasen Zahîrüddîn Alî b. Zeyd. *Lübâbü'l-ensâb ve'l-elkâb ve'l-a'kâb*. thk. es-Seyyid Mehdi er-Recâî. 2 cilt. Kum: Mektebetü Âyetullâh el-'Uzmâ el-Mar'aşî, 1990.
- Bihbehânî, Seyyid Muhammed Tabâtabâî. *Fihrist-i nüshahâ-yî hattî Kitâbhâne-i Meclisi Şûrâ-yi İslâmî*. Tahran: Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 1386/1966.
- Bû Mencil, Abdülmelik. *Ta'silü'l-belâga buhûs nazariyye ve tatbikiyye fi usûli'l-belâgati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2022.
- el-Cürcânî, Abdülkâhîr. *Delâilü'l-i'câz*. Bursa: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi Koleksiyonu, 913.
- el-Cürcânî. *Delâilü'l-i'câz*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, 3004.
- el-Cürcânî. *Delâilü'l-i'câz*. haz. Muhammed Abduh-Muhammed Mahmûd et-Türküzî eş-Şinkîti. Gözden geçiren: Reşid Rızâ. Kahire: Matbaatü'l-Menâr, 2. Baskı, 1331/1913.
- el-Cürcânî. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Muhammed b. Tâvît. Tetuan: el-Matbaatü'l-Mehdiyye, 1950.
- el-Cürcânî. *Esrârü'l-belâga*. thk. Hellmut Ritter. İstanbul: Matbaatü Vezâratî'l-Ma'ârif, 1954.
- el-Cürcânî. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. Kahire: Mektebetü'l-Kâhîre, 1389/1969.
- el-Cürcânî. *Esrârü'l-belâga*. thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. Kahire: Mektebetü'l-Kâhîre, 1399/1979.
- el-Cürcânî. *Kitâbü'l-Muktesid fi şerhi'l-Îzâh*. thk. Kâzım Bahr el-Mercân. 2 cilt. Irak: Menşûrât Vizâretî's-Sekâfe ve'l-İ'lâm (Dâru'r-Reşid li'n-Neşr), 1982.
- el-Cürcânî. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 3. Baskı, 1413/1992.
- el-Cürcânî. *Esrârü'l-belâga*. şrh. Muhammed İbrâhîm Şâdî. Mısır/Mansûra: Dâru'l-Yakîn, 2. Baskı, 2018.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâga tetavvur ve târih*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 9. Basım, ts.
- ed-Dimaşkı İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî. *Tebyînü kezibi'l-müfterî fimâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, 1399/1979.
- Dirâyetî, Mustafa. *Fihristgân-i nüshahâ-yî hattî İrân (Fenha)*. 45 cilt. Tahran: Sazmân-i İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 1394/2015.
- Ebû Alî, Muhammed Berekât Hamdî. *Me'âlimü'l-menheci'l-belâgî 'inde 'Abdülkâhîr el-Cürcânî*. Amman: Dâru'l-Fikr, 1405/1984.
- Ebû Mûsâ, Muhammed Muhammed. *Medhal ilâ kitâbey Abdülkâhîr el-Cürcânî*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Baskı, 2018.
- Ebû Mûsâ. *el-İ'câzü'l-belâgî: dirâse tahliliyye li-türâsi ehli'l-'ilm*. Kahire: Mektebetü Vehbe, Genişletilmiş

Yeni Baskı, 2020.

Ebü Müsâ. *el-İ'câzü'l-belâgî el-kitâbü's-sânî: el-Bâkullâni-Abdülkâhir-es-Süyûti-er-Râfîi*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2021.

el-Emîn, Muhsin. *A yânü's-Şîa*. 11+1 cilt. Beyrut: Dâru'l-Teârûf li'l-Matbûât, 1403/1983.

Hafâcî, Muhammed Abdülmun'im. *Abdülkâhir el-Cürçânî ve'l-belâgatü'l-Arabiyye*. Kahire: el-Matbaatü'l-Müniriyye, 1371/1951.

el-Hatîb, Abdülkerîm. *İ'câzü'l-Kur'an: el-i'câz fî dirâsâti's-sâbikîn dirâse kâşife li-hasâisi'l-belâgati'l-Arabiyye ve me'âyirihâ*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1974.

Hilâl, Muhammed Guneymî. *en-Nakdû'l-edebî el-hadis*. Kahire: Nahdatü Mısr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1997.

Hilâl, Riyâd. "Difâ' 'an 'ulemâi'l-belâga", *Mecelletü'l-Ezher*, 16/2 (Safer, 1364/1945).

Hüseyin, Abdülkâdir. *Eserü'n-nuhât fi'l-bahsi'l-belâgî*. Kahire: Dâru Garib li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Ebü'l-İsba', Ebü Muhammed Zekiyyüddîn. *Bedî'ü'l-Kur'an*. thk. Hıfni Muhammed Şeref. Kahire: Nahdatü Mısr li't-Tiba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1377/1957.

İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1986.

el-İsfahânî, Râgîb. *Müfredât elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Baskı, 1430/2009.

el-İsfahânî, Mirza Abdullah Efendî. *Riyâzü'l-'ulemâ' ve hiyâzü'l-fuzalâ'*. thk. es-Seyyid Ahmed el-Hüseyinî. 7 cilt. Kum: Matbaatü'l-Hayyâm, 1401/1981.

Konaklı, Numan. "*Abdülkâhir Cürçânî'nin İ'câzü'l-Kur'an Fikrine Katkıları*". Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Matlûb, Ahmed. *Abdülkâhir el-Cürçânî belâgatih ve nakduh*. Kuveyt: Vekâlatü'l-Matbû'ât, 1393/1973.

Muhammed, Ahmed Sa'd. *el-Usûlü'l-belâgiyye fî kitâbi Sibeveyh ve eserühâ fi'l-bahsi'l-belâgî*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1999.

Müsâ, Ahmed İbrâhim. *es-Sibgü'l-bedî'i fi'l-lugati'l-Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1388/1969.

Ömer, Cemal. *Hâkezâ tekelleme Nasr Ebü Zeyd (el-cüzü'l-evvel) min nassi'l-mushaf ilâ hitâbâti'l-Kur'an*. Windsor: Müessesetü Hindâvî, 2022.

Polat, Salahattin. *Metin Tenkidî*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Baskı 2015.

er-Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 1424/2004.

es-Sekkâkî, Ebü Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naîm Zerkûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

es-Sübhânî, Ca'fer. *Târîhü'l-fikhi'l-İslâmî ve edvâruh*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1419/1999.

es-Südeys, Ahmed b. Sâlih. "et-Takdim ve't-te'hîr 'inde 'Abdilkâhir el-Cürçânî fî kitâbeyh el-Esrâr ve'd-Delâil". *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-Arabiyye*, 39 (Ocak 2016).

et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *el-Muhtasar şerh Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Acâc Avde Bergaş. Dımaşk: Dâru't-Takvâ,

1442/2021.

- Tekin, Ahmet. *'Abdülkâhir el-Cürcânî ve Esrâru'l-belâga Adlı Eseri*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021.
- el-Umerî, Muhammed. *el-Belâgatü'l-Arabiyye usûluhâ ve imtidâdâtuhâ*. Mağrip: Efrikyâ eş-Şark, 1999.
- ez-Zahhâr, Necâh Ahmed. *eş-Şevâhidü's-Şi'riyye fî kitâbi Delâili'l-i'câz li's-Şeyh Abdülkâhir el-Cürcânî*.
Mekke: Câmiatü Ümmülkurâ, 1416/1996.
- Zehrân, el-Bedrâvî. *Âlimü'l-lugati Abdülkâhir el-Cürcânî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1399/1979.

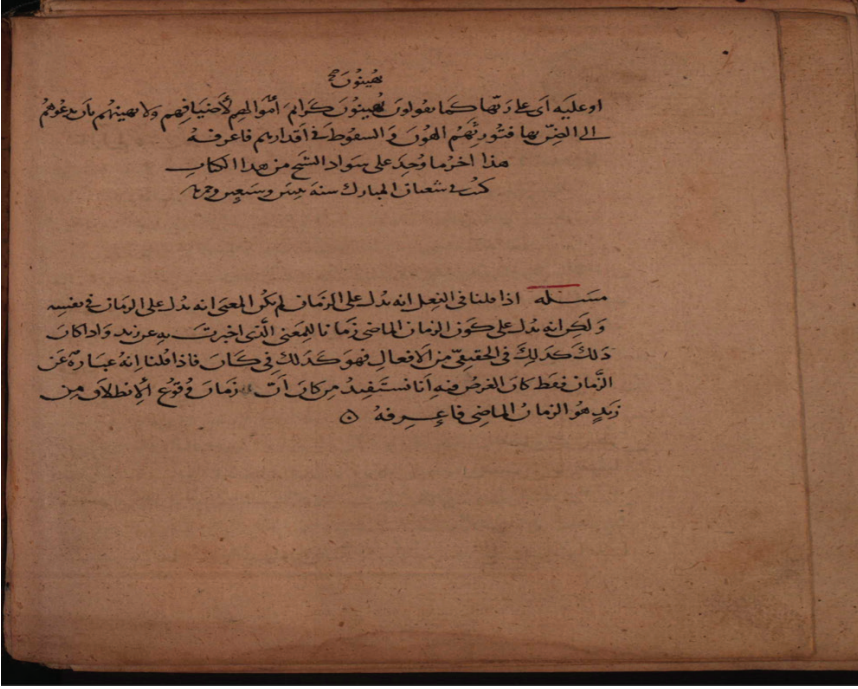
Şekiller/Figures



Şekil 1. Bursa Hüseyin Çelebi Koleksiyonu'ndaki 6./12. yüzyıla ait *Delâil* nüshasının kapak sayfası



Şekil 2. Bursa Hüseyin Çelebi Koleksiyonu'ndaki *Delâil* nüshasında Cürçânî'ye ait müsveddeler



Şekil 3. Bursa Hüseyin Çelebi Koleksiyonu'ndaki *Delâil*'de bulunan müsveddelerin son sayfası

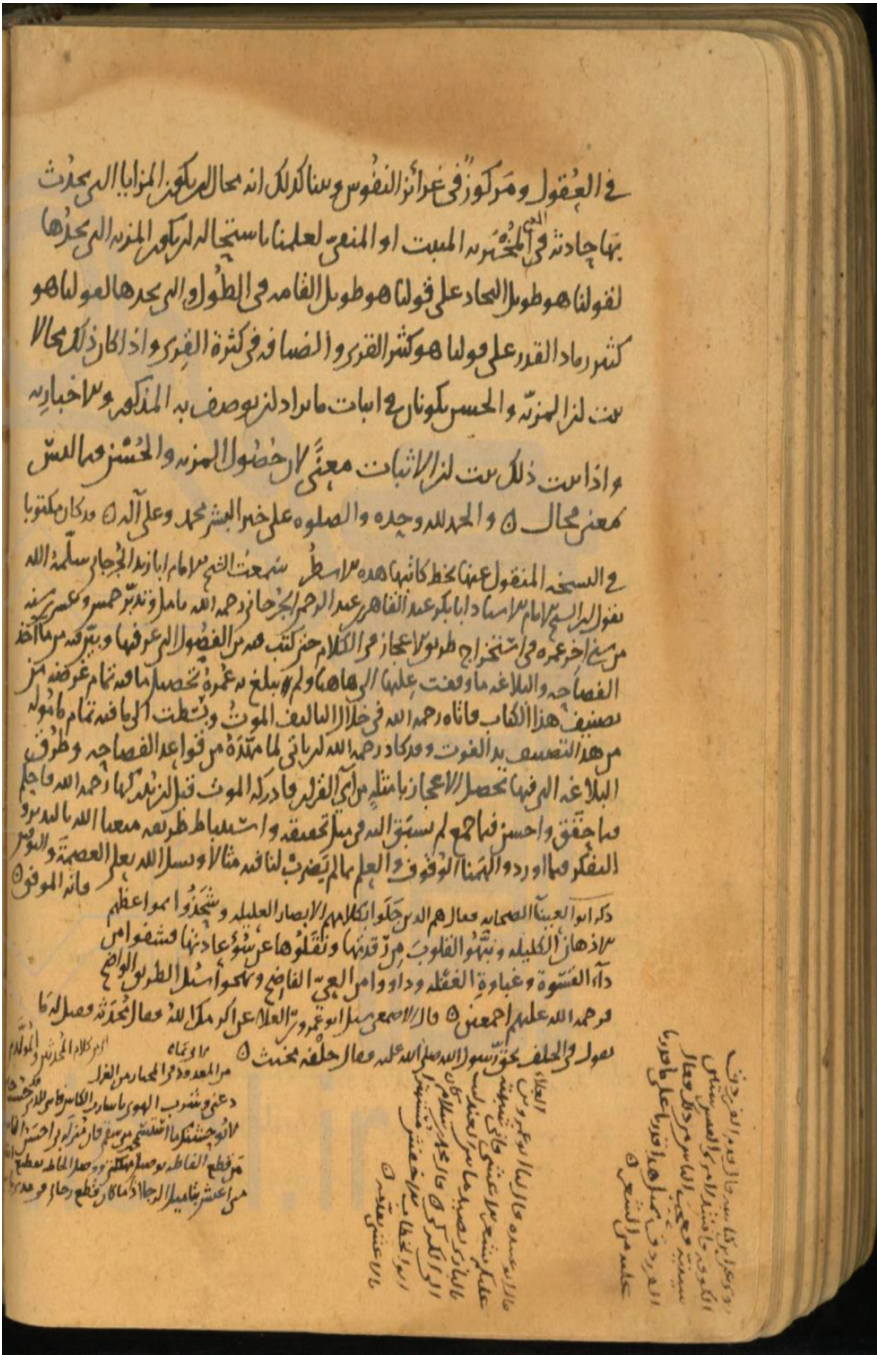


Şekil 4. İran Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'ndeki 6./12. yüzyıla ait *Delâil* nüshasının kapak sayfası

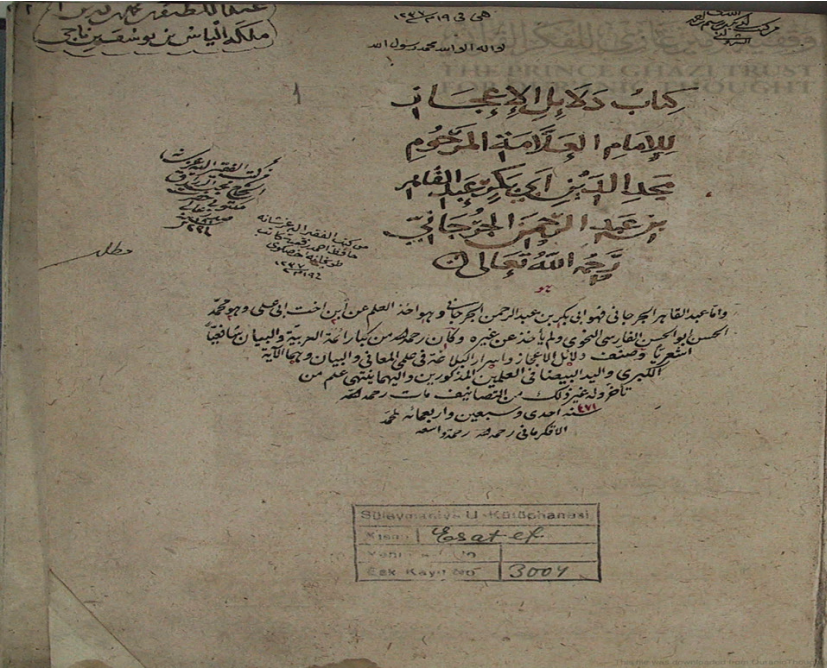


Şekil 5. İran nüshasındaki medhal kısmı (nüshanın ilk sayfaları)

Not: Dikkat edilirse sağ sayfanın 5. satırında Cürçânî'nin iki ifadesinin altında Farsça açıklama yapılmıştır (Şam ravende, Irak ravende).



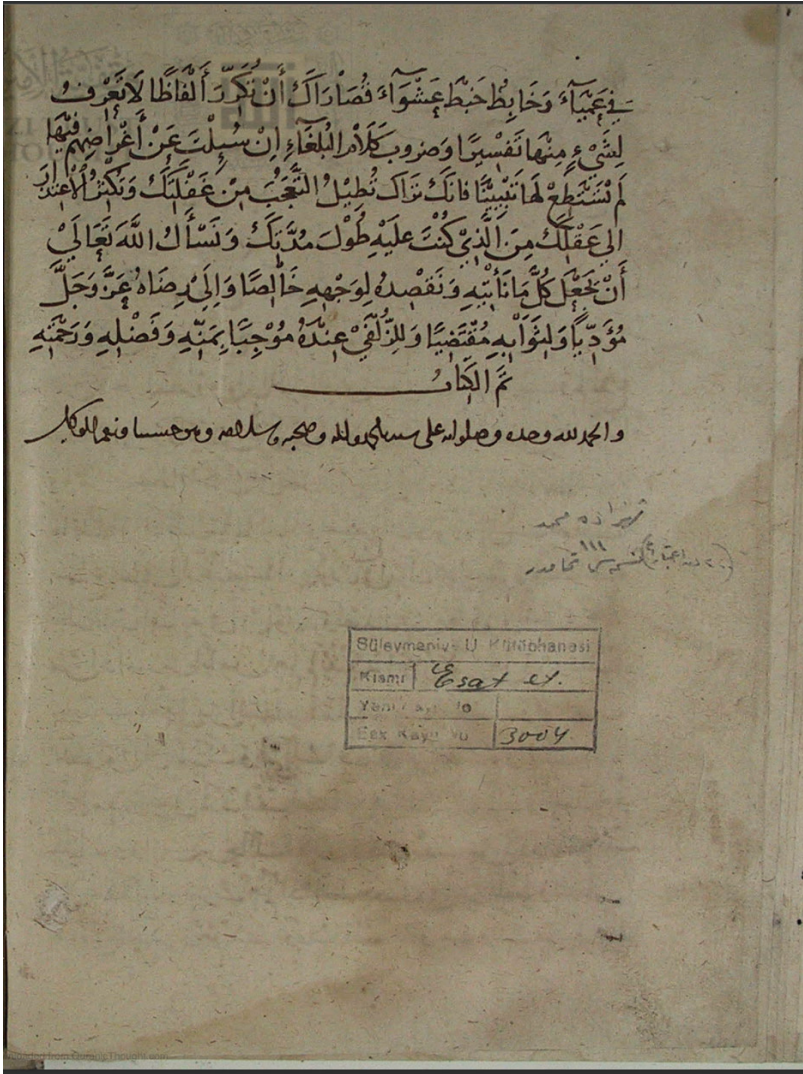
Şekil 6. İran nüshasında bulunan Cürçânî Ebû Zeyd'in açıklaması (Delâil'in son sayfası)



Şekil 7. Esad Efendi Koleksiyonu'nda bulunan ve Şâkir'e göre muhtemelen 6./12. ya da 7./13. yüzyıla ait *Delâil* nüshasının kapak sayfası



Şekil 8. Esad Efendi nüshasının ilk sayfası



Şekil 9. Esad Efendi nüshasının son sayfası

Maksûdî ve *İstiftâh* İsimli Eserinin Arapça Açısından Önemi

Maqsûdî and The Importance of His Work Named *Istiftâh* in Perspective of Arabic

İsmail EKİNCİ¹ 



¹Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ORCID: İ.E. 0000-0003-2728-9097

Sorumlu yazar/Corresponding author:
İsmail Ekinci (Doç. Dr.)

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
E-posta: ismailekinci1980@gmail.com

Başvuru/Submitted: 28.05.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
28.07.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
30.07.2024

Kabul/Accepted: 12.09.2024

Atıf/Citation: Ekinci, İsmail. "Maqsûdî and The Importance of His Work Named *Istiftâh* in Perspective of Arabic." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 251-274. <https://doi.org/10.26650/jos.1491215>

ÖZ

Bu çalışmada Maksûdî ve *İstiftâh* isimli eserinin Arap dili açısından önemi ele alınmıştır. Çalışmada ilk olarak Maksûdî'nin hayatı, ilmi ve eğitimi kişiliği ve eserleri verilmiştir. Müellifin *İstiftâh* isimli eseri detaylı bir şekilde ele alınmış ve eserin ele aldığı konular ortaya konulmuştur. Son olarak Maksûdî'nin ve *Istiftâh* isimli eserinin Arap dili açısından önemi ele alınmıştır. Arapçanın gramatik kaidelerini ortaya koyan ilim nahiv, kelimelerin morfolojik yapılarını inceleyen ilim ise sarf olarak isimlendirilmiştir. İlk dönemden günümüze kadar Arapçanın nahiv ve sarf kaidelerini insanlara öğreten yüzlerce dil alimi yetişmiştir. Bu alimler nahiv ve sarf üzerine yüzlerce eser kaleme almış, bu eserler ekseriya ders kitabı olarak da kullanılmıştır. Ahmed Hâdi Maksûdî (1868-1941) de Arapça eğitimine ömrünü adanmış ve Kırım Türkçesiyle birçok nahiv ve sarf eseri kaleme almış bir dil eğitimcisidir. Maksûdî öncelikli olarak müderrisliği, hazırladığı ders kitapları ve bu kitaplarda geliştirdiği öğretim metotlarıyla dikkat çeken ve Arapça açısından dilin öğretilmesi bakımından önemli bir âlimdir. Özellikle *Istiftâh* isimli eseri Arapça için önemli bir eserdir. Ortaokul seviyesindeki okullarda ve medreselerde eğitim gören öğrenciler için hazırlanmış Arapça sarf kitabı olan *İstiftâh*, konuları oldukça sistematik bir şekilde vermiş ve eserde konular öğrenmeyi aşamalı olarak kolaylaştıracak şekilde sıralanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arapça, Maksûdî, Sarf, Nahiv

ABSTRACT

This study describes Maqsûdî and the importance of his work *Istiftâh* in perspective of the Arabic language. First, Maqsûdî's life, his scientific and educational personality, and works are described. The author's *Istiftâh* is discussed in detail and the topics covered in the work are revealed. Finally, the importance of Maqsûdî and his work *Istiftâh* in perspective of Arabic are discussed. The science that reveals the grammatical principles of Arabic is called grammar, and the science that examines the morphological structures of words is called morphology. Hundreds of language scholars have grown from the first period to this day, teaching people the rules of Arabic grammar and morphology. These scholars wrote hundreds of works on grammar and morphology, and these works were often used as textbooks. Ahmad Hâdi Maksûdî (1868-1941) was a language educator who devoted his life to Arabic



education and wrote many works on grammar and spelling in Crimean Turkish. Maqsûdî was an important scholar in teaching Arabic, attracting attention primarily through his work as a professor, the textbooks he prepared, and the teaching methods he developed in these books. Especially his *İstiftâh* is an important work for Arabic. *İstiftâh*, which is an Arabic morphology book prepared for students studying in secondary schools and madrasas, presents the subjects in a very systematic way, and the subjects in the work are ordered in a way to facilitate learning in stages.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic, Maqsûdî, Morphology, Grammar

EXTENDED ABSTRACT

Language is a natural means of communication between people. Each language has its own rules and develops within the framework of these rules. In order for a language to be accepted as a language, it must have grammatical rules. Arabic is recognized as a language that has the essential features of a language. As a matter of fact, Arabic is not just a language made up of sounds, but a language with its own grammatical rules. Arabic is a language with a set of rules that include two main principles classified as grammar and morphology. While grammar contains basic grammatical rules, morphology is defined as a science that examines the morphological structure of words.

One of the language scholars who devoted his life to teaching Arabic was Ahmad Hadî Maqsûdî a Russian Turk. Maqsûdî wrote works in the fields of both grammar and morphology in order to teach Arabic, and he himself used these works as a teaching material in his classes. Maqsûdî, known as an educator, writer, pedagogue, newspaper owner, a well-known Tatar nationalist and scholar, was born in 1868 in the village of Tashsu, now known as the town of Biektau in Kazan, the capital of Tatarstan. He began his education in the village by learning Persian and Arabic from his father. On January 15, 1906, *Yıldız* was published with its first issue. On June 28, 1941, he died of lung disease contracted during interrogations and exile.

As a language scholar, Maqsûdî published works consisting of lecture notes for teaching his own language, including Russian, French and Arabic, and developed new methods for language education. He claimed that he could teach spoken language skills in a very short period of time through his works and his own methods. Maqsûdî, who taught languages with his own unique methods, argued that students who were taught in a certain systematic way could effectively and permanently learn a foreign language they wanted to learn in a short period of time such as a year, and said that the educational methods, curricula and syllabi of schools should be redesigned in this direction, Maqsûdî's contribution to Arabic is quite numerous in terms of teaching the language.

Maqsûdî came to prominence primarily as a teacher, with the textbooks he prepared and the teaching methods he developed in these books. Maqsûdî, who devoted his life to education, is also recorded as the person who opened the first branch of the national library in Kazan. Regarding the quality of the old-style schools, Maqsûdî stated that there were many deficiencies in these schools, and that both humanities and religious sciences were not taught in a certain

order and to a sufficient degree. Maq̄sūdī points out that students studying in madrasahs cannot understand an Arabic book despite four years of uninterrupted Arabic education and argues that madrasahs provide a very unqualified education in Arabic, and writes that a student who is educated in line with an innovative method and systematically can learn any foreign language he wants in a short period of about a year, and for this to happen, schools and curricula should be redesigned and improved. Maq̄sūdī, who devoted almost all of his life to knowledge and educating his students, gave language education to his students in terms of reading and writing, grammatical structure and speaking. He wrote original works on foreign languages using his own unique methods that he developed to use in these trainings, as well as valuable works in the fields of Arabic grammar, spoken and written education.

Maq̄sūdī's greatest contribution to Arabic education is his *Istiftāh* on the science of morphology, which deals with the morphology of Arabic with his unique methods. The author began this work with an introduction. He started from the very basic level of letters, gestures, and words and provided definitions and examples of these words. After discussing the topics necessary to gain the ability to read using the Arabic alphabet, terms related to morphology are included. The author presented the topics in a systematic manner and ordered them in a way that facilitates learning in stages. In addition, the fact that he includes all the conjugations, babs and mushtak with plenty of examples has made this work a very valuable and comprehensive work among the existing morphology works. This work, which is valuable in terms of its richness of content, is also a valuable work that differs in terms of the author's style of explaining the subjects and the examples he gives.

Unlike other studies on morphology, this research is important in terms of providing all the principles of morphology. As a matter of fact, it is not possible to find all the topics in a single work in a full-fledged manner in published works on morphology. In this work, it is possible to find almost all the topics of morphology and even some of the rules of grammar, which are related to the rules of morphology, together.

According to Maq̄sūdī's own statement, the infinitive forms of short verbs are given forty-eight in the work, unlike other morphology works. As a matter of fact, while it is possible to reach all of these infinitive forms only by examining more than one morphology work, Maq̄sūdī gave all infinitive forms together with their examples in his work. Again, in his own words, under the title of long verb phrases, he has given fourteen of the infinitive phrases of the mezīd verb.

Another important contribution of the work in terms of Arabic education is the rich examples and conjugations related to the rules of morphology. For example, he has given examples of all the verb types known as aksām-u sab'a in many works of morphology in all siga, and he has given the exact conjugations of the verbs that are different from the conjugations of the examples he has given until the point where they are similar. In addition, he has given all the babs in the work and, unlike other morphology works, he has given the purposes and meanings

of all the babs one by one and mentioned the benefits of the babs in detail.

Maqsûdî's contribution to Arabic and Arabic education, along with all his works on Arabic, especially his *İstiftâh*, is quite significant. It is of great importance to carry out studies on all other works of Maqsûdî, about whom there is only one postgraduate study and a transcription of his work *İstiftâh* and a work in which detailed information about the author is given, and to find the manuscripts of all his works and to bring them to the world of science.

Giriş

Arapçanın ilk gramatik kurgusu Ebü'l-Esved ed-Düeli (ö. 69/688) tarafından, dilin ortaya çıkışından yüzlerce yıl sonra oluşturulmuştur. Arapça sadece seslerden örülü bir dil değil, kendisine has gramer kuralları bulunan bir dildir. Arapça dil kaidelerini ortaya koyan nahiv temel gramatik kuralları ihtiva ederken, sarf ise kelimelerin morfolojik yapılarını inceleyen bir bilim olarak tanımlanmaktadır. Nahv kelimesi sözlükte “yönelmek, izini takip etmek” anlamında bir isim olarak yön, taraf, yol, cihet manalarına gelir. İlk dönem dil âlimleri nahivi geniş bir anlam çerçevesinde gramerin tam bir karşılığı olarak anlamışlardır. Sarf kelimesi ise sözlükte çevirmek, döndürmek, harcamak gibi anlamlara gelmektedir. Sarf ilmi ise aynı şekilde nahiv gibi kendi içinde bu defa çoğunlukla fiil çekimlerini ve kelime türevlerini ve âmil, zamir, zaman gibi bazı etkenlerin kelimeler üzerinde meydana getirdiği dönüşümleri ve çekimleri incelemektedir.¹

İlk dönemden günümüze kadar Arapçanın gramatik yapısını inceleyen nahiv ve kelime yapısını inceleyen sarf üzerine yüzlerce dil âlimi yüzlerce eser kaleme almıştır. Bu eserler ders kitabı olarak da kullanılmıştır. Rusya Türklerinden Ahmed Hâdi Maksûdî (1868-1941) Arapçayı öğretmek amacıyla hem nahiv hem de sarf alanında eserler yazmış ve yazdığı bu eserleri bizzat kendisi derslerde bir ders materyali olarak kullanmıştır. Eserlerini hazırlarken ve ders verirken hep öğrencinin etkin ve kalıcı bir şekilde dili nasıl öğrenebileceği sorusuna odaklanmıştır. Öğrencilere çok kısa bir sürede dil öğretebileceği iddiasında olan Maksûdî, Arap diline bilhassa yöntem bakımından ciddi katkılarda bulunmuştur. Bilhassa *İstiftâh* ve ‘*Arabîyyât* isimli eserleriyle Arap dili eğitiminde kendisine has yöntemlerle sarf ve nahiv konularını ele almıştır.² Bu çalışmada Maksûdî’nin hayatı, ilmi ve eğitimci kişiliği ve eserlerine yer verilmiş, *İstiftâh* isimli eseri detaylı bir şekilde ele alınmış ve Maksûdî’nin *İstiftâh* isimli eseri bağlamında Arap diline katkıları incelenmiştir.

1. Ahmed Hâdi Maksûdî

1. 1. Maksûdî’nin Hayatı

Ahmed Hâdi Maksûdî döneminin önemli bir dil eğitimcisidir. Kendi biyografisini iki defa yazmıştır. Bunlardan birincisi kısa ve öz, sadece iki sayfalık hayat hikâyesinin yer aldığı biyografisidir. Diğeri ise daha çok bir karalama defteri olarak 1893 yılında yazdığı “*Vakâ-yı Yevmiyem*” adlı belgedir. Bu hayat hikâyesi dışında dönemin birçok önemli gazetesi ondan ve eserlerinden sıkça bahsetmiştir. Kendi gazetesi olan *Yıldız* ile İsmail Gaspralı’nın gazetesi *Tercüman* gibi gazeteler onun hayatından bahseden başlıca gazetelerdir.³

Bu gazeteler dışında müellifin hayatından bahseden diğer eserleri şu şekilde sıralamak

1 Durmuş, “Nahiv”, 300-306; Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdi Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfîyyeti'l-'Arabîyye*, 1-2.

2 Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdi Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfîyyeti'l-'Arabîyye*, 15-33.

3 Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdi Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfîyyeti'l-'Arabîyye*, 15.

mümkündür: Kazanlı Abdullah Battal Taymas'ın *Türk Meşhurlarından İki Maksudiler* adlı kitabı, Feride Gaffarova'nın *Ahmedhadi Maksûdî, Tatar Mohacirleri* ve *'Yoldız' Kabızgan Maksud* adlı kitapları, Gabdülhak Zebirov'un *Maksud Baba Hem Maksudiler* adlı kitabı, Âdem Görmüş'ün "Ahmet Hâdî Maksûdî, Kırâat-ı Kur'ân, Kazan" başlıklı makalesi, Yavuz Akpınar'ın "İsmail Gaspıralı'nın 'Akgül Destesi' Adlı Biyografik Eseri" başlıklı makalesi, Akdes Nimet Kurat'ın "Kazan Türkleri'nin 'Medeni Uyanış' Devri" başlıklı makalesi, Dilyara M. Galiullina'nın "H. Maksudi's First-Reader 'Møgallim əyvəl' 'The Former Teacher' (The End of the XIX – The Beginning of the XX Century)" başlıklı makalesi. Bu eserlerden başka Maksûdî'nin hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında bir yüksek lisans tezi de mevcuttur. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Prof. Dr. İsmail Türkoğlu danışmanlığında Esra Şendere tarafından 2019 yılında hazırlanan *Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)'nin Hayatı ve Faaliyetleri* başlıklı yüksek lisans tezi Türkiye'de Maksûdî hakkında yapılmış bir çalışmadır. Bu çalışmaların yanı sıra Ahmed Hâdî Maksûdî'nin yenilikçi fikirleri ve Ceditçilik hareketi ile bağı hakkında bilgiler veren Enes Erdim ve İrfan Kaya'nın, "Eğitimde Bir Yenilik Arayışı Bağlamında "Ceditçilik" Hareketinin Arap Dil Öğretiminde Yansımaları -Ahmed Hadi Maksudi Örneği-" isimli makale de yer almaktadır.⁴

Eğitimi, yazar, pedagoğ, tanınmış bir Tatar milliyetçisi ve âlimi olarak bilinen Ahmed Hâdî Maksûdî, 1868'de Tataristan'ın başkenti olan Kazan'ın bugünkü Biektau kasabası olarak bilinen Taşsu köyünde Huddam ocağına mensup Molla ailesinin beş çocuğundan ilki olarak dünyaya gelmiştir. Büyük dedesi Molla Maksûd dönemin en meşhur müderrislerindedir. Dedesi Gayneddin Efendi de bir molla olarak bilinirdi. Babası Nizamettin Efendi ise Kazan'daki Gölboyu Medresesi'nde eğitim görmüş ve molla icazeti almıştır. Annesi Meftûha Hanım'dır ve Taşsu köy okulunun kızlar bölümünü idare ederdi. Kardeşlerinin isimleri Selâhattin, Sadrettin, Mesfûfe ve Menşûre'dir.⁵

Maksûdî ilk eğitimine köyde babasından Farsça ve Arapça öğrenerek başlamıştır. Babasının da eğitim gördüğü Gölboyu Medresesi'nde eğitime başlamış ve buradaki eğitimini 1889'da tamamlayarak 1890-1893 yıllarında Kazan'da iyi bir eğitim veren 'Allâmiye Medresesinde' eğitime devam etmiştir. Sonraki yıllarda bu medresede müderrislik de yapan Maksûdî, medrese eğitimini tamamlayıp 1893'te Ufa'ya giderek burada yapılan yeterlilik sınavında başarılı olmuş ve kendisine müderris ve imam hatip diploması verilmiştir.⁶

4 Gaspıralı, "Akgül Destesi Yaki Edebiyat-ı Cedide Hademeleri Ahmed El-Hadi Maksudof"; Zebirov, *Maksud Baba Hem Maksudiler*; Akpınar, "İsmail Gaspıralı'nın 'Akgül Destesi' Adlı Biyografik Eseri"; Şendere, "Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)'nin Hayatı ve Faaliyetleri"; Erdim ve Kaya, "Eğitimde Bir Yenilik Arayışı Bağlamında 'Ceditçilik' Hareketinin Arap Dil Öğretiminde Yansımaları -Ahmed Hadi Maksudi Örneği-"; Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî ş-Sarfıyyeti'l-'Arabıyye*, 15-16.

5 Gaspıralı, "Akgül Destesi Yaki Edebiyat-ı Cedide Hademeleri Ahmed El-Hadi Maksudof", Nr. 26, 1-2; Zebirov, *Maksud Baba Hem Maksudiler*, 10-14; Akpınar, "İsmail Gaspıralı'nın 'Akgül Destesi' Adlı Biyografik Eseri", 22; Şendere, "Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)'nin Hayatı ve Faaliyetleri", 5; Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî ş-Sarfıyyeti'l-'Arabıyye*, 16.

6 Maksûdî, "Yulduz'un Tarihi", Nr. 1591, 1; Gaffarova, *Tatar Mohacirleri (Tatar Fiker İyalerinin XX. Gasırda Türkiyedeki İctimai-Siyasi İşçenlekleri)*, 16; Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî ş-*

1894 Yılında İstanbul'a giderek, burada Ahmed Midhat Efendi (1844-1912) ve Ahmet Cevdet (1822-1895) gibi aydın kişilerle görüşüp onlarla fikir teatisinde bulunan Maksûdî, İstanbul'da kaldığı sürede Türkçesini oldukça geliştirmiştir. Daha sonra buradan Bahçesaray'a dönmüş, dönemin müfekkirlere Habibullah Efendi ve İsmail Gaspıralı'nın davetiyle yeni mektep (cedit mektebi) olarak bilinen Zincirli Medresede mantık, Arap Edebiyatı ve akâid derslerini vermek üzere müderris tayin edilmiştir. Aynı medresede Rusça dersleri veren İsmail Limanov'dan Rusça öğrenmek üzere dersler de almıştır.⁷

Maksûdî 1896 yılında Kazan'a geri dönmüş ve burada Uçitelskaya Şkola olarak bilinen Öğretmen Okulu'nda yapılan öğretmenlik sınavını geçerek uçitel/öğretmen unvanını almıştır. 1897'de "Kardeş Yunusovlar" bünyesindeki "Müslüman Balalar Yurdu"nda Tatarların tarihi, coğrafyası ve dili üzerine dersler vermiştir. Aynı yıl Zeynep Apanayeva (1881-1954) ile evlenmiş ve bu evliliğinden Harun, Hâşim, Fatıma Aliyâ, Şefika ve Behramiyâ adlarında çocukları olmuştur. 1906-1930 yıllarında Tatar Pedagojik Üniversitesi'nde Arapça okutmanı olarak çalışmıştır.⁸

Dönemin meşhur isimlerinden ve *Tercüman Gazetesi*'nin sahibi İsmail Gaspıralı ile tanışan Maksûdî, *Tercüman Gazetesi*'nde bilfiil çalışarak gazeteciliği öğrenmiş ve uzun uğraşları sonunda 1905'teki devrim ile gelen özgür ortamla birlikte *Yıldız* isimli bir gazete kurmak için izin almayı başarmıştır. Kazan Gubernatörlüğü'ne (vilayet yönetimi) 15 Aralık 1905'te gazetenin içeriği hakkında bilgiler bulunan arızası/başvurusu kabul edilmiş ve 15 Ocak 1906'da *Yıldız* ilk sayısıyla yayımlanmaya başlamıştır.⁹

Uzunca bir süre gazetecilik ve telif işleriyle meşgul olan Maksûdî, Sovyet rejiminin baskısına maruz kalmıştır. 16 Ocak 1933 tarihinde Sovyetler Birliği yönetimine muhalif olmak ve yönetime karşı aleni devrimcilik suçlarından tutuklanmıştır. Maruz kaldığı bütün sorgulamalarda kendisine yüklenen suçlamaları kabul etmemiş ve haklarında bilgisi istenen kişiler ile ilgili bilgi vermemiş ve onların aleyhine tanıklık yapmamıştır. Bu tavrı neticesinde Başkurdistan ve Tataristan'da yaşamasına müsaade edilmemiş, üç yıllığına Vyatka (Kirov) şehrine sürgünle cezalandırılmıştır.¹⁰

Maksûdî, sürgünde geçen üç yıl sonrasında 1937 yılında Kazan'a dönmüştür. 1894'te İstanbul'a gittiği, 1918'da Türk esirleri sorunlarının çözümü için Kazan'a gelen Yusuf Akçura ile görüştüğü, 1906'da İttifak Partisinin toplantılarına katıldığı, İsmail Gaspıralı ile arkadaş

Sarfıyyeti'l-'Arabiyye, 17.

7 Kurat, "Kazan Türkleri'nin 'Medeni Uyanış' Devri", 181; Şendere, "Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)'nin Hayatı ve Faaliyetleri", 7-8; Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfıyyeti'l-'Arabiyye*, 17.

8 Gaspıralı, "Kazan", Nr. 14, 55.; Gaffarova, *Ahmedhadi Maksudi*, 12; Zebirov, *Maksud Baba Hem Maksudiler*, 16-17; Şendere, "Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)'nin Hayatı ve Faaliyetleri", 8; Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfıyyeti'l-'Arabiyye*, 17-18.

9 Maksûdî, "Yıldız'un Tarihi", Nr. 1591, 1; Şendere, "Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)'nin Hayatı ve Faaliyetleri", 13-18; Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfıyyeti'l-'Arabiyye*, 18.

10 Gaffarova, *Ahmedhadi Maksudi*, 42-43; Şendere, "Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)'nin Hayatı ve Faaliyetleri", 24; Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfıyyeti'l-'Arabiyye*, 18.

olduğu ve savunduğu Pantürkist ve Panislamist fikirleri yüzünden Türkiye taraftarı olmakla suçlanmıştır.¹¹

Ömrünün sonlarında uzun yıllar süren sorgulamalar, gazetesinin kapatılması ve ailesinden uzak kalması Maksûdî'yi oldukça yıpratmış, psikolojik ve ekonomik yönlerden çökertmiştir. 22 Ağustos 1938'de son bir kez daha sorgulanmış ve Kazan Psikiyatri Hastanesine gönderilmiştir. Sorgulamalar ve sürgünler sürecinde yakalandığı akciğer hastalığı sonucu 28 Haziran 1941'de vefat etmiştir. Cenazesi Yana Biste mezarlığında Abdullah Tukay'ın kabri yanına defnedilmiştir.¹²

1. 2. Maksûdî'nin İlmî ve Eğitimci Kişiliği

Maksûdî'nin yaşadığı dönemde ve yerlerde Müslüman ailelerin çocuklarının eğitimi, çoğunlukla eski usul olarak bilinen usûl-u kadim ile yani köylerde cami bünyesindeki mekteplerde, şehirlerde ise medreselerde eğitim okuma-yazma ve ilmihal bilgisi ile sınırlıydı. XIX. Yüzyıl sonlarına kadar devam eden bu yöntem Batı tesiriyle eğitimin ıslah edilmesi neticesinde yeni usul (usûl-u cedit) adıyla yeni bir yöntemin ortaya çıkmasını sağlamış ve bu usulü savunanlara da ceditçiler adı verilmiştir. Ceditçilik adı verilen bu akım Batı dünyasında ortaya çıkmış modern bilimleri, yeni metotları uygulamayı ve sistemli ve modern bir medrese eğitim-öğretimi oluşturmayı amaçlamıştır. Maksûdî de bu akımı desteklemiş ve özel olarak usûl-u cedit üzere ders vermiştir. Usûl-u cedit ile hızlı ve kolay bir şekilde ana dilde okuma-yazma eğitimi vermek, herkesin anlayacağı bir dil ile dinî bilgileri vermek ve etkin ve kalıcı bir şekilde yabancı dil öğretmek amaçlanmıştır. Usûl-u ceditçi olan Maksûdî de bu yeniliklerin ve ihtiyaçların hepsine cevap veren eserler kaleme almıştır.¹³

Maksûdî öncelikli olarak müderrisliği ile hazırladığı ders kitapları ve bu kitaplarda geliştirdiği öğretim metotlarıyla öne çıkmış bir kişi olmuştur. Gazetecilik alanında etkilendiği İsmail Gaspıralı'dan ders kitapları yazma konusunda da oldukça etkilenmiştir. İsmail Gaspıralı, 1884'te *Hoca-ı Sıbyan* isimli bir eser yayımlamış ve bu eser usûl-u cedit hareketinin ortaya koyduğu yeni yöntem ile kaleme alınan ilk ders kitaplarından birisi olmuştur. Maksûdî de bu eserdeki Gaspıralı'nın kırk gün gibi çok kısa bir sürede okuma yazma öğretmeyi hedefleyen usûl-u savtiyye isimli yöntemini model almış ve 1892 yılında o zamanın ilk alfabe kitabı olarak kabul edilen *Mu'allim-i Evvel*'i çıkarmıştır. Bu eserinde Maksûdî, okula yeni başlayan yedi yaşındaki bir öğrenciye iki ayda Arapça okuma-yazma öğretilmesini hedef alan bir yöntem kullanmıştır.¹⁴

11 Gaffarova, 'Yıldız' Kabızgan Maksud, 157-61; Şendere, "Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)'nin Hayatı ve Faaliyetleri", 25; İkinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfiyyeti'l-'Arabiyye*, 19.

12 Camaliev, *Ahmedhadi Maksudi (1868-1941)*, 15; Gaffarova, *Ahmedhadi Maksudi*, 47-48; İkinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfiyyeti'l-'Arabiyye*, 19.

13 Taymas, *Kazanlı Türk Meşhurlarından İki Maksudiler*, 58; Akyol, "Ceditçilik", 211-13; Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)*, 39; Şendere, "Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)'nin Hayatı ve Faaliyetleri", 16-22; İkinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfiyyeti'l-'Arabiyye*, 19-20.

14 Galiullina, "H. Maksudi's First-Reader 'Mogallim əvvəl' 'The Former Teacher' (The End of the XIX – The

Ceditçiler okuma-yazma eğitiminde uygulanan harf metodundan uzun zaman istemesi ve başarılı bir yöntem olarak görülmemesi nedenleriyle vazgeçilmesini talep etmişlerdir. Bu yöntemin yerine ilk olarak hece metodunun uygulanmasını önermişlerdir. Daha sonrasında ise kendilerinin geliştirdikleri ses (avaz) metodunun uygulamaya konulmasını istemişlerdir. Nitekim İdil-Ural bölgesi olarak bilinen bölgede o zamana kadar eğitim-öğretim yöntemi olarak kullanılan harf metodu, modern çağa uygun olmayan ve uygulaması zor ve vakit alan bir yöntem olarak görülmekteydi. Bu klasik metotta öncelikli olarak öğrencilere harflerin isimleri ezberlettiriliyor, daha sonra harfler bir araya getirilerek heceler ve kelimeler oluşturularak bu kelimeler okutuluyordu. Ezber temelli bu eski metot yerine usûl-u ceditçiler tarafından ilk olarak önerilen hece metodunda (usûl-u meddiye) önce heceler oluşturulup, bu hecelerden kelimelere geçilmekteydi. Bu metot ilk olarak 18. yüzyılda Batı dünyasında ortaya çıkmıştır. Bu yeni yöntem Maksûdî'nin 1892'de yayımladığı yeni usul alfabe kitabı *Mu'allim-i Evvel* sayesinde İdil Ural bölgesine girmiştir.¹⁵

Ancak usul-ü cediti ve onların önerdiği hece metodunu benimsemesine rağmen, bu yeni hece metodu çok fazla rağbet görmemiş ve usûl-u savtiyye olarak ortaya çıkan ses metodu önerilmiştir. Sesi önemli gören ve önceki metottan vazgeçerek bu yöntemi benimseyen Maksûdî, gazete ve kitaplarında fonetik prensibini (usûl-u savtiye) kullanmış ve “*her söz edebî ağızdan ne şekilde işitilirse, o şekilde yazılmalı ve her söz, ne şekilde yazılmışsa o şekilde okunmalı*” şeklinde yaptığı açıklama ile bu yöntemi desteklediğini açıkça ortaya koymuştur.¹⁶

Maksûdî, Tatar dilini, edebiyatını, mekteplerini ve medreselerini revize etmesi talebiyle ilk olarak 1892'de Ufa şehrinde toplanan Neşri-i Maarif Cemiyetinin toplantılarına davet edilmiştir. Bu toplantıda dili düzeltme, Türkçe için morfoloji ve gramerin gerekliliği, imlâ kurallarının tespiti ve bu doğrultuda ders kitabı olarak kullanılması için yazılması ve basılması gereken kitapların neler olduğu gibi konular tartışılmıştır. Maksûdî aynı cemiyetin 15 Haziran 1898 tarihindeki dördüncü toplantısına da katılmış ve kendisine Türkçe imlâ kılavuzu, sözlük ve halkın anlayacağı düzeyde sade bir dille coğrafya kitabı hazırlama görevi verilmiştir.¹⁷

Maksûdî kendi gazetesinde ve gazetenin eki olarak hediye ettiği alfabe kitapçıklarında Tatar Türkçesinde kullanılan (o) ve (ö) ünlüleri için (j) harfini; iç seslerde ise (ä) ünlüsü için de (ʼ) harfini ilk defa kullanan kişi olmuştur. Maksûdî'nin bu yeni eklemeleriyle birlikte Tatar alfabesindeki ünlü harf sayısı beşe çıkmıştır. Eklenen bu yeni harflerle yeniden teşekkül

-
- Beginning of the XX Century)”, 228; Şendere, “Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)’nin Hayatı ve Faaliyetleri”, 9; Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfîyyeti'l-'Arabîyye*, 20.
- 15 İbrahimov, *Bilim Elifbadan Başlana*, 59; Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)*, 291-92; Şendere, “Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)’nin Hayatı ve Faaliyetleri”, 20-21; Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfîyyeti'l-'Arabîyye*, 21.
- 16 Maksûdî, “İmla Kaideleri”, Nr. 484, 2; Şendere, “Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)’nin Hayatı ve Faaliyetleri”, 21; Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfîyyeti'l-'Arabîyye*, 21.
- 17 Türkoğlu, *Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin*, 112-16; Şendere, “Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)’nin Hayatı ve Faaliyetleri”, 21; Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfîyyeti'l-'Arabîyye*, 22.

eden yeni Tatar-Arap alfabesi, 1915'te Ufa şehrinde medreseler için ders kitapları hazırlamak amacıyla düzenlenen konferansta ilke karar olarak kabul edilen alfabe olmuştur. Alfabe ve imlâ islahı konusundaki çalışmalar Maksûdî ile iyice şekillenerek burada oldukça önemli bir adım atılmıştır.¹⁸

Ömrünü eğitime adanmış Maksûdî Kazan'da ilk milli kütüphane şubesini açan kişi olarak da kayıtlara geçmiştir. Gazete yazılarında kütüphane açma fikrini dile getiren Maksûdî, resmi olarak girişimlere başlamış ve Şehir Duması'na (yasama meclisi) bir dilekçe ile başvurmuştur. Dilekçesi kabul edilerek 2 Ocak 1906'da Piçen Pazarında yer alan Bulgar Misafirhanesi Yurdu'nda kütüphanenin resmi açılışı yapılmıştır. Maksûdî kütüphanenin şube müdürlüğü görevini 1922 yılına kadar yürütmüştür. Bu kütüphane için bizzat kendisi yüz üç kitap hediye eden Maksûdî, *Yıldız* gazetesinde kütüphane için kitap bağışlayanların isimlerini tek tek bağışladıkları kitap sayıları ile birlikte yayımlamıştır. Okuyucularına kitap bağışı yapmaları için ricada bulunan Maksûdî, kütüphaneye bağış yapanlardan kitapçı İsmail Şemseddinof'un (62 kitap), kitapçı Kerimovlar'ın (470 kitap), İbrahim Teregulov'un (36 kitap), Alimcan Barudî'nin (Keşfü'z-Zunûn isimli eser), Murtaza İbrahimov'un (Tercüme-i Kamûs isimli eser), Abdülaziz Ubeydullin'in (Tarih-i Cevdet ve Burhân-ı Kâtî isimli eserler) isimlerini gazetede yayımlamıştır.¹⁹

Eski tarz eğitim veren okulların niteliği ile ilgili olarak Maksûdî, bu okullarda çok fazla eksiklik olduğunu, beşerî ilimlerin de dini ilimlerin de belirli bir düzenle ve yeterli derecede verilmediğini belirtmektedir. Medreselerde okuyan öğrencilerin dört yıl boyunca aralıksız Arapça eğitimi almasına rağmen Arapça bir kitabı anlayamadığına işaret eden ve medreselerde Arapça adına oldukça niteliksiz bir eğitim verildiğini savunan Maksûdî, yenilikçi bir metot doğrultusunda ve sistemli bir şekilde eğitim verilen bir öğrencinin yaklaşık bir yıl gibi kısa bir sürede istediği herhangi bir yabancı dili öğrenebileceğini, bunun gerçekleşmesi için de okulların ve ders programlarının yeniden dizayn edilerek iyileştirilmesi gerektiğini yazmaktadır.²⁰

1. 3. Maksûdî'nin Eserleri

Maksûdî'nin eserlerinin birçoğu Tataristan Cumhuriyeti arşivlerinde ve kütüphanelerinde yer almaktadır. Çoğunlukla ders kitabı niteliğinde olan eserleri aşağıda verilmiştir. Eserlerin çoğunluğu eski Türkçe ile, bazıları ise Arapça kaleme alınmıştır. Eserler hakkındaki bilgiler kitap içeriklerinden, bahsi geçen gazetelerdeki eserler hakkındaki bilgilerden ve Maksûdî üzerine yapılmış çalışmalardan derlenmiştir.²¹

18 Gökçe, "İdil-Ural Sahasında Ceditçilik Dönemi Türk-Tatar Gramerciliği", 88; Şendere, "Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)'nin Hayatı ve Faaliyetleri", 21-22; Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfıyyeti'l-'Arabıyye*, 22.

19 Maksûdî, "Kitaphane-i İslamiye", Nr. 52, 4; Şendere, "Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)'nin Hayatı ve Faaliyetleri", 22-23; Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfıyyeti'l-'Arabıyye*, 22-23.

20 Maksûdî, "Medreseler", Nr. 7, 2; Şendere, "Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)'nin Hayatı ve Faaliyetleri", 51; Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfıyyeti'l-'Arabıyye*, 23.

21 Şendere, "Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)'nin Hayatı ve Faaliyetleri", 69-74; Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfıyyeti'l-'Arabıyye*, 24-33.

1. 3. 1. *Akâid*

Dini hükümlerden farz ve sünnet kavramlarının, cennet ve cehennem gibi kavramların açıklamalarının verildiği, bunun yanında Peygamber ve ailesi hakkında bilgilerin yer aldığı küçük bir risaledir. İkinci sınıfta okuyan öğrenciler seviyesinde hazırlanmıştır. İlk baskısı 1892’de yapılmış ve 1917’ye kadar tam sekiz baskısı daha yapılmıştır.

1. 3. 2. *Tahâret*

Temizlik konusunun ele alındığı bu eser, ikinci sınıfta okuyan öğrenciler için 1899’da yazılmıştır. 1915’e kadar yedi baskı yapmıştır.

1. 3. 3. *Namaz*

Namaz kılmanın esaslarını anlatıldığı bu eser 1909’da basılmıştır.

1. 3. 4. *Cema‘at*

Toplumsal norm ve kurallar hakkında bilgi veren bir eserdir. Üçüncü sınıf öğrencileri seviyesinde ders kitabı olarak hazırlanmıştır. 1909 yılında basılmıştır.

1. 3. 5. *Rûze - Zekât ve Hac*

Muamelattan zekât, oruç ve hac gibi ibadetler hakkında hazırlanmış bir eserdir. Üçüncü sınıf öğrencilerine ders kitabı olarak yazılmıştır. 1913 yılında basılmıştır.

1. 3. 6. *İbadet-i İslâmiyye*

Namaz, Zekât, Akâid, Hac, Tahâret ve Cemâat isimli beş küçük eserin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bir eserdir. Bu risalelerin bir araya getirilmesi ile oluşan bu kitapta her bir ibadetin nasıl yapılacağı ve ibadet esasları detaylı bir şekilde izah edilmiştir. Dili Tatarca’dır ve Arap harfleri ile kaleme alınmıştır. 1914’te Farsçaya tercüme edilmiştir. 1983’te Mercânî Cami’i, 1994’te ise İman Neşriyat tarafından yeni baskıları yapılmıştır.

1. 3. 7. *Mu‘allim-i Evvel*

Maksûdî bu eserini Gaspıralı’nın *Hoca-ı Sıbyan* eserini örnek alarak 1890’da hazırlamıştır. Dönemin yeni usul alfabe kitaplarından ilkidir. Bu kitap ile yedi yaşında okuma-yazma bilmeyen bir öğrencinin iki ay gibi kısa bir süre içerisinde Arapça okuma-yazma öğrenebileceği iddia edilmektedir. Eserin basımına Petrograd Sansür İdaresi 28 Ocak 1892’de izin vermiş ve eser aynı yıl Kazan’da basılmıştır. *Mu‘allim-i Evvel*’in ilk baskısı dönemin harf metodu ile, 1897 yılındaki ikinci baskısı ise yeni metot olan hece metodu (usûl-u meddiye) ile hazırlanmıştır. Toplam yüz kırk altı sayfadan oluşan eser, 1917’a kadar otuz bir defa basılmış, baskısı bir milyonu geçmiştir. 1913’da Rusça çevirisi ve 1914’de resimli şekli basılmıştır. Eser İdil-Ural Türkleri arasında hece metodu ile yazılan ilk eser olarak kabul edilmektedir. Bu eserle bölgede daha

önce de zikredildiği üzere hece metodu ilk defa kullanılmıştır. Eser sadece Kazan bölgesinde değil, Kaşgar, Ufa, Astrahan, Kirman ve Orenburg gibi bölgelerdeki okullarda da ders kitabı olarak öğrencilere okutulmuştur. Kitapta metodolojiye dair bilgiler de yer almaktadır. Harflerin kelimenin başında, ortasında ve sonunda nasıl yazılacağı, yazılım özellikleri, kelimelerin harf sayısı ve nasıl okunması gerektiği hakkında bilgiler yer almaktadır.

1. 3. 8. *Mu'allim-i Sâni*

Arapça alfabesini öğretmek gayesiyle ilkokul birinci sınıfta okuyan öğrenciler için ders kitabı olarak hazırlanmıştır. *Mu'allimi Evvel*'i bitiren çocuklara Kurân-ı Kerim'i çok kısa bir sürede ve hatasız bir şekilde öğretmek amacıyla hazırlanmıştır. Kitabın sonuna otuz kadar sure eklenerek öğrencilerin kendi başlarına okuyup anlamaları hedeflenmiştir. Elif cüzü de diyebileceğimiz bu eseri okuyan kişi bir ay içerisinde Kurân okumaya geçebilir. 1917'de Kazan'daki Ümit matbaasında on dördüncü baskısı yapılmıştır.

1. 3. 9. *el-Kavânînu'n-Nahviyye*

Nahiv kurallarını medreselerin ikinci sınıf öğrencilerine öğretmek için hazırlanmış bir kitaptır. Yeni metot olan usûl-u cedid metoduyla hazırlanmıştır. Arapça olarak yazılmış ve ilk baskısı 1893'de Kazan'da basılmıştır. 1911'de ise üçüncü baskısı yapılmıştır. Bu kitapta Maksûdî hece metoduyla önce heceleri, ardından kelime ve cümle yapılarını ele almış ve her bir kuralın altına ve yanına parantezle örnekler eklemiştir.

1. 3. 10. *İstiftâh*

Bu çalışmamızın konusunu oluşturan eserdir. Eserin transkripti yapılarak *İstiftâh-Ahmed Hâdi Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfîyyeti'l-'Arabîyye* ismiyle basılmıştır. Ortaokul seviyesindeki okullarda ve medreselerde okuyan öğrencilere yönelik hazırlanmış tafsilatlı bir Arapça sarf eseridir.

1. 3. 11. *Durûsu Şifâhiyye*

Ortaokul seviyesindeki okullarda ve medreselerde Arapça öğrenmeye başlayan birinci sınıf öğrencileri için sözlük kullanma, kelime dağarcığını ve Arapça konuşma becerilerini geliştirmek için hazırlanmış bir eserdir. İki bin kadar Arapça kelime ve bu kelimeler ile ilgili dilbilgisi kurallarını öğretmek gayesiyle hazırlanmıştır. Yetmiş beş ünitelerden oluşan eserde Arapçayı konuşma düzeyinde öğretmek hedeflenmiştir. Bunun için örnek olarak verilen cümle ve konuşmalar belli bir sistemle verilmiştir. Bu kitapla öğrencilerin tamamının kendi kendine Arapçayı öğrenebileceği savunulmaktadır. Kitabın derslerde işleme usulü, hangi ünitelerden sonra öğrencilere sınav yapılması gerektiği belirtilmiş ve öğretmenin örnek kelimeleri doğru bir şekilde telaffuz etmesinin önemi de vurgulanmıştır. 1898'de Kazan'da basılmıştır.

1. 3. 12. *Takvim-i Divâri*

Birinci sınıf öğrencileri için Tatar dilinde hazırlanmış bir duvar takvimidir. 1898 yılında basılmıştır.

1. 3. 13. *Enbiyâu'n-Nebiyya*

Ayrıntılı bir şekilde Peygamber kıssaları ve tarihi hakkında bilgiler, tarihî şahsiyetlerin yaşadıkları dikkat çekici olaylar, evren ve dünya hakkında bilgiler veren bir eserdir. Kazan Türkçesi ile yazılmış ve 1901'de ilk baskısı yapılmıştır.

1. 3. 14. *Mizânu'l-Efkâr*

Avrupa'daki üniversitelerin felsefe bölümlerinde ders olarak verilen mantık ilminin kuralları hakkında yazılmış bir eserdir. İki yüz sekiz sayfadan oluşan bu eser, İdil-Ural bölgesindeki okullarda bir ders kitabı olarak okutulmuştur. İlk baskısı 1902'de, ikinci baskısı ise Gaspıralı'nın gazetesi *Tercüman*'ın yirminci yıl dönümü şerefine 1903'te yapılmıştır.

1. 3. 15. *Kıraat-ı Kur'ân*

Arapça metinleri ve Kurân'ı okutabilme ve tecvit kaidelerini öğretmek gayesiyle hazırlanmış bir eserdir. İlkokul üçüncü sınıf öğrencileri için bir ders kitabı olarak hazırlanmıştır. Eserin dili oldukça basit olduğundan okula gitmeyen veya daha önce hiç tecvit almamış olan kişilerin de kolaylıkla okuyup anlayabilecekleri bir eserdir. Eserlerin basımına izin veren Petrograd Sansür İdaresi tarafından 29 Aralık 1903 tarihinde basılmıştır.

1. 3. 16. *Ahkâm-ı Şer'iyye*

İslam'ın hükümleri ve kaidelerinin, farz, vacip, sünnet, haram vs. gibi kavramlarının kısaca açıklandığı ilkokul dördüncü sınıf öğrencilerine ders kitabı olarak hazırlanmış bir eserdir. *Yıldız* gazetesinde bu eser için “*ilmi azlığı veya vakit darlığı gibi sebeplerden büyük kitaplardan öğrenemeyenler ve öğrenciler için faydalı bir kitap*” şeklinde bir tanıtım ilanı yayımlanmıştır. Kitap birkaç cüzden oluşmakta ve bütün cüzlerin olduğu kitabın tamamının baskısı veya baskı yeri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Cüzlerden sadece iki tanesine ulaşılmıştır. İçindeki “*Ahkâm-ı Şer'iyye mecmuasının altıncı cüzidir*” ibaresinden bu cüzün altıncı cüz olduğu anlaşılmaktadır. Hilâl Cüzü olarak adlandırılan bu cüzde tarihi önemi olan günler, dini bayramlar ve takvimler hakkında bilgiler vardır. 30 Mart 1905 tarihinde basımı için Petrograd Sansür İdaresi'nden izin alınmıştır ve aynı yıl Haritonova Matbaası'nda yayımlanmıştır. Sekizinci cüz olduğu bilinen Şeriat Cüzü'nde ise İslam'ın hükümlerinden farz, vacip, helal, haram veya mekruh olan amiller hakkında bilgiler verilmiştir. İlkokul dördüncü sınıf öğrencilerine ders kitabı olarak hazırlanan bu cüz müstakil olarak 1905 yılında Haritonova Matbaası tarafından yayımlanmıştır.

1. 3. 17. *Akâid-i Manzume*

Siirt'in Tillo ilçesinde hocası İsmail Fakirullah'ın yanı başında kabri bulunan Türk âlim ve astrolog Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri'nin (1703-1780) *Ma'rifetnâme* isimli eserinden derlenerek hazırlanmış manzum bir kitaptır. Bu eserde Maksûdî *Ma'rifetnâme*'den aldığı manzumeleri din ve akait meselelerini öğrencilere öğretmek gayesiyle tercüme ve şerh etmiştir. Kitabı tercüme ederken açık ve anlaşılır olması için Arapçadan ve Farsçadan Tatarca'ya giren kelimelerin anlamlarını altlarına eklemiştir. İlk baskı yeri ve tarihi hakkında bilgi yoktur, ancak 1905'de üçüncü baskıyı yaptığı bilinmektedir.

1. 3. 18. *Nizamnâme*

Eserin tam adı *Devlet Duması'nın Hem Anın İçin Çilenler Saylavının Nizamnâmesi*'dir. Rusya'da Rusya Federasyonu Federal Meclisi'nin alt meclisi olan I. Devlet Duması'nın 1906'da yaptığı bir toplantısında yer alan milletvekillerinin yetkileri ve çalışma usulleri hakkında bilgi veren bir eserdir. Aynı yıl Haritonova Matbaası'nda yayımlanmıştır.

1. 3. 19. *Dünya Mâlumâtı*

Maksûdî, ilkökul öğrencileri seviyesinde ders kitabı olarak hazırladığı bu eserini iki bölüm olarak hazırlamıştır. Üçüncü sınıf öğrencileri için hazırlanan birinci bölümde Allah, ahiret, iman, dinî bayramlar gibi dini konuların yanında hicri ve miladi takvim, paralar, ormanlar ve hayvanlar gibi çeşitli konular açıklanmıştır. Dördüncü sınıf öğrencileri için hazırlanan ikinci bölümde ise Yahudilik, Brahmanizm, Budizm, Zerdüştlük gibi beşerî dinlerin yanında İslam ülkeleri, Asya, Avrupa, Afrika ve Amerika'dan farklı milletler ve diller, hava, su, boşluk, makineler, ustalar vs. derleme birçok konu yer almaktadır. Kitap soru cevap yöntemi ile yazılmıştır. Öğrencide çevresinde gördüğü her şeyin sebebini ve hakikatini öğrenme merakı olduğunu ve öğrencilere sadece okuma-yazmayı öğretmenin yetmediğini düşünen Maksûdî bu eserini öğrencilerine dinler, dünya ve ilimler hakkında bilgi vermek gayesiyle yazmıştır. Eser 1908'de Kazan'da Haritonova Matbaası'nda yayımlanmıştır.

1. 3. 20. *İstikmâl*

Avrupa'daki gramer eserlerinin metoduyla hazırlanmış, Arapçanın cümle bilgilerini veren bir nahiv kitabıdır. Kitapta Arapçayı tam öğretebilmek için hocanın Arap dilinin kaide ve kurallarının tamamına yani sözlük bilgisi, sarf, nahiv, kitâbet ve belâgata hâkim olması gerektiği ifade edilmektedir. İlk baskısı hakkında bilgi bulunmayan eserin ikinci baskısı 1909 yılında Kazan şehrinde Haritonova Matbaası'nda yapılmıştır.

1. 3. 21. *İmlâ Kâideleri / Tatar Türkîsi*

Maksûdî'nin 27-29 Aralık 1909 tarihlerinde *Yıldız* gazetesinde Türk dili gramer kuralları hakkında yazdığı makalelerin kitaplaştırılmış halidir. Gazetenin yanında kitapçık olarak hediye

edilmişti. 1910 yılında eser Yıldız Kütüphanesi tarafından *Tatar Türkîsi* adıyla Kerimovlar Matbaası'nda yayımlanmıştır.

1. 3. 22. *Türkî Sarfi*

İlkokul öğrencilerine yönelik ders kitabı olarak hazırlanan bu eser Arap harfleriyle Kazan Türkçesi dilinde yazılmış, Türkçe morfoloji bilgilerini içeren bir kitaptır. Eser o dönemin Arapça, Farsça, Rusça ve Fransızca gramer kitaplarındaki metotlar örnek alınarak hazırlanmıştır. Sadece Kazan Türkçesi'ne göre hazırlanan bu eserde Osmanlıca, Azerice, Özbekçe, Kırgızca ve Tarançice lehçelerine mahsus kâide ve hükümlere yer verilmemiştir. Giriş bölümünde ilk olarak Türk halkları ve dilleri hakkında bilgi verilmiş, sonraki bölümlerde gramer kaidelerine geçilmiştir. 1910'da Haritonova Matbaası'nda yayımlanmıştır.

1. 3. 23. *Türkî Nahvi*

İlkokul dördüncü sınıf öğrencilerine yönelik ders kitabı olarak hazırlanan bu eser Türkçe gramer kaidelerinden bahseden bir kitaptır. *Türk-i Sarfi* kitabında olduğu gibi bu eser de o dönemin gramer kitaplarından faydalanılarak oluşturulmuştur. Arap harfleriyle Kazan Türkçesi dilinde yazılmıştır. Kitabın başında "*Kendi dilini ıslah eden kişiye Allahu Tealâ rahmet eder*" hadisi yer almaktadır. İlk baskısı 1910'da Haritonova Matbaası'nda yapılmıştır.

1. 3. 24. *Rusistân*

Maksûdî'nin üç ayda Rusça öğrenmenin mümkün olduğu iddiasıyla Rusçayı öğretmek için yeni metotla yazdığı bir eseridir. Bu kitapta Rusça harfleri yer almamaktadır, bu sebeple kitaba başlamadan önce öğrencinin Rus harflerini öğrenmesi gerekmektedir. Hatta birkaç Rusça kelime bilen ancak bu kelimelerin anlamlarını tam manasıyla anlayamayan kişiler için uygundur. Buna ek olarak şayet öğrencinin Rusçayı iyi bilen bir öğretmenden kelimelerin seslendirilmesini öğrenirse, bu kitap sayesinde Rusça konuşabileceğini ifade etmektedir. Basım yeri bilinmeyen bu eserin ilk baskısı 1911'de yapılmıştır.

1. 3. 25. *Frangistân*

Ruslara Fransızca gramer kaidelerini öğretmek gayesiyle Rusça kaleme alınan bu eser, *Yıldız* gazetesi ile birlikte okurlara hediye edilmiştir. İlk baskısı 1913'de Haritonova Matbaası'nda yapılmıştır.

1. 3. 26. *Tataristân*

Ruslara Tatarca gramer kaidelerini öğretmek gayesiyle Rusça yazılmıştır. Yüz üniteden oluşan bir ders kitabıdır. Basım yeri ve yılı hakkında bilgi bulunmamaktadır.

1. 3. 27. *'Arabîyyât*

Eserde dönemin ve bölgenin eserlerinde ve edebiyatında kullanılan Arapça ve Farsça kelimelerin Tatar dilinde kullanılırken uyulması gereken kaideleri verilmiş ve bu kelimelerin Tatarca anlamları izah edilmiştir. Yaklaşık bin Arapça ve az sayıda Farsça kelimelerin anlamları yer almaktadır. İlk olarak 1915'de Ümit Matbaası'nda yayımlanmıştır.

1. 3. 28. *Dilbilgisi*

İlkokul ikinci sınıf öğrencileri seviyesinde hazırlanmış bir ders kitabıdır. Eserde Türkçenin gramer kaideleri Kazan lehçesine göre verilmiştir. Maksûdî'ye göre bu kuralları tam olarak bilmeyen öğrenci doğru yazı yazamaz ve konuşamaz. 1918'de Ümit Matbaası'nda yayımlanmıştır.

1. 3. 29. *Fenni Kâmus*

Dört bölüm olarak Arap harfleri ile yazılmış bir eserdir. Üç yüz yirmi altı sayfada 2299 kelime bulunan Tatarca ansiklopedik bir sözlüktür. Sözlük dönemin yaygın sözlüklerinin aksine alfabetik sıraya göre düzenlenmemiştir. Felsefe, Matematik, Tarih ve Edebiyat ilimleri gibi üst başlıklar altında kelimelerin açıklaması verilmiştir. Kelimenin hangi dilden olduğu bilgisi de parantez içerisinde kelimenin yanında belirtilmiştir. Birinci cildinin ilk baskısı 1927 yılında yapılmıştır. Kitabın ön sözünde sözlük yazma gerekçesi olarak şu ifadeler yer almaktadır:

“Matbuat ve edebiyatımıza karışan ilmi sözler ve adları anlatmak için medeni milletler birçok ciltli ilmî kamuslar tertip kılmaya mecbur oldular. Şimdi bu mecburiyet terakki yoluna basan bizim millete ve başka Türk milletlerinde de hissedilmeye başlandı. Bu babda bir başlangıç yapmak için ben, ilmî, edebi ve iktisadi kelimeden ibaret bu kamusu tertip kıldım.”

1. 3. 30. *Hukûk-u İslâmiyye*

Ortaokul seviyesindeki öğrenciler için ders kitabı olarak hazırlanmış dört ciltlik bir eserdir. Toplumsal kurallar ve muhakeme hususlarında İslami hükümlerin açıklamasını vermektedir. Birinci ciltte evlenme ve sosyal ilişki kuralları, ikinci ciltte ticaret ve muamele kuralları, üçüncü ciltte miras ve mirasın taksimi kuralları, dördüncü ciltte hükümet ve muhakeme kuralları yer almaktadır. Basım tarihi ve yeri hakkında bilgi bulunmamaktadır.

1. 3. 31. *Meşk-i Hat*

İlkokul öğrencilerine güzel ve kurallarına göre yazı yazmayı öğretmek amacıyla hazırlanmış güzel yazı kitabıdır. Öğrencilere sayfaların üzerine kâğıt koyup üstünden geçerek çalışmalarını önerilmiştir.

1. 3. 32. *Müteharrîk Elif Bâ*

İlk okul seviyesindeki öğrenciler için karton kâğıtta, harflerin büyük boyutta yazıldığı bir alfabe kitabıdır.

1. 3. 33. *Tercümân-ı Rûsî*

Ruşça kitapları okuyabilmeyi öğretmek, Ruşça konuşma becerisini kademeli ve uygulamalı bir şekilde kazandırmak amacıyla karşılıklı konuşmaların yer aldığı bir eserdir.

2. Maksûdî'nin *İstiftâh* İsimli Eseri

2. 1. Eserin Özellikleri

Maksûdî'nin *İstiftâh* isimli eserinin yazma nüshası İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı OE_TK_00645 demirbaş numarası ve 492.75.1906.k.1.1 sınıflama yer bilgisi ile kayıtlıdır. Eser Atatürk Kitaplığı'na 25.09.2013 tarihinde gelmiştir. Arap dili – gramer tasnifi altında olan bu eser 116 ana sayfa ve 6 diğer sayfalar olmak üzere toplamda 122 sayfadan oluşmaktadır. 23x16 cm ebatlarında olan eserin sonuna el yazısıyla eserin muhteva ve sayfa bilgileri sonradan ilave edilmiştir. Her bir sayfada yirmi satır civarı yazı bulunmaktadır. Tertip açısından düzenli ve nesih yazıyla kaleme alınmıştır. Metin harekesiz bir metindir ama Arapça ifadeler çoğunlukla harekelenmiştir. Eserin bütün sayfaları ilk halinde olduğu gibi korunmuştur. Bez kaplamalı mukavva kapakları üzerinde herhangi bir yazı mevcut değildir.²²

Çalışmamıza konu olan eser, müellifin ikinci baskısını yaptığı eseridir. Bu baskı 1906 yılında Kazan'da yapılmıştır. İlk baskıda yer alan idğâmın (aynı olan iki harften ilkinin ikinciye katarak telaffuz etmek) dört, kalbin (bir harfi diğer harfle değiştirmek) yirmi üç, hazfin (bir harfi kelimedenden düşürmek) on, iskânın (harekeli bir harfin harekesini düşürüp sakın kılmak) iki ve nakli harekenin (harekeli bir harfin harekesini bir önceki veya bir sonraki harfe nakletmek) yedi kâidesi ikinci baskıda çıkarılmıştır. Bu çalışmada eserin ikinci baskısı transkript yapılmış ve yukarıda da zikredildiği gibi *İstiftâh-Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfîyyeti'l-'Arabîyye* ismiyle yayımlanmıştır.²³

Eserin iç kapağında eserin isminin altında Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Fermanı sonrasında açılmış “*ortaöğretim kurumu ve başlangıç seviyesindeki medreseler için muntazam Arapça sarfî*” olarak tercüme edebileceğimiz “*mekâtib-i rüştiye ve medâris-i mübtedîleri için muntazam sarf-ı 'Arabî*” ifadesi yer almaktadır. Kitabın başındaki mukaddimede eserin yazılma gayesi ile ilgili hiçbir ifade bulunmamasına rağmen, eserde konular sonrasında alıştırmaların yer almasından ve eser içinde “*Mu'allim Efendi iş bunda mezkûr emsâli umumen âhirlerine kadar mübtedîden tasrîf ettirmeli ve dahi sâir ebvâbın ef'âline iş bu edatı idhâl edip manalarını sormalı*” gibi ifadelerden de anlaşıldığı üzere eser, ortaokul seviyesindeki mekteplerde ve medreselerin ilk başlangıç derslerinde ders kitabı olarak okutulma gayesiyle hazırlanmıştır.²⁴

Yazma eserlerde genellikle müellifler, eserin ismi ve yazılış tarihi gibi bilgileri metnin başladığı ilk sayfada yahut eserin sonunda ferâğ ya da ketebe kaydında ifade ederler. Pek çok yazma nüshada örnekleri görüleceği üzere müellifler hamdele, salvele olarak isimlendirilen

22 Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfîyyeti'l-'Arabîyye*, 5.

23 Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfîyyeti'l-'Arabîyye*, 5.

24 Ekinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfîyyeti'l-'Arabîyye*, 5-6.

hamd ve salât ifadeleri ile başlarlar, kendi adını, eserinin ismini ve yazılış tarihini unvan sayfasında yahut en son sayfa olan ferâğ kaydında zikrederler.²⁵ Ancak bu eserde bu bilgiler yer almamaktadır. Kitabın iç kapağının başında ortalanmış bir şekilde sadece *İstiftâh* ibaresi bulunmaktadır. Eserin tam adı *el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idi's-Sarfiyyeti'l-'Arabiyye* olarak kitaplıkta kaydedilmiştir. Eser daha önce de bahsedildiği üzere, Arapça eğitim için bir başlangıç kitabı olarak görüldüğünden başlangıç, başlama anlamında olan *istiftâh* kelimesiyle isimlendirilmiştir.²⁶

Eserde yukarıda ifade edildiği üzere unvan sayfası ya da ferâğ kaydı bulunmadığından ve eserin ilk baskısına ulaşılmadığından eserin ilk telif tarihi net olarak bilinmemektedir. Ancak dönemin ilim adamlarından ve gazetecilerinden İsmail Gaspıralı (1851-1914) kendi gazetesi olan *Tercüman*'da Maksûdî'nin hayatını vermiş ve hatta onun eserlerini yeni çıkan eserler bölümünde tanıtmıştır. *İstiftâh* isimli bu eserin basıldığı haberi *Tercüman* gazetesinde yer almış ve çok önemli bir eser olarak tanıtılmıştır. Haberde kitabın ilk sayfalarında Türkçe dilbilgisi kurallarının yer aldığı ve bununla birlikte öğrencilerin konuşma dilinde yazılmış açıklamalarla Arapça dilbilgisi kurallarını daha iyi öğrenebilecekleri ifade edilmiştir. Arapçanın hızlı ve mükemmel bir şekilde öğretilmesinin kolay olmadığı, bu nedenle yalın ve sade bir dil kullanmanın, gramer kaidelerinin detaylı bir şekilde izah edilmesinin çok iyi bir yöntem olduğu da ifade edilmiştir.²⁷ Gazetenin bu tanıtım yazısının tarihinden hareketle, eserin ilk baskısının 15 Aralık 1896 tarihinden çok kısa bir süre önce yapılmış olduğu anlaşılmaktadır.²⁸

2. 2. Eserin Muhtevası

Müellif mukaddime ile eserine başlamıştır ve mukaddimeye doğrudan konuya girerek dil üzerine bilgiler vermiştir. Konulara çok basit bir düzey olan harf, hareke ve kelimedden başlanmış, bu kelimelerin tanım ve örnekleri verilmiştir. Arap harfleriyle okuyabilme becerisini kazandırmak için gerekli olan konular verildikten sonra sarf ile ilgili mutasarrife, câmide, sîga, hurûf-u asliyye, hurûf-u zâide gibi terimlerin açıklamaları verilerek okuyucunun terimlere aşına olması sağlanmıştır.

Eserde fiillerin vezinlerinden bahsedilmiş, fiiller harf sayılarına göre sülâsi, rubâ'î, humâsi ve südâsi olarak örneklerle tanımlanmıştır. Arapçanın üç temel kelime türü olan isim, fiil ve edatın tanımları yapılmış, ardından isim türleri ve türetimi, fiil türleri ve türetimi verilmiştir. Bu bilgilerden sonra bablar konusuna giren müellif, bütün babları teker teker örneklerle açıklayarak vermiştir. Fiillerin masterları da aynı şekilde örnekler ile verilmiş, kısa ve uzun fiil master vezinleri de aynı şekilde örnekleriyle birlikte işlenmiştir.

Malum fiil ve bu fiillerin meçhul yapılışına detaylı bir şekilde değinen müellif müzekker, müennes, müfred, tesniye, cem'î, gâib, muhâtab, mütekellim konularını da kısaca açıklamıştır.

25 Ya'kûb bin Abdüllatîf, Haz. Halil İbrahim Bulut, Nurettin Gemici, ve Ramazan Tarık, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 33; Ramazan Tarık ve Ali Aslan, *Sinân Paşa'ya Nispet Edilen İslâm Akâidi ve Mezhepleri* (İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2021), 19.

26 İkinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idi's-Sarfiyyeti'l-'Arabiyye*, 6.

27 Gaspıralı, "Yeni Kitap", Nr. 49, 3; Şendere, "Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudî (1868-1941)'nin Hayatı ve Faaliyetleri", 9-10.

28 İkinci, *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idi's-Sarfiyyeti'l-'Arabiyye*, 6-7.

Bu temel terimleri izah ettikten sonra zamirler konusuna giren müellif, bütün zamirleri tablo halinde vermiştir. Mâzi, muzârî, emir ve nehiy fiillerin zamirlere göre çekimlerini de aynı şekilde tablolar halinde ele almıştır.

Çekim konuları verildikten sonra ism-i fâil, ism-i mef'ûl, ism-i fa'âl (mübalağalı ism-i fâil), ism-i mekân, ism-i âlet, sıfat-ı müşebbehe gibi müştak yapıları örneklerle izah ederek vermiştir. Vezinleri kısa ve uzun fiiller şeklinde tasnif ederek oldukça detaylı bir şekilde veren müellif, burada birçok sarf eserinde yer almayan bütün vezinleri sıralamıştır. Vezinlerden sonra mastarların neredeyse hiçbir sarf kitabında bir arada verilmeyen kırk sekiz türünü örneklerle veren müellif, sarf ilmi açısından en önemli konulardan birisi olan fiillerin kısımlarına geçmiştir. Aksâm-ı seb'â olarak bilinen ve yedi kısımda tasnif edilen bütün fiil türlerini çekimleriyle vermiştir. Bu konu itibarıyla da bu eser birçok sarf eserinden farklılık göstermektedir. Bütün sîgalara ait örnekleri teker teker vermesi ve her birinin çekimlerini yapması, kitabın diğer sarf kitapları arasında önemli bir yerinin olmasının gerekçelerindedir.

Fiillerin i'râbı yani fiillerin son hareketlerinin durumları izah edilmiş ve bu bakımdan fiillerin edatlarla birlikte zamirlere göre çekimleri verilmiştir. Bu çekimlerden sonra fiillerin manalarını da vermekle müellif, anlam açısından fiilleri tanımlamış ve bu anlamları değiştiren âmilleri de tafsilatlı bir şekilde anlatmıştır. Mansûb muttasıl zamirler ve fâil ile mef'ûl konularına değinildikten sonra fiillerin geçişlilik durumları izah edilmiştir.

Müellifin birçok sarf eserinde yer verilmeyen babların faydalarından detaylı bir şekilde bahsetmesi bu eseri diğer sarf eserlerinden farklı ve üstün kılmaktadır. Müellif eserinin son ünitelerinde artık idğâm, ibdal, hazf, iskân gibi bazı ıstılâhatlara ve sarf kâidelerine değinmiş ve eserini bu şekilde sona erdirmiştir. Sarf bilgilerini öğrenebilme açısından bazı nahiv terimleri ve anlamları da verilerek sarf kâidelerinin öğrenci tarafından daha rahat bir şekilde kavranması sağlanmıştır.

2. 3. Eserin Yapısal Özellikleri ve Müellifin Metodu

Müellif genellikle yazma eserlerde olduğu gibi eserin planını açıklamamış, eserini hazırlarken bab, fasıl, matlab şeklinde bir yazım planı takip etmemiştir. Mukaddime ile eserine başladıktan sonra her bir konuya birden seksene kadar numara vererek konuları sırayla anlatmıştır. Bazı yerlerde ana başlıkların altında alt başlıklara da numara vermeden yer vermiştir. Eser bir ders kitabı olarak planlandığı için ilk giriş konuları ve kolay konulardan başlanarak, zor konulara doğru bir sıralama yapılmıştır. Mukaddimededen sonra harf ve kelime ile ilgili konuları izah etmeye başlayan müellif, ilk konuların sonlarına öğrencilerin konuyu daha iyi kavramaları için alıştırmalar koymuştur. Ancak bu alıştırmalar baştaki ilk on dokuz başlık altında var iken sonraki başlıklarda yoktur. Müellif on dokuzuncu konudan sonra zaman zaman “*bu revîşte emsaller çekimlenmeli*” diyerek alıştırmalar vermeye devam etmiş ancak bunu bütün ünitelerde yapmamıştır.

Müellif konuları oldukça sistematik bir şekilde vermiş ve öğrenmeyi aşamalı olarak kolaylaştırarak şekilde sıralamıştır. Ayrıca sarfta yer alan bütün çekimlere, bablara, müştaklara bol örneklerle yer vermesi, eserin mevcut sarf eserleri içerisinde oldukça kıymetli ve şümüllü

bir eser olmasını sağlamıştır. Kendi ifadesiyle eserini başlangıç seviyesinde olan öğrencilere, yani mübtedilere yönelik hazırlayan müellifin öğretim metodu oldukça başarılıdır, verilen örnekler ve çekimler kolayca ezberlenebilir ve başka örneklere uygulanabilir düzeydedir. Bu yönüyle her ne kadar yeterince tanınmamış olsa da eserin sarf eserleri arasında oldukça başarılı bir eser olduğunu ve Arapça öğrenenler için sarf konularını gayet basit bir şekilde, belki hocaya bile ihtiyaç duymadan kendi kendilerine öğrenebilecekleri bir nitelikte olduğunu söylemek mümkündür. Ancak eser yapısal bakımdan birçok sarf kitabıyla aynı sistematikte hazırlandığı için eserin yapısal bakımdan özgün olduğunu söylemek mümkün değildir.

2. 4. Eserin Değerlendirmesi

Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu çalışmanın metin incelemesi, eserin İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunan nüshası üzerine yapılmıştır. Müellif metni çoğunlukla paragraflar halinde yazmış ancak bazı yerlerde tek bir paragrafta birçok konuyu bir arada vermiştir. Metinde müellif birçok yerde parantez içi ifadeye yer vermiştir.

Müellif kelime çekimlerinde ve türetiminde sıklıkla tablolar kullanmış, tablo kullanmadığı yerlerde bile bazı satırları aynı hizaya gelecek şekilde yazmıştır. Metinde birçok Tatarca ve Özbekçe kökenli kelimeler ile müellifin yaşadığı bölgeye özgü lehçelerde yer alan reviş (yöntem), söylenuvini (söylenişini), güleği (komik) gibi ifadeler yer almaktadır.

Metinde yer alan Arapça ifadelerin çoğu müellif tarafından harekelenmiştir. Ancak bazı örnekler veya daha önce verilen çekimler sonraki verildikleri yerlerde harekelenmemiştir. Müellifin birçok ismin sonuna cezm koyduğu görülmektedir. Normalde mebnî olan bazıları hariç isimlerin sonu cezm olmaz. Belli ki müellif konuşur gibi bir anlatma üslubu tercih ettiği için isimlerin son harfini cezm ile harekelenmiştir. Ama bu durum gramatik açıdan doğru değildir. Nitekim Arapça bir ismin sonu çoğunlukla cezimli olamaz.

Arapçada zamirler, ism-i işâretler, ism-i mevsuller dışında bir isim şayet elif lââm takısı almamışsa, muzaf değilse ve munsarif ise sonu tenvinle harekelenir. Müellif eserde birçok tenvinle harekelenmesi gereken munsarif nekra kelimelere tek hareke koymuştur.

Müellifin birçok yerde hemze konusunda da hata yaptığı görülmektedir. Birçok elifin üzerine veya altına hemze konulması gerekirken, müellif bu kat' hemzelerini koymamıştır.

Müellif fiillerin zamanlarından bahsettiği sekiz numaralı konu başlığının altında muzâri fiil için “(يُنْصُرُ) zaman-ı âtiye delâlet eder” demiştir. Aslında bilinmektedir ki, muzâri zaman esasta şimdiki ve geniş zamana delâlet etmektedir. Muzâri fiilin yer aldığı bir cümlede ancak geleceğe dair bir ifade var ise gelecek anlamını ifade eden مَن سَوْفَ eklerini eklemekten de geleceğe dair anlam vermemiz mümkün olabilir. Bu açıdan baktığımızda müellifin burada eksik bilgi verdiğini söylemek mümkündür.

Müellif altmışaltı numaralı “Mana-yı Mâzi ve Muzâri” başlığı altında mâzi ve muzârinin zaman durumuna yeniden değinmiştir. Ancak burada mâzi ile muzârinin başına gelen eklerin fiilin anlamını değiştirmiş olduğu gibi bir ifadeyle konuyu anlatmıştır. Örneğin “يَدَّحُ = dahi

över” örneğinde atıf vâvının fiilin anlamına böyle bir anlam verdiğini ifade etmiş gibidir. Hâlbuki konu ile ilgili verilen ekler o fiil ile birlikte kendi anlamını ifade etmektedir.

Müellif hemze konusunu anlatırken “*Hemzeyi sâkıtaların başına vasl işareti olan (´) harfi vad´ olunur.*” şeklinde bir açıklama yapmış ve metnin tamamında hemze-i sâkıtaların başına bu işaretin olduğu elifi (´) koymuştur. Ancak bu işaret med işareti olan ve â sesiyle okunan harfle karıştırılmamalı, bu durum metin okunurken dikkate alınmalıdır. Ayrıca müellif bu konu altında hemze-i sâbitelerin konulması gereken yerleri açıklamış ancak yukarıda da zikrettiğimiz gibi, hemzeyi sâbitelere de dikkat etmemiş ve eliflere hemze işareti koyması gereken yere hemze koymamıştır.

3. Maksûdî ve *İstiftâh* İsimli Eserinin Arapça Açısından Önemi

Ahmed Hâdî Maksûdî eğitimci, yazar, pedagog, gazeteci, tanınmış bir Tatar milliyetçisi ve âlimi olarak bilinmektedir. Hem kendi dili hem de Arapça için ömrünü adanmış bir müderristir. Ömrünün neredeyse tamamını ilme ve öğrencilerini eğitmeye adanmış olan Maksûdî, öğrencilerine okuyup yazabilme, gramer yapısını bilme ve konuşabilme gibi tüm boyutlarıyla dil eğitimleri vermiştir. Bu eğitimlerde ders materyali olarak kullanmak amacıyla Arapça nahiv, sarf, konuşma ve yazı eğitimi alanlarında birçok eser telif etmiştir.

Arapçayı öğretmek için birçok eser kaleme alan müellif, medreselerde ikinci sınıf öğrencileri seviyesinde hazırlanmış nahiv kurallarını ihtiva eden *el-Kavânînu'n-Nahviyye*, orta okul seviyesindeki okullarda ve medreselerde okuyan öğrenciler için hazırlanmış Arapça sarf kitabı olan *İstiftâh*, medreselerde ve orta okullarda Arapça okumaya başlamış birinci sınıf öğrencileri için hazırlanmış sözlük bilgisi ve konuşma kitabı olan *Durûsu Şifâhiyye*, Arapça metinleri okuma ve tecvit kaidelerini doğru bir şekilde öğretmek üzere ilkokul üçüncü sınıf öğrencileri seviyesinde hazırlanmış olan *Kıraât-ı Kur'ân*, Arapça nahiv kaidelerini içeren *İstikmâl*, dönemin yayınlarına ve edebiyatına giren Arapça kelimelerin kullanımında önemli olan kurallar ve bu kelimelerin anlamlarının verildiği *'Arabiyyât*, ilk okul öğrencileri için karton kâğıda, büyük harflerle hazırlanmış alfabelerden oluşan *Müteharrik Elif Bâ* gibi eserleriyle öğrencilerin etkin ve kalıcı bir şekilde Arapça öğrenmeleri için mücadele etmiş bir eğitimcidir. Bütün bu eserleriyle Arapça eğitimine yeni yöntemlerle katkı sağlamıştır. Dil eğitimi konusunda kendine has metotları olması bakımından özgün bir eğitimcidir.

İstiftâh isimli eser öğrencilere bir ders kitabı olarak yazılmıştır. Ancak bu eseri yukarıda da zikredildiği gibi diğer sarf eserlerinden farklı kılan, sarf ilmi içerisinde olan neredeyse bütün konuları, bütün çekimleri, bütün babları, bütün sîgaları içeriyor olmasıdır. Birçok sarf eseri yaygın kullanılan çekimleri veya babları verirken bu eser var olan bütün kelime türlerini vermeye çalışmıştır. Ayrıca bu eserde hemen hemen her türden kelime için ayrı ayrı farklı sîgalarda çekimler teker teker yapılmıştır.

Muhteva zenginliği yönünden değerli olan bu eser aynı zamanda müellifin konuları anlatış üslubu ve verdiği örnekleri bakımından da farklılık arz eden kıymetli bir eserdir. Neredeyse

bütün sarf eserlerinde hiç geçmeyen kelimelerin yer aldığı, mezid fiillerin kökünün belirtildiği ender eserlerden birisidir. Babların, sîgaların bütün türlerinden bahsetmesi, diğer bütün sarf eserlerinde dağınık halde bulunan bütün babları bir arada vermesi dikkat çeken bir husustur. Örneğin masterlar ile ilgili olarak kısa ve uzun babların masterlarının neredeyse tamamını bir arada vermiştir. Kırk sekiz adet evzân-u masâdir-i ef'âl-i kasırayı ve on dört adet de evzân-u masâdir-i ef'âl-i tavileyi örnekleri ile vermiştir.

Eser bütün babların kullanılış amaçları ve anlamlarının detaylı bir şekilde verilmesi bakımından da farklılık arz etmektedir. Müellif on üç babın faydalarından ve ne için kullanıldığından örneklerle bahsetmiştir. Aksâm-ı seb'a olarak bilinen fiillerin yedi kısmı hakkında da bu eserde oldukça bol örnekli bilgi bulunmaktadır. Eserde illetli fiillerin hepsi için ayrı ayrı örnekler bütün sîgalarda bütün çekimleriyle verilmiştir. Normalde sarf eserlerinde bir illetli fiil gurubu ile ilgili örnek tek bir fiilin mâzi, muzâri ve emir çekimleri sadece verilir, bu fiilden türetilen yirmi dört sîgadan nadiren bahsedilir. Ancak bu eserde bütün illetli fiillerin bütün sîgalarından çekim örnekleri verilmiş, daha önce verilen bir fiilin çekimine benzeyen fiiller için de “şu fiil gibidir denilerek” okuyucu ilgili fiile yönlendirilmiştir.

Eserde dikkat çeken bir özellik de gerek sarf olsun gerekse de nahiv olsun, bu ilimlerde yer alan terimlerin açıklamalarının da yapılmasıdır. Birçok eserde konu anlatılırken eseri okuyan kişinin ıstılâhi terimleri bildiği varsayılarak eserde konular anlatılmaktadır. Ama müellif bu eserde okuyucuya sanki bu ilimle ilgili hiçbir malumatı yokmuş gibi yaklaşmış ve neredeyse bütün terminolojinin anlamını izah etmiştir.

Yukarıda zikredilen yazım hatalarından başka bazı yerlerde de genel kâidelere aykırı veya uygun olmayan örnekler verildiği de görülmektedir. Örneğin müellif sülâsi mücerred fiillerin bablarını verirken altıncı bab için verdiği örneğin yerine ikinci babda olan bir fiili altıncı babdaki gibi meksur verdiği görülmektedir.

Sonuç

Ahmed Hâdi Maksûdî bir dil âlimi olarak kendi dilinin yanı sıra Rusçanın, Fransızcanın ve Arapçanın öğretilmesi için ders notlarından oluşan eserler neşretmiş, dil eğitimi için yeni yöntemler geliştirmiştir. Eserleri ve kendi yöntemleriyle dil öğrenmek isteyenlere çok kısa sürelerde konuşma düzeyinde dil yetisi kazandıracaklarını iddia etmiştir. Nitekim kendine özgü yöntemlerle dil eğitimi veren, belirli bir sistematikte eğitim alan öğrencilerin bir yıl gibi kısa bir sürede öğrenmek istediği bir yabancı dili etkin ve kalıcı bir şekilde öğrenebileceğini savunmuş, bu doğrultuda okulların eğitim yöntemleri, müfredatları ve ders programlarının yeniden dizayn edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bütün bunlar Maksûdî'nin Arapçaya dilin öğretilmesi hususunda katkısının ne denli büyük olduğunu göstermektedir.

Maksûdî'nin *İstiftâh* isimli eseri sarf konularını harfler, hareketler gibi en basit düzeyde ele alarak, okuyucunun bir hocaya ihtiyaç duymadan sarfın bütün kaide ve kurallarını kendi başına kolaylıkla anlayabileceği bir eserdir. Eser bir ders kitabı olarak planlandığı için kolay

ve ilk giriş konularından başlanarak, zor konulara doğru bir sıralama yapılmıştır. Eserin dili ve anlatım üslubu oldukça yalın ve basittir. Eser diğer sarf eserlerinden farklı olarak sarfın bütün kaidelerini vermesi yönünden de önemli bir eserdir. Nitekim sarf ile ilgili basılan eserlerde bütün konuları tam teşekküllü bir şekilde tek bir eserde bulmak mümkün değildir. Bu eserde sarfın neredeyse bütün konularını ve hatta sarf kaideleri ile ilintili olan nahiv kaidelerinin bazılarını da bir arada bulmak mümkündür.

Eserde Maksûdî'nin kendi ifadesiyle kısa fiillerin mastar kalıpları diğer sarf eserlerinden farklı olarak kırk sekiz adet olarak verilmiştir. Nitekim bu verilen mastar kalıplarının tamamına ancak birden fazla sarf eserleri incelenerek ulaşmak mümkün iken Maksûdî bütün mastar kalıplarını eserinde örnekleriyle birlikte bir arada vermiştir. Yine kendi ifadesiyle uzun fiil kalıpları başlığı altında da mezîd fiil mastar kalıplarının on dört tanesini vermiştir.

Eserin Arapça eğitimi açısından bir diğer önemli katkısı ise verilen sarf kaideleriyle ilgili örneklerin ve çekimlerin oldukça zengin olmasıdır. Örneğin birçok sarf eserinde aksâm-ı seb'â olarak bilinen ve çekimleri eksik verilen fiil türlerinin hepsinin bütün sigalarda tam çekimi verilmiştir. Ayrıca eserde babların tamamı verilmiş ve yine diğer sarf eserlerinden farklı olarak bütün babların kullanım amaçlarını ve anlamlarını teker teker vererek babların faydalarından detaylı bir şekilde bahsetmiştir.

Başta *İstiftâh* isimli eseri olmak üzere Arapça üzerine yazmış olduğu bütün eserleriyle Maksûdî'nin Arapçaya ve Arapça eğitimine katkısı oldukça çoktur. Kendisi hakkında sadece bir lisansüstü çalışma ve *İstiftâh* isimli eserinin transkribinin yapıldığı, müellif hakkında detaylı bilgilerin verildiği iki çalışma vardır. Bu bakımdan Maksûdî'nin diğer bütün eserleri üzerine çalışmalar yapılması, bütün eserlerinin el yazmalarının bulunarak ilim dünyasına kazandırılması büyük önem arz etmektedir.

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

- Akpınar, Yavuz. "İsmail Gaspiralı'nın 'Akgül Destesi' Adlı Biyografik Eseri". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, sy 29 (2010).
- Akyol, Taha. "Cedidcilik". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. VII. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993.
- Camaliev, Z.E. *Ahmedhadi Maksudi (1868-1941)*. Kazan: yy., 1997.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. XXXII. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Ekinci, İsmail. *İstiftâh - Ahmed Hâdî Maksûdî el-İstiftâhu fi'l-Kavâ'idî's-Sarfîyyeti'l-'Arabiyye*. İstanbul: Efe Akademi Yayınevi, 2022.

- Erdim, Enes. İrfan Kaya. “Eğitimde Bir Yenilik Arayışı Bağlamında ‘Ceditçilik’ Hareketinin Arap Dil Öğretiminde Yansımaları -Ahmed Hadi Maksudi Örneği-”. *Journal of Turkish Studies* 13, sy Volume 13 Issue 17 (17 Ekim 2019): 109-21. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.13541>.
- Gaffarova, Feride Y. *Ahmedhadi Maksudi*. Kazan: yy., 2002.
- Gaffarova, Feride Y. *Tatar Mohacirleri (Tatar Fiker İyalerinin XX. Gasırda Türkiyedeki İctimai-Siyasi İşçenlekleri)*. Kazan: yy., 2004.
- Gaffarova, Feride Y. *‘Yıldız’ Kabızgan Maksud*. Kazan: yy., 2006.
- Galiullina, Dilyara M. “H. Maksudi’s First-Reader ‘Mögallim əvvəl’ ‘The Former Teacher’ (The End of the XIX – The Beginning of the XX Century)”. *Journal of Sustainable Development* VIII, sy 7 (2015).
- Gaspıralı, İsmail. “Akgül Destesi Yaki Edebiyat-ı Cedide Hademeleri Ahmed El-Hadi Maksudof”. *Tercüman*, 15 Mart 1906.
- Gaspıralı, İsmail. “Kazan”. *Tercüman*, 12 Nisan 1903.
- Gaspıralı, İsmail. “Yeni Kitap”. *Tercüman*, 15 Aralık 1896.
- Gökçe, Hülya. “İdil-Ural Sahasında Ceditçilik Dönemi Türk-Tatar Gramerciliği”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- İbrahimov, Fatih. *Bilim Elifbadan Başlana*. Kazan: yy., 1994.
- Kurat, Akdes Nimet. “Kazan Türkleri’nin ‘Medeni Uyanış’ Devri”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* XXIV, sy 3-4 (1996).
- Maksûdî, Ahmed Hâdi. “İmla Kaideleri”. *Yıldız*, 27 Kasım 1909.
- Maksûdî, Ahmed Hâdi. “Kitaphane-i İslamiye”. *Yıldız*, 05 Kasım 1906.
- Maksûdî, Ahmed Hâdi. “Medreseler”. *Yıldız*, 22 Şubat 1906.
- Maksûdî, Ahmed Hâdi. “Yulduz’un Tarihi”. *Yıldız*, 15 Ocak 1916.
- Maraş, İbrahim. *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)*. İstanbul: yy., 2002.
- Şendere, Esra. “Rusya Türklerinden Ahmed Hadi Maksudi (1868-1941)’nin Hayatı ve Faaliyetleri”. Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2019.
- Tarik, Ramazan. Aslan, Ali. *Sinân Paşa’ya Nispet Edilen İslâm Akâidi ve Mezhepleri*. İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2021.
- Taymas, Abdullah Battal. *Kazanlı Türk Meşhurlarından İki Maksudiler*. İstanbul: yy., 1959.
- Türkoğlu, İsmail. *Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin*. İstanbul: Ötüken, 2000.
- Ya’kûb bin Abdüllatif, Haz. Halil İbrahim Bulut, Nurettin Gemici, Ramazan Tarik. *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Zebirov, Gabdülhak. *Maksud Baba Hem Maksudiler*. Kazan: yy., 2000.

Yabancı Topulukların Sudan Tiyatrosunun Ortaya Çıkışı ve Gelişimindeki Yeri*

Place of Forigen Communities in the City Emergence and Development of the Sudanese Theater

Kalthoum SULAİMAN¹ , Sait UYLAŞ¹ 



*Bu çalışma Atatürk Üniversitesinde Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Prof. Dr. Sait Uylaş danışmanlığında hazırlanan "Modern Sudan Edebiyatı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

¹Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum Türkiye

ORCID: K.S. 0000-0002-2103-1207;
S.U. 0000-0003-0778-8972

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Kalthoum Sulaiman (Doktora Öğrencisi),
Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Arap Dili
ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye
E-posta: gulsumsuleiman77@gmail.com

Başvuru/Submitted: 14.06.2024
Revizyon Talebi/Revision Requested:
08.07.2024
Son Revizyon/Last Revision Received:
13.07.2024
Kabul/Accepted: 16.07.2024

Atıf/Citation: Sulaiman, Kalthoum., Uylaş, Sait.
"Place of Forigen Communities in the City
Emergence and Development of the Sudanese
Theater." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental
Studies* 45 (2024), 275-291.
<https://doi.org/10.26650/jos.1500880>

ÖZ

Bu çalışmada öncelikle tiyatronun Arap dünyasında doğuşu ve ardından Sudan tiyatrosu bağlamında yabancı toplulukların üstlendiği rol ele alınacaktır. Sudan, tiyatroyla ilk kez 1899 yılında, İngiliz işgal güçlerinin Sudan'ı ele geçirmesinden bir yıl sonra Sevâkin şehrinde tanıştı. İngiliz işgal güçlerinin düzenlediği askeri Tatu gösterilerinden etkilenerek gerçekleştirilen ilk tiyatro deneyimleri, Sudan tiyatrosunun ilk adımlarını oluşturmuştur. İngiliz-Mısır ordusuyla birlikte tiyatroyu bilen ülkelerden gelen bireyler de bulunmaktaydı. Bunların arasında İngiliz, Mısır, Suriye vatandaşlarının yanı sıra Yunan ve Ermeniler de vardı. Bu yabancı topluluklar, kendi özel tiyatro gösterilerini düzenleyerek etkinliklerine devam ettiler. Bu tiyatro gösterileri tamamen eğlence amaçlı olmuş ve her hangi bir kültürel ve sosyal hedefleri olmamıştır. Öte yandan, Mısır'da basılan gazeteler Sudanlı aydınlara sanat ve edebiyat haberlerini ulaştırıyordu. Bu gazetelerde Ahmed Şavkı, Necib Haddâd ve Ya'küb Sannu' gibi isimlerin çalışmalarıyla ilgili eleştiri ve övgü içeren makalelere yer veriliyordu. Sudanlı aydın ve sanatseverler, bu toplulukların çalışmalarını yakından takip etmiş ve etkilenmişlerdir. İlk olarak, ortaokul ve yüksekokullar da tiyatro oyunları gösterilmeye başlanmıştır. Ardından, kendi kulüplerini ve tiyatro gruplarını kurarak Sudan tiyatrosuna kendi kişiliğini kazandırma yolunda ilk adımlarını atmışlardır. Bu çalışmada öncelikle Sudan'da tiyatronun ortaya çıkışı incelenecek; ardından Sudan okul tiyatrosunun doğuşu, yabancı okulların, toplulukların ve tiyatro gruplarının Sudan tiyatrosunun doğuşu ve gelişimindeki etkisi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yabancı Topluluklar, Yabancı Toplulukların Tiyatrosu, Sudan Tiyatrosu, Sudan Tiyatrosunun Ortaya Çıkışı, Sudan Tiyatrosunun Gelişimi

ABSTRACT

In this study, the beginning of the theater in the Arab world and the role of foreign communities in the context of Sudanese theater are discussed. Sudan first met the theater in 1899, a year after British occupation forces seized Sudan, in the city of Sawakin. The first theatrical experiences were influenced by Tatu performances organized by the British occupation forces. It was formed the first steps of the Sudan theater. There were also individuals from countries who know the theater with British-Egyptian army. Among them were Egyptian and

Syrian citizens, as well as Greek and Armenians. These foreign communities continued their activities by organizing their own private theater performs. Sudanese intellectuals and art lovers have closely followed the work of these communities and have been affected. First, theater performances were shown in schools and colleges. Then, they took the first steps toward giving Sudanese theater its own personality by establishing their own clubs and theater groups. In this study, first, the emergence of the theater in Sudan will be examined; then, the birth of Sudanese school theater, and the effect of foreign schools, communities, and theater groups on the birth and development of Sudan theater will be discussed.

Keywords: Foreign Communities, Foreign Communities Theater, Sudanese Theater, Context of Sudanese Theater, The Development Of Sudanese Theater

EXTENDED ABSTRACT

The birth of modern Arabic theater dates back to 1848 in Syria, within the confines of the Ottoman Empire. However, due to the pursuit of better circumstances and a more tolerant political environment, theatrical endeavors found fertile ground in Egypt, attracting premier playwrights and actors. Notably, actresses, predominantly of Jewish and Christian descent, were now afforded opportunities to appear on stage. Egypt's formal modern introduction to theater occurred during Napoleon's incursion into the region. Within Napoleon's retinue, artists staged French-language plays, primarily aimed at entertaining French officers.

A closer examination of theater in North Africa reveals a prevalence of European works in Tunisia before its independence, mainly showcased through translations and adaptations.

The official inception of cinema in Algeria dates back to the 1920s. Before the outbreak of World War I, Algerian theater had two main forms: Karagöz shadow puppetry and Faslu Mudhik, a comedy originating in Egypt.

Scholars investigating the origins and evolution of Sudanese theater argue that the art form manifested following Sudan's interaction with the Egyptian, Syrian, Lebanese, and British cultures.

In 1880, interest in theater burgeoned in Sudan, with a performance of a segment from Makamatu'l-Hariri by Muhammed el-Cidâvi and his two students during school activities. One argument posits that the Sudanese encountered theater in 1899 through the production of a theater show known as "Et-Tâtû," which depicted the defeat of the Mahdist forces by the British in the Battle of Kerreri in 1898.

Schools have played a pivotal role in fostering the development of theater in Sudan. The nascent seeds of theater were sown within school premises, with institutions hosting and fostering the earliest theatrical endeavors until they reached broader audiences.

Gordon Memorial College, presently known as the University of Khartoum, has been instrumental in sustaining theatrical activities since 1913. Students at Gordon College staged their inaugural plays in 1913 independently; they had set up theater outside the walls of the

college with proceeds directed toward social and national causes such as the construction of schools and shelters.

After these years, the epicenter of school theater activities shifted to Ma'hadu Bahti'r-Ridâ, where Sudanese and foreign educators spearheaded theatrical efforts. These teachers were in close contact with theater during their education abroad and showed interest in theater particularly those with exposure to theater during their studies abroad, notably in England.

The theater activities of the 'Ma'hadu Bahti'er-Ridâ'da have made significant progress thanks to knowledgeable instructors. These teachers not only engaged in original writing, translation and acting but also introduced students to the history of theater, its pioneers and prominent playwrights. While the primary goal of this school is to train elementary school teachers, graduates have greatly contributed to the promotion of theater across various regions of Sudan.

In addition to Sudanese schools, some foreign schools, such as Medâresu'l-Îrsâliyyât/ Missionary Schools and Medâresu'l-Bi'seti't-Ta'limiyyeti'l-Misriyye showed an interest in theater and did not remain indifferent. Although the number of missionary schools was limited, they contributed to the spread of theater.

The dedication of Medârisu'l-Bi'seti't-Ta'limiyyeti'l-Misriyye to theater was profound, particularly in its focus on comedy. Renowned figures among its faculty included important names such as Emîn el-Henîdî (1925-1986), Muhammed Ahmed el-Misrî (1924-2003) and Sa'id Hişmet (1920-2013).

Theater found its way into Sudan through individuals and groups migrating from Syria and Egypt, particularly those relocating for trade or governmental duties in the early 20th century. Theater activities in Sudan and abroad

The theater had transitioned to Sudan through Syria and Egypt through some individuals and groups. In the early 20th century, those who intended Egypt, Lebanon, and Syria for commercial purposes or to participate in state affairs. They had established their own lives in cities such as Khartoum, Umudurman, Khartoum Bahri, 'Utbura and Port Sudan.

The Egyptians and Syrians mainly presented their theatrical plays in the Kosti Liuiso Theater in Greece (as-Surur / al-Înshirah). In the theater of the Airda karathane, he organized theater performances for foreign bureaucrats in Khartoum, merchants, and tourists to enjoy a pleasant time.

During this period, there was a surge in significant artistic and cultural activities facilitated by clubs and associations established by foreign communities. Theater performances organized by these groups were prevalent throughout the clubs. Plays were conducted in various languages according to the nationalities of the participants, making them exclusive to members of these communities. Sudanese, except some members of Gordon College, failed to participate in or attend these performances.

During the era in question, the Syrian group consistently staged diverse theatrical productions,

whereas their Egyptian counterparts displayed a discerning preference for emphasizing artistic and literary values. As a result, the bureaucrats did not find the Egyptian groups compelling enough to warrant scrutiny and oversight. The meticulous examination of Egyptian group performances by British authorities constrained their activities and hindered their longevity. Consequently, many members of these groups either abandoned their theater activities or departed from Sudan altogether.

Until 1935, theater groups established and operating in Egypt engaged in theater tours across both the Eastern and Western Arab world, activities which notably did not extend to Sudan due to British prohibition. However, Hristo Papalixis, a wealthy Christian of Greek descent, successfully secured permission from the British to invite a theater group from Egypt to Sudan. Subsequently, in collaboration with Egyptian actor Hasan el-Bârûdî, he formed a troupe with the intent of presenting theatrical performances in Sudan. The orchestra under the leadership of Hasan el-Bârûdî was also supported by an accompanying orchestra.

Sudanese comedic theater bore the imprint of Egyptian comedic theater, and they established their own unique lives in cities such as Khartoum, Ummdurman, Khartoum Bahrî, 'Utbura, and Port Sudan.

Sudanese comedy theater was influenced by Egyptian comedy theater. Sudanese comedy theater leaders were educated in Egyptian schools opened in Sudan. During this period, they were influenced by teachers who showed an interest in theater, especially the plays of Necîb er-Reyhânî, and turned to comedy theater. From around 1950, comedic theaters in Sudan were influenced by leading figures of Egyptian comedic theater, such as Emîn el-Hinîdî (1925-1986), Muhammed Ahmed el-Mısırî (Ö:2003) and Sa'îd Hişmet (1920-2013), who were also teaching in Egyptian schools in Sudan, both in the schools they worked in and in comedy theaters at Mesrahu Dâri's-Sekâfe in Khartoum.

After foreign and Egyptian theater groups visited Sudan, particularly following the three comedy plays staged by Firkatu Hasan el-Bârûdî, notable developments in theatrical development started. Although initially met with skepticism by Sudanese audiences accustomed to serious sociocultural theater, the performances of this group significantly contributed to paving the way for the acceptance of this genre of theater.

In summary, the evolution of modern Arabic theater has reflected a dynamic interplay between cultural exchange, educational institutions, and regional influences, shaping vibrant theatrical traditions in Syria, Egypt, North Africa, and Sudan.

Giriş

Modern Arap tiyatrosunun doğuşu 1848 yılında Suriye’de, yani Osmanlı topraklarında gerçekleşti. Ancak, en iyi yazarlar ve aktörlerin daha iyi koşullar ve daha hoşgörülü bir siyasi iklim arayışında olmaları nedeniyle tiyatro Mısır’da yoğunlaştı. Tiyatroda müzik unsuru baskın olduğu için en değerli müzisyenler burada çalışmaktaydı. Amatör aktörler bir tiyatro topluluğundan diğerine özgürce geçebiliyordu. Genellikle Yahudi ve Hristiyan kadınlardan oluşan aktrisler artık sahneye çıkabiliyordu. Durumu iyi olan bazı ailelerden gelen Müslüman kadınların I. Dünya Savaşı yıllarına kadar kadınların özgürleşmesini teşvik etmek ve onlara örnek olabilmek adına sahneye çıktıkları da görülmekteydi.¹

Arap bilim adamları genel olarak, Batı tarzında sahnelenen ilk modern eserin Beyrut’ta 1847 yılında Marûn en-Nakkaş’ın (1817-1855) “el-Behil” (Cimri) adlı oyunu olduğu konusunda fikir birliğine varmışlardır. Arapça yayımlanmış ilk modern oyunun ise Abraham Daninos’a ait *Nuzehatu’l-Muštâk ve Gussatu’l-‘Uşşâk fi Medineti Tiryakî’l-‘Irâk* adlı oyunun 1847’de Cezayir’de anonim olarak yayımlandığı hususu, 1990’lı yılların başında Manchester Üniversitesi’nden Dr. Philip Sadgrove tarafından keşfedilmiş ve 1996 yılında Dr. Shmuel Moreh ile birlikte bu keşif açıklanmıştır. Bu nedenle günümüzde sahnelenen ilk oyunun hangisi olduğu konusunda tartışmalar devam etmektedir.²

Arap dünyasında tiyatro sanatının varlığına bakıldığında Karagöz, gölge oyunu, halk ozanlarının ve taklitçilerinin sergiledikleri gösteriler dikkati çekmektedir. Mısır’ın modern anlamda tiyatro ile tanışması ise Napolyon’un Mısır’ı işgaliyle meydana gelmiştir. Napolyon’un kafilesindeki sanatçılar, özellikle Fransız subayları eğlendirmek amacıyla bazı Fransızca oyunları sahneye taşımışlardır.³

Mısır tiyatrosunun Napolyon’un varlığından sonra gelişim göstermesi, sadece Mısır sınırları içinde kalmadı; aynı zamanda tiyatro toplulukları, XIX. yüzyılda diğer Arapça konuşulan ülkelerde de turnelere çıkmaya başladı. Bu geziler, ilgili ülkelerdeki Arap tiyatrosuna cesaret verdi ve tiyatro yapmak isteyenleri oldukça etkiledi. Böylece Arap tiyatrosunun büyümeye ve gelişmeye devam edebileceği umut veren bir ortam oluştu. Ancak merkezi hükümetlerin varlığı ve İslami tepkiler nedeniyle bu sanat hareketinin bir düşüş içine girebileceği endişesi her zaman mevcuttu.⁴

Kuzey Afrika’da tiyatro sanatı incelendiğinde Tunus’ta bağımsızlığın kazanılmasından önce daha çok Avrupa eserlerinin çeviri ve uyarlamalarının sahnelendiği gözlemlenmiştir. Gazetelerde tiyatroya pek yer verilmemiştir. Tunus Tiyatrosu’nda Mısırlı sanatçıların kendilerine yer bulabildiği ancak Tunuslu oyuncuların sahneye çıkma konusunda sorunlar yaşadığı bilinmektedir. Mısırlı tiyatro eleştirmeni Zeki Tuleymât’ın (1894-1982), Tunus’ta bir tiyatro

1 Seyyid ‘Alî İsmâ‘îl, *Târîhu’l-Mesrehi fi’l-‘Âlemi’l-‘Arabî* (İngiltere: Muessesetu’l-Hindâvî, 2017), 10-11.

2 İsmâ‘îl, *Târîhu’l-Mesrahi fi’l-‘Âlemi’l-‘Arabî*, 12-13.

3 Rahmi Er, “Modern Mısır Tiyatrosu”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 33,1 (1990): 120.

4 İsmâ‘îl, *Târîhu’l-Mesrahi fi’l-‘Âlemi’l-‘Arabî*, 13-14.

kurduğu ancak ülke tiyatrosuna yeterince hareket getiremediği görülmüştür. Bağımsızlıktan sonra Tunus'ta yüksek bütçeli bir Ulusal Tiyatro kurulmuştur ve bu kurum kısa sürede gelişme kaydetmiştir. Bu tiyatronun başında, Avrupa tiyatrosu ve sinemasının tanınmış bir ismi olan 'Ali b. 'İyâd(1930-1972) bulunmaktaydı. Söz konusu sanatçı, Tunus'un en küçük yerleşim birimlerine kadar tiyatroyu yaymıştır. Fas'ta ise tiyatro sanatı Fransız tiyatrosunun, özellikle de Molière'in ve İspanyol tiyatrosunun etkisi altındaydı. Faslı yazarlar genellikle eserlerini İspanyolca ve Fransızca olarak kaleme alırlardı. Ancak iki tür tiyatro bulunmaktaydı. Bunlardan ilki, sık sık Fransız yetkilileriyle alay eden ve 1943'te yasaklanmış olan Karagöz gölge oyunuydu. Diğeri ise Faslun Mudhik adlı Mısır komedisiydi.⁵

Cezayir'de tiyatro sanatının resmi olarak başlangıcı 1920'li yıllara dayanmaktadır. I. Dünya Savaşı'ndan önce Cezayir'de tiyatro sanatı Tunus'ta olduğu gibi Fas'ta gelişme imkânı bulamamıştır.⁶

Sudan tiyatrosunda da Arap tiyatrosunda olduğu gibi, tiyatrocuları uzun süre meşgul eden ve iki gruba ayrılan söylemlerden bahsetmek gerekir. Birinci grup, günümüz tiyatrosunun Arap halkına ulaştığını ve onların meselelerini ele aldığını savunarak bunu bir Arap sanatı olarak görürken, ikinci grup tiyatronun bu hazır halinin Arap sanatlarına dâhil olmadığını ve Batı kültürünü temsil ettiğini iddia eder.⁷ Sudan tiyatrosunun ne zaman başladığını ve ortaya çıktığını kestirmek mümkün değildir. Araştırmacılar arasındaki bu görüş ayrımını iki eğilimde özetlemek mümkündür: İlk eğilim, tiyatronun aslında bir grup insanın gerçekleştirdiği dini kutlamalara dayandığını öngören sosyokültürel bir eğilimdir. Bu eğilime binaen, birçok araştırmacı Sudan'da tiyatronun köklerinin Nil Vadisi'nde varlığını sürdüren uygarlıkların taç giyme törenleri gibi Sudan tarihinde bilinen ritüeller, dini törenler ve sosyal etkinliklere bağlı olduğunu öngörmektedir.⁸ Bu grup araştırmacının bir kısmı da Sudan tiyatrosunu tasavvuf zikir halkalarına ve gelin oyunları gibi bazı ayinlerle ilgili uygulamalara bağladı.⁹ Diğer taraftan, Sudan tiyatrosunun ortaya çıkışını ve gelişimini araştıranlar, bu sanat türünün Sudan'ın Mısır, Suriye, Lübnan ve İngiliz kültürleriyle teması sonrasında ortaya çıktığını savunuyor. Bu görüşü destekleyenler, 1880 yılında Sudan'da tiyatroya olan ilginin, ilkokulda öğrenci etkinlikleri kapsamında, Muhammed el-Cidâvî'nin iki öğrencisiyle birlikte sahnede Makâmâtü'l-Harîrî'den bir bölüm canlandırmasıyla başladığını öne sürüyor.¹⁰ İngiliz ordusunun Mehdî ordusunu mağlup ettiği Kererî (1898) savaşını anlatan "Et-Tâtû" adıyla bilinen tiyatro gösterisi, Sudanlıların tiyatro sanatıyla 1899 yılında tanıştığı yönündeki görüş sahiplerinin gerekçelerinden biridir. Ayrıca, bu görüş sahipleri, er-Rifâ'a Okulu öğrencileri tarafından el-Mevlid Meydanı'nda

5 Ahmad Bindâvûd, "Neş'etu ve Te'sîsu'l-Mesrahi'l-Cezâ'iri", *Mecelletu'l-Kirtâs* 2(2015): 270.

6 İsmâ'il, *Târîhu'l-Mesrahi fi'l-'Âlemi'l-'Arabî*, 15.

7 Sa'id Yusuf 'Ubayd, *Evrâkun fi Kadâyâ'd-Drâma's-Sûdâniyye* (Hartûm: Muessesetu Ervika li's-Sekâfe ve'l-'Ulûm, 2002), 10.

8 Şemsuddin Yûnus, *el-Mesrah fi's-Sûdân: et-Tukûsu'd- Dîniyye 'Abre'l-Târîh* (Hartûm: Muessesetu Ervika li's-Sekâfe, 2003), 79.

9 'Ubayd, *Evrâkun fi Kadâyâ'd-Drâma's-Sûdâniyye*, 83.

10 Yûnus, *el-Mesrah fi's-Sûdân: et-Tukûsu'd- Dîniyye 'Abre'l-Târîh*, 9.

yapılan gösteriyi de ilave ediyorlar¹¹. Her ne kadar bu girişimler sosyal ve manevi bazı ihtiyaçları bir süreliğine karşılasa da gerçek anlamda teatral bir gösteri değildi. Ancak yine de birçok araştırmacı, aydın ve eğitimcilerin bu konudan bahsetmeyi ve daha önce Sudan’da bilinmeyen bu sanatsal faaliyetleri araştırmalarına öncülük etmeyi düşündüğünü görebiliriz.

Bu bağlamda akla gelen sorulardan biri de, Sudan; tiyatroyu neden diğer Arap ülkelerinden neredeyse elli yıl sonra tanımıştır?

Sudan’ın Suriye, Lübnan, Mısır ve diğer Akdeniz ülkelerinden coğrafi olarak uzak olması ve Sudan’a ulaşımın zorluğu, hatta neredeyse hiç olmaması, Sudan’ın iklimi ve tiyatro altyapısının eksikliği gibi faktörler, tiyatro gruplarının Sudan’ı tercih etmemesine neden olmuştur.

İngiliz sömürgeciliğinin Sudan’ı Afrika’nın kuzeyi ile güneyi arasında bir tampon bölge olarak kullanma amacıyla dayattığı sosyal ve kültürel izolasyon tedbirleri, tiyatro alanında da engeller oluşturmuştur. Özellikle İngiliz işgal güçlerinin 1935 yılına kadar yabancı tiyatro gruplarının Sudan’a girişini yasaklaması ve gerekli izinleri vermeyerek tiyatro faaliyetlerini engellemesi, bu izolasyon politikalarının bir sonucudur. Bu bağlamda, Sudan’da tiyatro faaliyetlerinin varlığına dair bazı göstergeler üzerinde durmak önemlidir. Sudan, farklı ülkelerden gelen tiyatro ve sanat gruplarının gösterilerini sunmak için önemli bir duraktır. Bu gruplar, geldikleri ülkelerde toplumun manevi ve kültürel ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlarlar. Başka bir deyişle, en azından bireylerin farklı sanat türlerini sunarak manevi bir konfor sağlamaya çalışırlar. Bu grupların hedef kitlesi genellikle Sudan’daki yabancılar olduğundan, araştırmacılar tarafından “Mesrehu’l-Câliyât” (Yabancı Toplulukların Tiyatrosu) olarak adlandırılmıştır.¹²

1. Yabancı Okulların Sudan Okul Tiyatrosundaki Etkileri

Sudan’da okullar, tiyatronun gelişiminde ciddi ve önemli bir rol üstlenmiştir. Sudan’ın tiyatroyla henüz tanışmadığı dönemlerde, ilk tohumlar okullarda atılmış ve bu okulların duvarları arasında filizlenmiştir. Okul ve kolejler, dışarıdan gelen ilk tiyatro esintilerini misafir etmiş, benimsemiş ve daha geniş kitlelere ulaşana kadar buna ev sahipliği yapmıştır. Bu şekilde, tiyatro okullarda yeşermiş ve öğrenciler temelini oluşturmuştur. Yaklaşık yirmi beş yıl boyunca tiyatro oyunları okullarda oynanmış, halk arasında yayılmış, birey ve topluluklara tanıtılmıştır. Hâlid Eburrûs, tiyatronun Sudan’da yakın bir zamanda ortaya çıktığını düşünür. Ancak bu konu araştırıldığında, Mehdi döneminden yıllar önce başlayan tiyatro etkinlikleri olduğu görülmektedir. 1898 yılında Mehdi geldiğinde bu faaliyetler durduruldu. Bu da Sudan tiyatrosunun tarihinin, İngiliz-Mısır hükümü öncesine dayandığını gösterir.¹³ Bu ifade, Mısır’ın Sudan tiyatrosundaki etkisinin ikili hüküm döneminden önce başladığını göstermektedir. Muhammed Ahmed el-Cidâvî bu dönemin önde gelen isimlerinden biridir. 1898 yılında Sudan’ın başına İngiliz-Mısır hâkimiyetinin geçmesiyle birlikte, Mısırlı memur ve öğretmenler,

11 Bâbekr Bedrî, *Târihu Hayâtî 1898-1929* (Hartûm: Dâru ‘İzze li’n-neşr ve’t-Tevzî’, 1990), 47.

12 ‘Usmân en-Nasîrî, *Mesrahu’l-Câliyât* (Ummudurmân: Menşûrâtu İdâreti’l-Fununi’l-Mesrahiyye ve’l-İsti’râdiyye, tsz.), 17.

13 Muhtâr ‘Accûba, “Usûlu’l-Mesrahi’l-Hadîs fi’s-Sûdân”, *Mecelletu’s-Sekâfeti’s-Sûdâniyye* 34 (1990): 74.

el-Cidâvî'nin izinden gittiler.¹⁴ Bu memur ve öğretmenler, bir yandan kurum ve okullarda görevlerini yaparken diğer taraftan da kulüp ve dernek kurmaya koyuldular. Bu öğretmenlerin gayreti sayesinde okullarda eğitici tiyatroların ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu tiyatroların amacı; yol göstermek, nasihat etmek, insanları aydınlatmak ve zihinlerini yanlış algılardan arındırmak olmuştur.¹⁵ eş-Şeyh Bâbekr Bedevî, öğretici tiyatroları başlatan kişi olmuştur. 1904'ten itibaren evinde kabul ettiği öğrencilerine bayramlarda ve özel günlerde hutbeler verip onlara tiyatro oyunları oynatıyordu.¹⁶ Bâbekr, Sudanlı bir şahsiyetti, ancak Mısır'a gitmiş ve orada doyasıya izlediği tiyatro ile kişisel yeteneklerini geliştirmişti. Dönüşünde bu yeteneklerini Sudan tiyatrosuna aktarmış, eğitim alanında önemli katkılarda bulunmuş ve Sudan tiyatro sahnesinde önderlerden biri olmuştur. Bâbekr, okulunun tiyatro gösterilerini yılsonu etkinliklerine ve özel günlerdeki kutlamalara özgü kılmış ve daha sonra diğer okullarda da bu geleneği benimsetmiştir.¹⁷

Daha sonra Eş-Şeyh Bâbekr Bedevî, Ummudurmân'a gelir ve kurduğu Medresetu'l-Ahfâd'da tiyatro faaliyetlerine büyük bir gayretle devam eder. Hatta yeni yetişen tiyatro gruplarına da yardımcı olur. 1932 yılında Hâlid Eburrûs tarafından kurulan Nâdi'z-Zuhrata'r-Riyâdî adlı tiyatro grubunun deneyim kazanması için Bâbekr Bedevî'den yardım aldıkları, Bâbekr'in oyunun yönetmenliğini üstlendiği ve oyuncularını eğittiği bilinmektedir.¹⁸

Bâbekr Bedevî'nin Rifâ'a Okulu'nda başlattığı akım, o dönemde bulunan ve daha sonra kurulan diğer okullara da sirayet etmişti. Mısırlı Yüzbaşı Abdulkâdir Muhtâr, en-Nîlu'l-Abyad'daki el-Katine Okulu'nda Bedrî'nin izinden giden ilk kişi oldu. 1910'da öğrenciler tarafından oynanan eğitici ve aynı zamanda Nektut (Para) olarak da bilinen el-Murşidu's-Sûdânî (Sudanlı Rehber) adlı eseri yerel lehçeyle yazdı. Yüzbaşı 'Abdulkâdir Muhtâr'ın Mısırlı olmasına rağmen Sudan'da bulunduğu sürede yerel lehçelerle yazacak kadar Sudan'ı benimsediğini söyleyebiliriz.¹⁹

Sudan okullarındaki tiyatro faaliyetleri, diğer Arap ülkelerindeki okul tiyatro faaliyetlerine benzemektedir. Arap ülkeleri- özellikle de Mısır, Suriye ve Lübnan – tiyatroyu yabancı okulları örnek alarak eğitim ve öğretim amaçları doğrultusunda okul faaliyetlerine dâhil etmişti. Bu tiyatro oyunları eğlencenin yanı sıra öğrencilere ahlaki ve tarihî dersler vermiş, öğrencilerin Arapçayı öğrenmelerine ve dile hâkim olmalarına yardımcı olmuş ve onların diksiyonlarını düzelterek özgüvenlerini arttırmıştır.²⁰

Eğitimin yaygınlaşmasıyla birlikte tiyatro, ülkenin dört bir yanında yaygınlaşmış ve 1930'lu ve 1940'lı yıllarda okullarda büyük önem kazanmıştır. Bu dönemde ulusal hareketlerin etkinleşmesiyle, liderler tiyatronun eğitsel ve kültürel etkilerinin farkına varmışlardır.

14 Yûnus, *el-Mesrah fi's-Sûdân: et-Tukûsu'd-Dîniyye 'Abre'î-Târîh*, 25.

15 'Accûba, "Usûlu'l-Mesrahi'l-Hadis fi's-Sûdân", 74.

16 Bâbekr, *Târîhu Hayâtî 1898-1929*, 48.

17 Muhtâr 'Accûba, "Usûlu'l-Mesrahi'l-Hadis fi's-Sûdân", 75.

18 Hâlid Eburrûs, *Masra'u Tâcûc* (Hartûm: Vezâretu'l-İrşâdî'l-Kavmî, 1971), 4.

19 Hâlid Mubârek. *Harfun ve Nukta* (Hartûm: Menşûrâtu Mea'hadu'l-Mûsikâ ve'l-Mesrah, 1980), 9-19.

20 Muhammed Yusuf Necm, *el-Mesrehiyyetu fi'l-Edebi'l-Arabi'l-Hadis* (Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1967), 51

Gordon Memorial College, şimdiki adıyla Hartum Üniversitesi, 1913 yılından itibaren tiyatro faaliyetlerini, bazı yönlerde düzensiz olsa da sürdürmüştür. Gordon Koleji'nin öğrencileri, kimseden yardım almadan kendi imkânlarıyla 1913 yılında ilk oyunlarını mezuniyet kutlamalarında sahnelemişlerdir. Bu kolejin öğrencileri, tiyatroyu kolejin duvarları dışına taşımışlardır. Bu tiyatro oyunlarının gelirleri, okul ve yuva yapımı gibi sosyal ve ulusal amaçlara hizmet için bağışlanmıştır.²¹

'Ubeyd 'Abdunnûr (1896-1963), eğitim için gittiği Beyrut'tan döndükten sonra Gordon Koleji'nde göreve başlamış ve kolejdeki tiyatro faaliyetlerini düzenlemiş, tiyatronun ileri bir adım atmasını sağlamıştır. 'Ubeyd 'Abdunnûr, kolejdeki tiyatro faaliyetleriyle bizzat ilgilenmiş hem eserlerin çevirisini yapmış hem de yönlendirmiştir. Öğrenciler; tercüme edilmiş, Arap ülkelerinde yazılmış veya uyarlanmış tiyatroları sahnelemişlerdir. Ancak bu oyunlar, Sudan toplumundan ve meselelerinden uzaktı. Bu durum, 'Ubeyd 'Abdunnûr'u Sudan hayatını ilgilendiren toplumsal içerikli oyunlar yazmaya ve bazı oyunları Sudan kültürüne uygun hale getirmeye itmiştir. 'Ubeyd 'Abdunnûr'un çalışmaları, genellikle Sudan aile hayatını tasvir eden veya bazı ahlaki konuları ele alan kısa oyunlarla sınırlı kalmıştır. Yazarın "Leyâli'l-Uns" adı altında sunduğu bu oyunlar, bazı siyasi göndermeler içerdiğinden İngiliz sömürge hükümeti tarafından engellenmiştir.

Bu tiyatro faaliyetleri, 'Abdunnûr'dan sonra duraklamış ve tökezleyen adımlarla ilerlemeye çalışmıştı. 1954 yılında, kolejin üniversiteye dönüştürülmesinin ardından tiyatro faaliyetlerinin başına 'Abdullah et-Tayyib geçmişti. Bu dönemde tiyatro, özellikle kolejde, genel olarak gerilemişti. 'Abdullah et-Tayyib (1921-2003), öğrencilerden bir grup kurarak tercüme ve eser yazma işlerini üstlenmişti.²²

Bu yıllardan sonra okul tiyatro faaliyetlerinin merkezi Me'hedu Bahti'r-Ridâ'da olmuştur. Bu okuldaki Sudanlı ve yabancı öğretmenlerin çabalarıyla tiyatro faaliyetlerinin liderliğini üstlenmişlerdir. Bu öğretmenler, yurt dışında eğitim aldıkları süre boyunca tiyatroyla yakın temas içinde olmuşlar ve tiyatroya ilgi göstermişlerdir, özellikle İngiltere'de eğitim gören öğretmenlerin tiyatroya olan ilgileriyle tanınıyorlardı. Ahmed et-Tayyib(1925-1998), 'Abdullah et-Tayyib, Mr. Griffith ve Hood Jakins gibi önde gelen isimler; telif, tercüme ve oyunculuk alanlarında faaliyet göstermişlerdir. Ahmed et-Tayyib ve 'Abdullah et-Tayyib, 1945-1961 yılları arasında William Shakespeare'in Hamlet, Othello, Romeo and Juliet, King Lear, ve The Merry Wives of Windsor gibi eserlerinin tercümesiyle ilgilenmişlerdir. Bu tercümeler birebir tercüme olmamıştı. Shakespeare'in metinlerinin özünü alarak öğrencilerin ve seyircilerin anlayabileceği bir formata dönüştürülmüştü. Hatta konu bütünlüğünü bozmayacak ve seyirciye tiyatroyu sevdirecek yerel fıkralar bile eklenmişti. Tiyatroyu bu şekilde Sudan halkına tanıtmının, bu öğretmenlerin attığı doğru bir adım olduğunu söylemek mümkündür.

21 Beşir 'Abbâs Beşir, *el-Edebu'l-Mesrehi fi ş-Sûdân Neş'etuhu ve Tatavvuruh* (Şârîka: el-Hey'etu'l-'Arabiyyetu li'l-Mesrah, 2012), 14-15.

22 'Abdullah et-Tayyib, *Mesrahîyyetu Zevâci Suhayr* (Hartûm: Menşûrâtu Ma'hadi'l-Mûsikâ ve'l-Mesrah, 1967), 3.

Ma'hadu Bahti'er-Ridâ'da tiyatro faaliyetleri, bu hocalar sayesinde ciddi ilerleme kaydetmiştir. Zira bu öğretmenler sadece telif, tercüme ve oyunculukla yetinmekle kalmamış, aynı zamanda öğrencilere tiyatronun tarihini, öncülerini ve önde gelen yazarlarını da tanıtmışlardır. Bu okulun asıl amacı ilkökul öğretmenleri yetiştirmek olsa da buradan mezun olan öğrenciler Sudan'ın dört bir yanında tiyatronun tanıtılmasına büyük katkı sağlamışlardır.²³

Sudan okullarının yanı sıra Misyonerlik Okulları "Medârisu'l-İrsâliyyât" ve Mısır Eğitim Heyeti Okulları "Medâresu'l-Bi'seti't-Ta'limiyyeti'l-Mısriyye" gibi bazı yabancı okullar da tiyatroya ilgi göstermiş, duyarsız kalmamıştır. Misyonerlik okullarının sayısı kısıtlı olmasına rağmen, tiyatronun yaygınlaşmasına katkıda bulunmuşlardır. Örneğin, Medresetu'l-İrsâliyyeti'l-Katalokiyye/ Katolik Misyonerlik Okulu'nda tiyatro oyunları Arapça, İngilizce, İtalyanca ve Yunanca dillerinde sergileniyordu. Bu oyunlar, sahne aralarında müzik dinletilerine de yer vererek zengin bir deneyim sunuyordu. Bazı kaynaklara göre, bu okulun ilk tiyatro oyununu 1905 yılında sahnelediği belirtilmektedir. Bu durum, Bâbekr'in Rifâ'e Kız Okulunda başlattığı tiyatro faaliyetlerinin bu okulun gösterisinden sonra geldiğini ve Bâbekr'in kendi okulunun da benzer etkinliklere ev sahipliği yapmasını istediğini göstermektedir.²⁴

Medârisu'l-Bi'seti't-Ta'limiyyeti'l-Mısriyye'nin tiyatroya olan ilgisi büyüktü. Bu okul komedi tiyatrolarına odaklanmış ve bu yolda ilerlemişti. Bu okuldaki hocalar arasında Emîn el-Henidî (1925-1986), Muhammed Ahmed el-Mısri (1924-2003) ve Sa'id Hişmet (1920-2013) gibi önemli isimler bulunuyordu. Okulun tiyatro grubu hem okulun içinde hem de dışında birçok oyun sergilemişti. Bunlar arasında el-Hâdim el-Feylesûf (Filozof Hizmetçi), ed-Dunyâ Meşye Kide (Dünyanın Gidişatı Böyle), Mismâr Cuhâ (Hocanın Çivisi) ve el-Behîl (Cimri) gibi oyunlar yer almaktadır.²⁵

Bu okulun tiyatro grubunun komedi tiyatrosuna yönelmesinin Sudan komedi tiyatrosunun ortaya çıkmasının nedenlerinden biri olduğunu düşünebiliriz. Zira Sudan tiyatro oyunları her ne kadar sahne aralarında bazı kısa komik skeçlere yer verse de genel olarak ciddi bir kimliğe sahipti.²⁶

Her ne kadar okulların tiyatroya gösterdiği ilgi büyük olsa da bazı yönlerden eksikliklerinin olduğu bir gerçektir. Ancak kısıtlı imkânların bulunması ve yeterli tecrübe olmamasına rağmen tiyatro, Sudan'ın dört bir yanına tanıtılmıştır. Sudan tiyatrosunun sorumluluğunu üstlenen kurumlar, tiyatro grupları ve tiyatrolar inşa edilene kadar okullar bu sorumluluğu üstlenerek tiyatronun temel direklerinden biri olduğunu ortaya koymuştur.

2. Yabancı Topluluklar ve Tiyatro Gurupları

Sudan ve yabancı tiyatro guruplarının tiyatro faaliyetleri okul tiyatro faaliyetleriyle paralellik teşkil etmektedir. Bu tiyatro gurupları özel dernek ve kulüplerde kurulmuştur.

23 <https://www.albayan.ae/opinions/2002-06-30-1.1317191>, (Erişim Tarihi: 21.03.2024).

24 Beşir, *el-Edebu'l-Mesrahî fi's-Sûdân Neş'etuh ve Tatavvuruh*, 18,19.

25 Beşir, *el-Edebu'l-Mesrahî fi's-Sûdân Neş'etuh ve Tatavvuruh*, 19-20.

26 Beşir, *el-Edebu'l-Mesrahî fi's-Sûdân Neş'etuh ve Tatavvuruh*, 20-21.

Tiyatro, bazı birey ve gurupların aracılığıyla Suriye ve Mısır aracılığıyla Sudana geçiş yapmıştı. 20. Yüzyılın erken yıllarında Mısır, Lübnan ve Suriye den ticaret amacıyla veya devlet işlerinde görev almak üzere hicret edenler. Hartum, Ummudurmân, Hartûm Bahrî, ‘Utburâ ve Port Sudan gibi şehirlerde kendilerine has yaşam kurmuşlar.²⁷

Sudana hicret edenler tiyatro gurupları ve Kulüpler kurmuş gazete yayımlamışlardır. Bu muhacir guruplar beraberinde Sudan toplumuna edebi ve kültürel bir hareketlilik getirmiştir. Başlarda Suriyeliler Mısırlılardan daha etkin ve aktif olmuşlardır. Belki de Mısırlıların Sudanlılarla birlikte İngiliz sömürgesine karşı yan yana mücadele vermesi sanatsal faaliyetlerine odaklanamamalarına ve çoğu gayri Müslimlerden oluşan Suriyelilerden bir adım geri kalmalarına neden olmuştur. İngiliz işgalına karşı tutumundan dolayı Sudan dan sınır dışı edilen Kadı Muhammed Tefvik Vahbî (Ö.1958)bu durumu işaret etmektedir. Kendisi hem siyaset hem de tiyatroyla meşgul olan önder Mısırlılardan biridir.²⁸ Mısırlı ve Şamlılar başta tiyatro oyunlarını Yunanistanlı Havaca Kostı Liuiso’nun Kıraathanesinde (es-Surûr / el-İnşirâh) tiyatrosunda sunmuştur. Havaca kıraathanesinde tiyatrosunda tiyatro gösterilerini Hartumdaki yabancı bürokratların, tüccarların e turistlerin hoş zaman geçirip eğlenmeleri için düzenlemektedir.²⁹

Bu bakımdan havaca Sudan da herkese açık ilk tiyatroları sunduğunu söyleyebiliriz. Bu tiyatro gösterileri 1905-1915 yılları arasında devam etmiştir. Bu kıraathanede sunulan tiyatro gösterileri sosyal faaliyetlerin bir parçası olmuş ancak fikrî ve edebî bir değere sahip olmamıştır.³⁰

Bu dönem de yabancı toplulukların tarafından kurulan kulüp ve derneklerde yoğunlaşan büyük bir sanatsal ve kültürel faaliyetlere sahne olmuştu. Bu toplulukların tiyatro faaliyetleri bu kulüplerin aracılığıyla ortaya çıkmıştı. Oyunlar, bu kulüplerde uyruklara göre farklı dillerde gerçekleştiriyordu; başka bir deyimle bu toplulukların bireylerine münhasırdı. Sudanlılar – Gordon Kolejinin mensuplarının bile bir kısmı hariç- bu oyunlara katılmıyor hatta oyunları seyir edemiyordu³¹.

Suriyeli muhacirler Havaca’nın kıraathanesinde oyunlarını sunacak mekânı bulduktan sonra Cem’iyyetu’t-Temsîli ve’l-Mûsîka’s-Sûriyye kurmuş ve 1912 yılında oyunlarını göstermeye başlamış. Oyunculukta geçmişi olmayan bir gurup amatörden oluşması oyunların halk tarafından yeterli ilgi görmesine engel olmuştur. Necîb el-Haddâd’in (1867-1899) telifi olan (Sârâtu’el-‘Arab/ Arapların İntikamları) ve (Hamdân) öne çıkan oyunlarından³².

Bu dönem tiyatro faaliyetlerinin es-Surûr kıraathanesinin tek mekân olmasından dolayı Hartum da devam ettiğini ve Hartum dışına çıkmadığını söylememiz mümkündür. Tiyatro

27 es-Sirr es-Seyyid, *el-Mesrah ve Tecelliyâtuh: fi’l-Meşhedî’s-Siyâsî’s-Sûdânî’l-Mu’âsir* (Şârika: el-Hey’etu’l-Ârabiyyetu li’l-Mesrah, 2023), 53.

28 es-Seyyid, *el-Mesrah ve Tecelliyâtuh fi’l-Meşhedî’s-Siyâsî’s-Sûdânî’l-Mu’âsir*, 54.

29 ‘Usmân en-Nasîrî, *el-Mesrah fi’l-Sûdân (1905-1915)* (Ummudurmân: Menşûrâtul’l-Mesrahi’l-Kavmî, 1970), 18-19.

30 Beşîr, *el-Edebu’l-Mesrahi fi’l-Sûdân Neş’etuh ve Tatavvuruh*, 22

31 en-Nasîrî, *el-Mesrah fi’l-Sûdân(1905-1915)*, 22.

32 Beşîr, *el-Edebu’l-Mesrahi fi’l-Sûdân Neş’etuh ve Tatavvuruh*, 24-25.

salonları olmadığından Ummudurmân şehrinde de çok az sayıda oyunlar gösterilmiştir. Cem‘iyyetu’t-Temsîli ve’l-Mûsîka’s-Sûriyye Ummudurmân’a (Hamdân) oyunu için gittiğinde Şamlı bir zatın evinin avlusunu tiyatro olarak kullanmıştır³³.

Suriyeli bu tiyatro gurubunun yanı sıra İngiliz bir tiyatro gurubu 1915 yılında es-Surûr tiyatrosunda üç oyun sunmuş ve büyük ilgi toplamıştı. Bu gurubun tiyatro gösterilerinin amacı İngiliz askerlerini eğlendirip savaş yaralılarına bağış toplamak olmuştur. Bu gurubun seyircilerinin arasında Sudanın hâkimi, eşi, ileri gelen bürokratlar ve askerler vardı. Bu gurubun Sudana özel ve bir kereliğine mahsus bir ziyareti olmuştur. Sudan da ki İngiliz topluluğunun kayda değer bir teatral faaliyetleri olmamıştır. Hatta İngilizlerin Sudan tiyatrosunun gelişiminin önünde engel teşkil etmiş tiyatro gösterilerine engel olmak için her türlü yasal tedbirleri almıştır.³⁴

Hartum da Firkatu Mektebeti’l-Kıbtıyye de tiyatro oyunları gösteriyordu. Es-Surûr tiyatrosunda faaliyette olan bir diğer gurup ise en-Nâdi’l-Mısri idi. Bu gurupların faaliyetleri Hartumla sınırlı kalmamış ‘Utburâ ve Port Sudan gibi şehirle taşımıştır. ‘Âkıbetu’l-Bağî/ Zulmün Akıbeti, et-Tevbetu’s-Sâdika/ Gerçek Tövbe, Hefevâtu’l-Mulûk/ Kralların Gafları ve Hazâ Mâ Cenâhu Ebî/ Bu Babamın Elde Ettiği oyunları siyasi göndermeler içerdiğinden üst düzey bürokratların dikkatini çekmiş takibe alınmıştır.³⁵

Burada Cem‘iyyetu’t-Temsîl ve’l-Mûsîka’s-Sûriyye ve Mısırlı gurupların arasında fark olduğunu görmek mümkündür. Suriyeli gurup her türlü tiyatro oyunlarını sahnelerken Mısırlı gurupların daha seçici olduğunu sanat ve edebi değerlere öncelik tanıdığını söyleyebiliriz bundan dolayı da Bürokratların Mısırlı guruplar gibi dikkatlerini çekmemiş ve yakın takip almamışlar. İngilizlerin Mısırlı gurupların oyunlarını mercek altına almaları bu gurupları kısıtlamış ve faaliyetlerini çok uzun süre devam ettirmelerine engel olmuştur. Bu gurupların üyeleri tiyatroyu bırakmış veya Sudana terk etmişti³⁶.

1935 yılına kadar Mısır da kurulan ve faaliyet gösteren tiyatro guruplarının Arap dünyasının doğu ve batısında tiyatro turnelerine çıkarken Sudan da gerçekleşmemiştir. İngilizler tarafından Sudan a girişleri yasaklanmıştı. Ancak Hristiyan Yunan asıllı ve zengin olan Hristo Papalixis İngilizlerden Mısırdan tiyatro gurubunu davet etmek üzere izin almayı başarmış. Bunu üzerine Mısırlı oyuncu Hasan el-Bârûdî ile bir gurup oluşturup Sudan da oyunları göstermek için anlaşmış. Bu gurupta Hasan el-Bârûdî’nin yanı sıra bir orkestra vardı. Gurubun üyeleri Yusuf Vahbî ve Necîb er-Reyhâni gibi meşhur guruplar da daha önceden yer aldıklarından dolayı Sudana gitmemeleri için bu iki gurup tarafından baskı uygulanmış ve başarılı olmuşlardır. Ancak bu engellere rağmen el-Bârûdî pes etmemiş 1935 yılında tam kadro Sudana gelen ilk Mısır tiyatro gurubu olarak tarihe geçmiştir. Gurup Sudan gelir gelmez İngilizler tarafında programları denetlenmiş daha sonrasında da onay vermiştir.

33 Muhiyy ‘Abdulhay, *el-Mesrahu’s-Sûdân ve Devruhu fi’l-Muctama’* (Kâkire: el-Hey’etu’l-Misriyyetu’l-‘Âmme li’l-Kitâb, 2017), 181.

34 ‘Abdullâh Mîrgânî el-Mîrî, *el-Mesrah fi’s-Sûdân (Evrâkun li’z-Zâkire)* (Hartûm: Dâru ‘İzze li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, tsz.), 43.

35 el-Mîrî, *el-Mesrahu fi’s-Sûdân (Evrâkun li’z-Zâkire)*, 44.

36 Beşîr, *el-Edebu’l-Mesrahî fi’s-Sûdân Neş’etuh ve Tatavvuruh*, 27.

Bu gurup gösterilerini Hartum, Ummudurmân, ‘Utbura, Vadmedenî ve Port Sudan da Kıptilerin okul tiyatrolarında, Kıptilerin kilise tiyatrolarında ve Brembel Bek sinemasının tiyatrosunda gösteriliyordu. Bu gurup tiyatro gösterileriyle yetinmemiş oyunların başında ve sonunda Sudanın ilk defa tanık olduğu Müzikhol gösteri düzenlemiştir.

Bu tiyatro gurubu kırk beş gün zarfında birçok tiyatro oyunu sergilemiştir. Corc Abyad’ın (1880-1959)gurubun ilk 1924 de Dâru’l-Opera’l-Melekiyye de gösterdiği ve büyük ilgiye nail olan (‘Âsife fî Beyt/ Bir Ev’de Fırtına) gösterdikleri ilk oyun olmuş ve Sudan seyircisinin Ev’de beğenisini kazanmıştır. Süleymân Necîb’in yazdığı ve Fatıma Ruşdî gurubunun en sevilen oyunları arasında olan ve 1930 yılında gösterilen (667 Zeytûn / 667 Zeytin)ikinci tiyatro oyunu olmuştu. Mahmûd Taymûr’un 1921 yazdığı ve Yusuf Vehbî’nin Ramsis tiyatro gurubunun 1923 yılında ilk tiyatro mevsiminde gösterdiği (‘Abdussettâr Efendî/ Abdüssettâr Efendî)üçüncü oyundu. Yine Ramsis gurubunun gösterdiği, ‘Umer Vâsfi ve Mustafa Mumtâz’ın yazdığı (el-Marhûm/ Rahmetli) dördüncü oyun olmuştu. Huseyn Remzî tercüme ettiği (El-Mevtu’l-Medenî /Medenî Ölüm)ve 1917 yılında Firkat ‘Abdurrahmân Ruşdî tarafından gösterilen oyunu Sinema Brembel Bek de gösterilmişti. Mahmûd ‘Azmî’nin tercüme ettiği (Gâdetu Kamelyâ/ Kamelyanın Güzeli)1923 de Ramsis gurubu tarafından gösterilmişti. Suleymân Necîb’in yazdığı (ed-Doktor/ Doktor) 1929 yılında Fâtıma Ruşdî tiyatro gurubu tarafında gösterilmişti. ‘Abdulmecîd Ruşdî ve İbrâhîm Ramzî’in yazdığı Duhûlu’el-Hammâmi Muş Zayyi Hurucuh/ Hamama Girmekle Hamam dan Çıkmak Bir Değildir) 1917 yılında ‘Azîz ‘Îd tiyatro gurubu tarafından gösterilmişti. Bu oyunun Mısır lehçesiyle yazılması Sudan seyircisinin bu lehçeye yabancı olması nedeniyle tepki çekmiştir.³⁷

Firkatu’n-Nâdî’l-Mısırî ve Firkatu’l-Mektebeti’l-Kıbtıyye’nin tiyatro faaliyetleri kendine has ciddi ve sanatsal oyunlarıyla diğer guruplardan daha farklı olduklarını söylemek mümkündür. Zira bu iki gurubun başında bulunanların arasında ‘Abdulazîz Hamdî (Ö:1966) oyunlarına edebi ve sanatsal bir zenginlik kazandırmıştır.³⁸

3. Mısır Tiyatrosunun Sudan Komedi Tiyatrona Etkisi

Sudan komedi tiyatrosu Mısır komedi tiyatrosundan etkilenmiştir. Sudan komedi tiyatro önderleri Sudan da açılan Mısır okullarında eğitim görmüştür. Bu süreçte tiyatroya ilgi gösteren ve özellikle Necîb er-Reyhânî’nin oyunlarını canlandıran öğretmenlerden etkilenip komedi tiyatrosuna yönelmişler³⁹.

1932 yılından itibaren Mecelletu’n-Nahdati’s-Suûdâniyye’de Mudhikâtu’l-Berberî adı altında bir dize komik Zecel şiiiri yayımlamaya başlamıştı. Bu Zecellerin amacı insanları eğlendirmek ve aynı zamanda da bazı olmuşuz sosyal geleneklere dikkat çekmekti. Bu yazılar el-Berberî

37 İsmâ’îl, “Firkatu Hasan el-Bârûdî Evvelu Firkatin Mısıriyye Tezûru’s-Sûdân”, *Mecelletu Mesrehun* 642(2019): 150.

38 İsmâ’îl, “Firkatu Hasan el-Bârûdî Evvelu Firkatin Mısıriyye Tezûru’s-Sûdân”, 152.

39 ‘Abdulfettâh Muhammed, *Hakâ’iku ve Ma’lûmâtun ‘ani’l-Mesrahi’s-Sûdânî* (Hartûm: Menşûrâtu’l-Mesrahi’l-Kavmî, 1990), 71.

imzasıyla yayımlanıyordu. Bu yazılarda alkol alışkanlığını, kullanımı ve ekonomiye, sosyal hayata ve sağlığa verdiği zarar anlatırken bazıları da eğitim sistemini ve memurları eleştirirken bir kısmında kadın haklarını savunuyor ve toplumun ona karşı tutumunu konu ediyordu.⁴⁰

Daha sonrasında bu Zeceller tiyatrolarda monolog şeklinde veya tiyatro oyunlarının perde aralarında kendi başına oyun olarak değil de seyircileri eğlendirmek amacıyla eğlenceli kısa gösteriler halinde sunulmuştur. Bu tür gösteriler Sudanı ziyaret eden yabancı ve Mısırlı tiyatro guruplarının Sudana yaptıkları ziyaretlerden sonra özellikle Firkat Hasan el-Bârûdî gösterdiği üç komedi tiyatrosundan sonra gelişmeye başlamıştı. Her ne kadar bu gurubun oyunları sosyokültürel amaçları olan ciddi içerikli tiyatroya alışkan olan Sudanlı seyirci tarafından yadırganmış olsa da bu tür tiyatronun kabul görmesine önayak olmuştur.⁴¹

1950 yılından itibaren siyasi çatışmalar kızışmış, sömürgeci İngilizlere karşı verilen mücadele etkisini göstermeye başlamıştı. Toplumun tüm kesimleri bu mücadeleye odaklandığından tiyatro geri planda kalmış spor kulüpleri –özellikle maçlardan sağlam gelir elde etmeye başladıktan sonra- tiyatro faaliyetlerine ara vermişti.⁴²

1950 yılından itibaren Sudan drama hayatını en çok etkileyen unsurlar ortaya çıkmıştır. Birçok tipik karakter radyo aracılığıyla halkla buluşma kanalı bulmuştu. Radyo tiyatrolarının yanı sıra kukla evlerinde kısa skeçler de gösteriliyordu.⁴³

Bu yıllara komedi tiyatrosunu yaygınlaştırmış ve geniş bir kitleye hitap etmiştir. Bu tür komedi tiyatrolar 1950 yılından itibaren Mısırın komedi tiyatro önderlerinden olan Emîn el-Hinîdî(1925-1986), Muhammed Ahmed el-Mısri (2003) ve Sa‘id Hişmet (1920-2013) aynı zamanda Sudan daki Mısır okullarında öğretmenlik yaparken hem çalıştıkları okullarda hem de Hartum daki Mesrahu Dâri’s-Sekâfe’de komedi tiyatrolarını oynamıştır⁴⁴.

‘Utbura şehri Komedi tiyatrolara ev sahipliği eden ilk şehir olmuştur. En-Nâdî’l-Mısri’nin bazı üyeleri yılda ortalama üç oyun gösteriyordu bu gurubun önemli isimleri arasında ‘Usmân Hemîde de(1925-1997) vardı⁴⁵.

1940lı ve 1950li yıllarda kısa skeçler ve monologlar şeklinde radyo aracılığıyla ortaya çıkmış ve yaygınlaşmıştı. Ancak aynı zamanda da bu tür tiyatronun gelişimini engellemişti. Radyo da sürenin kısıtlı olması ve dakikayı geçmemesi yazar ve oyuncuların oyunları yoğunlaştırmaya itmiştir. Özellikle bu dönem de henüz devlet tiyatrosu kurulmamış ve radyo halkla buluşturan tek kanalı olmaya devam ediyordu.⁴⁶

Radyo aracılığıyla seyircilerle buluşan ilk tipik karakter ‘Usmân Hemîde ve Fehmî Bedevî’nin ortaya çıkarttığı *Tor el-Cer* ardından monolog ve skeçler sunan el-Fâdıl Sa‘id gurubunun ismi duyulmaya başlamış ve *Bit Kadîm* karakteriyle şöhreti yakalamıştı.

40 Muhammed, *Hakâ’iku ve Ma’lûmâtun ‘ani’l-Mesrehi’s- Sûdânî*, 72.

41 Hasan Necile, *Melâmîhu mine’l-Muctama’i’s-Sûdânî* (Hartûm: Dâru ‘İzze li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2005), 40.

42 Muhammed Şerîf Alî, *Mesrahu li’l-Vatani: Hikâyâtun ve Zikrayât min Târîhi’l-Mesrahi’s-Sûdânî(1900-1980)* (Şârîka: el-Hey’etu’l-‘Arabiyye li’l-Mesrah, 2019), 41.

43 Şerîf ‘Alî, *Mesrahu li’l-Vatan Hikâyâtun ve Zikrayât min Târîhi’l-Mesrahi’s-Sûdânî (1900-1980)*, 42.

44 Beşîr, *el-Edebu’l-Mesrahi fi’s-Sûdân Neş’etuh ve Tatavvuruh*, 172-173.

45 el-Mîrî, *el-Mesrahu fi’s-Sûdân (Evrâkun li’z-Zâkire)*, 73.

46 Beşîr, *el-Edebu’l-Mesrahi fi’s-Sûdân Neş’etuh ve Tatavvuruh*, 174.

Radyo komedi tiyatrosu birçok yeteneğe fırsat tanımıştır ancak bunların arasından sivrilen üç isim olmuştur. Tor el-Cer basit, iyiniyetli, şehir hayatını ve karışık sosyal ilişkilerini tanınamış köylü bir adamdır. Şehir hayatının çelişkileri, karmaşıklığı, yaşam tarzları ve sosyal ilişkileri, bu karakteri şoke etmişti. Tor el-Cer'in yabancı olduğu bu hayata ayak uydurma çabaları başarısız olur. Doğal ve kendi gibi davranmaya devam eder ve şehirlilerin her türlü zorbalıklarına maruz kalır. Yazar bu karakterden yola çıkarak şehir ve köy hayatındaki standart farklılıklarına ve aralarındaki çatışmaya değinmek ve vurgu yapmak istemiştir.⁴⁷ Tor el-Cer karakteri 1931 yılında Necib er-Reyhâni'nin Sâhibu's-Sa'âdeti Kışkış Bek/ Kışkış Bey Hazretleri adlı filminin Kışkış Bek karakterinden esinlenmiş olduğunu düşünmekteyiz. Ancak Kışkış Bek şehir hayatının şah sahasına aldanıp değişmiş ve şehir hayatına ayak uydurmuştu. Oysaki Tor el-Cer bu yeni hayatı kabul etmemiş ve bir çatışmaya girmiştir⁴⁸.

'Usmân Hemîde'nin skeçleri doğaçlama tiyatrodan sayılabilir. 'Usmân Hemîde Skeçleri kendi telif ettiği için metinlere bağlı kalmamış durumun gerektiğine göre ilaveler yapmış veya metin den bazı bölümleri çıkartmıştır. Bundan dolayı bu karakteri anlatan bazı videolar hariç bir basılı esere rastlanmamaktadır⁴⁹.

Hem yazar hem de oyuncu olan el-Fâdil Sa'îd (1935-2005) birçok komik karakter imzasını atan önder tiyatrocularından biridir. el-Fâdil Şebâbu'l-Mesrahi'l-Kûmîdî gurubunu kurduktan sonra Sudan tiyatrosuna damgasını vuran oyunlarını radyo aracılığıyla halka sunuyordu. Bit Kadîm adlı karakterini bir radyo programında ilk defa canlandırmıştı. Bit Kadîm karakteri; yaşlı Sudan kadını temsil etmektedir, örf ve adetlere önem veren, hurafe ve efsanelere inanan, hayat deneyimi olduğunu iddia eden ve etrafındakilerin başını derde sokan bir karakterdir. Aynı zamanda da zeki, kendine has bir üslupla sorunları çözmesiyle bilinen, komik ve ağır yorumlarıyla olaylara farklı bir biçimde yaklaşan yaşlı bir kadındı⁵⁰.

el-Fâdil diğer komedi tiyatro yazar ve oyuncularını gibi oyunlarında doğaçlamaya dayanmış asıl metne sadık kalmamıştır buda yazarın oyunlarının özelliklerinden biridir. Zira yazarın oyunlarını değerlendirmek için yazılı ve basılı bir metine rastlanmamıştır. Buda yazdığı oyunların hiçbir zaman son biçimini almadığı anlamına gelmektedir.

Bir diğer tiyatro yazarı olan Meysere Mahmûd es-Sirâc (12018) Ebûkbûra karakterini yaratmıştır. İnsanları sıra dışı yetenekleri olduğuna inandıran tipik üfürükçü hocadır. Her ne kadar insanları kandırmaya çalışıp laf cambazlığı yapsa da işler ciddileştiğinde foyası ortaya çıkıyor ve etrafındaki insanların alay konusu olur. Bu karakterin komik ve popüler olmasına rağmen abartılı hareket, fıkra anlatımı ve tekrarlanan olaylar üzerine kurulmuş kısıtlı bir karakter olmuştur. Bu karakter el-Fâdil karakterleri gibi tiyatronun gelişmelerine ayak uydurmamıştır⁵¹.

47 Şerîf 'Alî, *Mesrahu li 'l-Vatani Hikâyâtun ve Zikrayât min Târihi 'l-Mesrahi's-Sûdânî (1900-1980)*, 43.

48 <https://www.youm7.com/story/5383957>. (Erişim Tarihi:14.03.2024)

49 Beşîr, *el-Edebu 'l-Mesrahi fi's-Sûdân Neş'etuh ve Tatavvuruh*, 172.

50 'Usmân Cemâleddîn, *el-Fuluklor fi 'l-Mesrahi's-Sûdânî* (Hartûm: Muessesetu Ervika li's-Sekâfe ve 'l-'Ulûm, 2004), 11.

51 Şerîf 'Alî, *Mesrahu li 'l-Vatani Hikâyâtun ve Zikrayât min Târihi 'l-Mesrahi's-Sûdânî(1900-1980)*, 120.

Sonuç

Sudan tiyatrosunun ilk deneyimleri Arap tiyatro faaliyetlerinden coğrafi ve siyasi şartlardan dolayı yaklaşık elli yıl sonra başlamıştır.

İlk deneyimler okullarda başlamıştı. Mısır da eğitim gören orada tiyatroyu tanıyan Sudanlı hocalar Sudana Sudan da döndükten sonra Sudan da bulunan misyoner okulların tiyatro faaliyetlerinden etkilenerek kendi okullarında da tiyatrolara özel günlerde yer vermiştir. Sudan da bulunan Mısır okullarında görev alan öğretmenleri tiyatro alanında aktif olmuş tiyatroyu Sudan halkına tanıtmış zamanla okulun duvarları dışına taşınmasında etkin bir rol oynamıştır.

İngiliz işgal güçleriyle birlikte gelen Arap ve yabancı bireyler topluluklarını oluşturmuş ve kendi kulüplerini kurmuştur. Bu topluluklar sanatsal hedef gütmeksizin eğlence maksatlı Sudanlıların oyuncu veya seyirci olarak katılmaları yasak olan tiyatro gösterileri düzenlemişlerdir. . Mısır ve Şam dan gelen bireylerin kurduğu gruplar aktif olmuş ve diğer yabancı gruplara kıyasen daha uzun süre faaliyetlerine devam etmiştir. Mısır toplulukların kurduğu tiyatro grupları en aktif grupların arasında yer almaktaydı.

Sudan tiyatrosu sosyo-kültürel amaçlı ciddi içerikleriyle başlamıştır. Komedi tiyatro akımını başlatan Mısır okulları olmuştur. Ardından Hasan el-Bârûdî'nin tiyatro gurubu Sudanı dışından gelen ilk tiyatro gurubu olmasıyla birlikte komedi tiyatroyu Sudan halkına tanıtan grup olmuştur. Ciddi tiyatroya alışkın Sudan halkı başta ne kadar bu tür komedi gösterileri yadırgasa da zamanla bu gurubun gösterilerin den etkilenen Sudan tiyatrocuları radyonun aracılığıyla Sudan komedi tiyatrosuna damgasını vuran karakterleri yazmış ve seyircilerle buluşturmuştur.

Sudan tiyatrosunun gerçek başlangıcı ve doğuşu yabancı özellikle Mısırlı hoca, topluluk ve tiyatro gruplarının katkılarıyla gerçekleşse de zamanlan Sudan tiyatrocuları Sudan tiyatrosuna kendi kimliğini kazandırmayı başarmışlar.

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

- 'Abdulfettâh, Muhammed. *Hakâ'iku ve Ma'lûmâtun 'ani'l-Mesrahi's-Sûdânî*, Hartûm: Menşûrâtü'l-Mesrahi'l-Kavmî, 1990.
- 'Abdulhay, Muhiy. *el-Mesrahu's-Sûdânî ve Devruhu fi'l-Muctama'*, Kâkire: el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 2017.
- 'Accûba, Muhtâr. "Usûlu'l-Mesrahi'l-Hadîs fi's-Sûdân", *Mecelletu's-Sekâfeti's-Sûdâniyye* 34(1990): 72-85.
- 'Ubayd, Sa'id Yusuf. *Evrâkun fi Kadâyâ'd-Dirâma's-Sûdâniyye*, Hatrûm: Muessesetu Ervika li's-Sekâfeti ve'l-'Ulûm, 2002.

- Bedrî, Bâbekr. *Târihu Hayâtî:1898-1929*, Hartûm: Dâru ‘Îzze li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1990.
- Beşîr, ‘Abbâs Beşîr. *el-Edebu ‘l-Mesrahi fi’s-Sûdân Neş’etuhu ve Tatavvuruh*, Şârika: el-Hey’etu’l-‘Arabîyyetu li’l-Mesrah, 2012.
- Bindâvûd, Ahmed. “Neş’etu ve Te’sîsu ‘l-Mesrahi ‘l-Cezâ’irî”, *Mecelletu ‘l-Kirtâs* 2(2015): 269-281.
- Cemâleddîn, ‘Usmân. *el-Fuluklor fi ‘l-Mesrahi’s-Sûdânî*, Hartûm: Muessesetu Ervika li’s-Sekâfeti ve’l-‘Ulûm, 2004.
- Eburrûs, Hâlid. *Masra ‘u Tâcûc*, Hartûm: Vezâretu’l-Îrşâdi’l-Kavmî, 1971.
- el-Mîrî, ‘Abdullâh Mîrganî. *el-Mesrah fi’s-Sûdân(Evrâkun li’z-Zâkire)*, Hartûm: Dâru ‘Azzete li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, tsz.
- el-Mîrî, ‘Abdullâh Mîrganî. *Mevsû’etu ‘l-‘E’mâlî ‘l-Mesrahiyyeti ‘ş-Şâmîle:1881-2015*, Hartûm: Menşûrâtu Vezâreti’s-Sekâfe, 2015.
- en-Nasîrî, ‘Usmân. *Mesrehu ‘l-Câliyât*, Ummudurmân: Menşûrâtu İdâreti’l-Fununi’l-Mesrahiyye ve’l-‘İstî’râdiyye, tsz.
- en-Nasîrî, ‘Usmân. *el-Mesrahu fi’s-Sûdân(1905-1915)*, Ummudurmân: Menşûrâtu’l-Mesrahi’l-Kavmî, 1970.
- Er, Rahmi. “Modern Mısır Tiyatrosu”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 33,1(1990): 105-122.
- es-Seyyid, es-Sirr. *el-Mesrah ve Tecelliyâtuh fi ‘l-Meşhedî’s-Siyâsî’s-Sûdânî ‘l-Mu’âsır*, Şârika: el- Hey’etu’l-‘Arabîyyetu li’l-Mesrah, 2023.
- Şerîf ‘Alî, Muhammed. *Mesrahu li ‘l-Vatani: Hikâyâtun ve Zikrayât min Târîhi ‘l-Mesrahi’s-Sûdânî(1900-1980)*, Şârika: el-Hey’etu’l-‘Arabîyyetu li’l-Mesrah, 2019.
- et-Tayyib, ‘Abdullah. *Mesrahiyyetu Zevâci Suhayr*, Hartûm: Menşûrâtu Ma‘hadu’l-Mûsikâ ve’l-Mesrah, tsz.
- İsmâ‘îl, Seyyid ‘Alî. *Târîhu ‘l-Mesrahi fi ‘l-‘Âlemi ‘l-‘Arabî*, İngiltere: Muessesetu’l-Hindâvî, 2017.
- İsmâ‘îl, Seyyid ‘Alî. “Firkatu Hasan el-Bârûdî Evvelu Firkatin Mısıriyyetin Tezûru’s-Sûdân”, *Mecelletu Mesrahinâ* 642 (2019): 150-160.
- Mubârek, Hâlid. *Harfun ve Nukta*, Hartûm: Menşûrâtu Ma‘hadi’l-Mûsikâ ve’l-Mesrah, 1980.
- Necîle, Hasan. *Malâmihun mine ‘l-Muctama ‘i’s-Sûdânî*, Hartûm: Dâru ‘Îzze li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2005.
- Necm, Muhammed Yusuf. *el-Mesrahiyyetu fi ‘l-Edebi ‘l-‘Arabî ‘l-Hadîs*, Beyrût: Dâru’s-Sekâfe,1967.
- Nutku, Özdemir. *Dünya Tiyatrosu Tarihi*, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972.
- Yûnus, Şemsuddin. *el-Mesrah fi’s-Sûdân: et-Tukûsu ‘d-Dîniyye ‘Abra ‘t-Târih*, Hartûm: Muessesetu Ervika li’s-Sekâfe ve’l-‘Ulûm, 2003.

İnternet Kaynakları

- <https://www.youm7.com/story/5383957>. (Erişim Tarihi:14.03.2024.)
- <https://www.albayan.ae/opinions/2002-06-30-1.1317191>, (Erişim Tarihi: 21.03.2024)
- <https://www.facebook.com/100064565567587/posts/2885740141695673/>, (Erişim Tarihi: 21.03.2024).
- <https://www.albayan.ae/opinions/2002-06-30-1.1317191>
(Erişim Tarihi: 21.03.2024).

Sipehsâlâr Risâlesinde Bulunan Mevlânâ'ya Ait Şiirlerin Değerlendirilmesi

Evaluation of Rumi's Poems in the Treatise of Sipahsalar

Kâmuran BOZKURT¹ 



Öz

Şair ve mutasavvif Mevlânâ Celâleddin (ö. 672/1273) hakkında günümüze kadar pek çok eser kaleme alınmış ve alınmaya da devam etmektedir. Bunlardan onun hayatı, düşünce dünyası ve çevresindekiler hakkında bilgi veren eserlerin temel kaynaklarının başında hiç şüphesiz Mevdüddin Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr'ın yazmış olduğu "*Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkib-i Hazret-i Hüdâvendigâr*" adlı menâkıbnâme gelmektedir. Sipehsâlâr'ın kendi ifadesine göre kırk yıl Mevlânâ'nın hizmetinde bulunması dolayısıyla da anlattıklarının kendi gözlemlerine ve onun çevresinde bulunan kimselerden yaptığı rivayetlere dayanması bu eserin Mevlânâ araştırmalarında mümtaz bir yer ihraz etmesine sebep olmuştur. Ayrıca bu yazarın Mevlânâ'nın babası Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled'in hayatına, şeceresine, Belhî terk etme nedenine ve o dönemin sosyal ve tarihi olaylarına ışık tutması ile Şems'in Konya'ya gelişi ve sonrasında yaşananları bir şahit olarak aktarması bakımında da ehemmiyeti haizdir. Bir mukaddime ve üç bölümden oluşan ve mensur-manzum karışık yazılan *Sipehsâlâr Risâlesinde* başta Mevlânâ'nın *Mesnevî-i Ma'nevî* ve *Külliyât-ı Divân-ı Şems'i* ile Sultan Veled'in *Velednâme* adlı eserleri olmak üzere birçok şairin eserlerinden şiirler bağlama uygunluğu itibarıyla nakledilmiştir. Bu çalışmada Mevlânâ'nın *Mesnevî-i Ma'nevî* ve *Külliyât-ı Divân-ı Şems* adlı eserlerinden iktibas edilen beyit ve gazellerin esere katkısı ve bu şiirlerden bazılarının sebep-i vürûdu olarak belirtilen olayların değerlendirilmesi üzerinde durulmuş, ayrıca *Sipehsâlâr Risâlesinin* muhtevası, üslubu ve kendisinden sonraki eserlere etkisi incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Mevlânâ Celâleddin, Mevdüddin Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, Sipehsâlâr Risâlesi, Mesnevî-i Ma'nevî, Külliyyât-ı Divân-ı Şems

ABSTRACT

Many works have been written about the poet and mystic Rumi (d. 672/1273) and continue to be written. Among these, the main source of works that provide information about his life, world of thought, and those around him is undoubtedly the hagiography called "*Risâle-i Sipahsâlâr der-Menâkib-i Hazret-i Khudâvendigâr*" written by Majduddin Fereydoun bin Ahmed Sipahsalar. According to Sipahsalar he served in Rumi for forty years and the fact that what he said was based on his observations and narrations from people around him caused this work to occupy a distinguished place in Rumi studies. In addition,

¹Tahran Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı
Doktora Mezunu, Tahran, İran

ORCID: K.B. 0009-0004-0440-7251

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Kâmuran Bozkurt (Dr.),
Tahran Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı Doktora
Mezunu, Tahran, İran
E-posta: kamuran_bozkurt@yahoo.com

Başvuru/Submitted: 03.02.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
26.03.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
03.06.2024

Kabul/Accepted: 11.06.2024

Atıf/Citation: Bozkurt, Kâmuran. "Evaluation of Rumi's Poems in the Treatise of Sipahsalar." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 293-318.
<https://doi.org/10.26650/jos.1431007>

this author sheds light on the life of Sultanul-Ulama Bahaeddin Wold, the father of Rumi, his genealogy, the reason for his departure from Balkh, the social and historical events of that period, the arrival of Shams in Konya and what happened after that. In this treatise, which consists of an introduction and three parts and is written in mixed prose and verse, poems from the works of many poets, especially Rumi's Masnavi, Divan-i Shams-i Tabrizi, and Sultan Walad's Waladnâme, are quoted in terms of their suitability to the context.

In this study, the contribution of the couplets and ghazals quoted from Rumi's works Masnavi and Divan-i Shams-i Tabrizi to the work and the evaluation of the events stated as the reason for some of these poems are emphasized. In addition, the content, style and influence of the Sipahsalar Treatise on subsequent works are examined.

Keywords: Rumi, Majduddin Fereydoun bin Ahmed Sipahsalar, Risâla-i Sipahsâlâr, Masnavi, Divan-i Shams-i Tabrizi

EXTENDED ABSTRACT

Until today, many works have been written about the great Sufi Jalâl al-Dîn Muḥammad Rûmî (d. 672/1273). Among these, "Risâla-i Sipahsâlâr der-Menâkib-i Hazret-i Khudâvendigâr" is the first and most important of the Masnavis written by Sultan Walad (d. 712/1312), as it is a first-hand source, apart from his famous work called Waladnâme. The author of the work, Majduddin Fereydoun bin Ahmed Sipehsalar, according to his statement, served Rumi for forty years and was the first person, other than Sultan Walad, to write an independent work in this field, touching on the subject of Rumi's life, teachings and caliphs. Another feature of this work is that some of the information it provides is not mentioned in Rumi's works or the works of his son Sultan Walad. In this sentence, Fereydoun bin Ahmed is the first to mention Rumi's birth date without specifying the month.

The author, about whom there is very little information in the sources, was the son of one of the Anatolian Seljuk commanders named Ahmed. He attended the conversation meetings of Sultanü'l-ulemâ Bahaeddin Veiled at an early age, and after the death of his father, he obtained the title of sipehsâlâr, but after a while he left this position and joined Melana. It has been reported that he was a disciple.

This work consists of an introduction and three sections. The first part of the work is devoted to Rumi's father, Sultanul-Ulama Bahaeddin Walad. In this section, important issues such as Bahaeddin Walad's lineage dating back to the first caliph Abu Bakr, the historical events of his time and turmoil among scholars and his coming to Anatolia due to leaving Balkh are discussed.

The second part which is devoted to Rumi is the longest section of the treatise. In this section, Rumi's life is discussed from different angles, his worship and asceticism are mentioned, and why he performs sema and recites poetry are explained.

The last chapter is devoted to Rumi's conversation companions, disciples, and caliphs. Information about the lives, lifestyles, spiritual positions, and ranks of personalities such as Burhanuddin Tirmizi, Shams-i Tabriz, Salah al-Din Zarkub, and Husameddin Chelebi has been given.

The Sipehsalar Treatise, the first example of the hagiography genre in the Rumi tradition, has been the source of many works written in this field and other fields. The most prominent of these works, again in the same field, is the work called “Manaḡeb al-Arefin”, written by Eflaki on the orders of Ulu Arif Chelebi, Rumi’s grandson.

While writing the treatise, Majduddin Fereydoun bin Ahmed used Bahaeddin Walad’s Maarif, Attar’s Tazkirat al-Awliya, Sultan Walad’s Waladname, Rumi’s Masnavi, Divan-i Shams-i Tabrizi and Fihi Ma Fihi as sources. He probably also benefited from what he heard.

Apart from these works, Fereydoun bin Ahmed quotes the poems of poets such as Saadi Shiraz, Kamal al-Din Isfahani, Awhad al-Din Kerman, Nizami Ganjavi, and Al-Mutanabbi and completes his work with these poems, which on the one hand make the treatise rich in literary literature. He forgave and on the other hand, strengthened and supported the issue.

According to what is described in the Sipahsalar treatise, Ruknuddin, the sultan of the period, was Rumi’s disciple and spiritual son. Rumi calls him his son. One day, a Pir (murshid) named Buzagu comes to Konya and in a short time, his fame spreads that he has extraordinary qualities. Hearing this, the sultan comes into the presence of the Pir. During his speech, Pir addresses Sultan Ruknuddin as his son. When the Sultan investigates Pir’s situation, he learns that the stories are not true and regrets visiting him. However, these things were delivered to Rumi the next day. Rumi is saddened by this incident and says, “It is easy, if another father and the Sheikh (phylarch) appear for him, we will choose another son.” In this work, the murder of the Sultan by the Mongols is associated with Rumi’s suffering. However, according to historical sources, this incident was likely a result of the provocation of Emir Parvane. Emir Parvane who had established a strong authority, now begins to see the sultan as an obstacle to his power. For this reason, he convinces the Mongols that Sultan Ruknuddin will unite with the Egyptian Sultan Baybars and attack them and that he wants to kill himself because he wants to prevent this. Therefore, the Mongols lured him to Aksaray and killed him there under, the pretext that an important decision regarding Ilkhan would be discussed and Sultan Ruknuddin would have to come.

Sultan Ruknuddin arrives at Rumi upon the invitation of the Mongols and asks him permission to accept their invitation. This situation occurs in the context of declaring the Sultan’s respect for and loyalty to Rumi and the importance he attaches to his advice.

His Majesty Khudâvendigâr did not find it appropriate for the Sultan to leave. However, because the Sultan had to, he set out for Kayseri. A few later, the Sultan is martyred. In feeling this, His Holiness Khudâvendigâr sings a ghazal for this event.

Another poem whose cause is mentioned is the earthquakes that are rumored to have occurred during Rumi’s death. According to Sipahsalar, there were four consecutive earthquakes in Konya for forty days before Rumi’s death. Both the lower class and the people’s elderly, devastated by what happened, came to Rumi and asked why the incident was and asked him to pray for it to be eliminated. Rumi consoles them and says, “Don’t worry because the land

is hungry and wants a fatty morsel. It will soon get its wish, and thus you will be saved from this disaster.” However, although such natural events concern all people in the place where they occur, Sultan Walad did not give even the slightest information about the earthquake in the Sipahsalar treatise, and this event was described only by Eflaki and in different narrations due to the death of Sultan Walad and his son, Ulu Arif Chelebi. This makes this situation suspicious. It would be more accurate to look for the reason for this situation in the value Islam gives to scholars and knowledge.

Giriş

Büyük mutasavvıf Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ile ilgili günümüze kadar çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Sultan Veled'in (ö. 712/1312) yazdığı mesnevilerin ilki ve en önemlisi olup *Velednâme*¹ adıyla meşhur olan eseri² dışında birinci el kaynak olması hasebiyle *Sipehsâlâr Risâlesi (Mevlânâ Menâkibeleri)* de önemli bir yere sahiptir. Zira eserin yazarı, Mecdüddîn Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, kendi ifadesine göre kırk yıl Mevlânâ'nın hizmetinde bulunmuş ve Sultan Veled dışında Mevlânâ'nın hayatı, hocaları ve halifeleri konusuna değinerek bu alanda müstakil bir eser telif eden ilk kişi olmuştur.³

Bu eserin bir diğer özelliği ise verdiği bilgilerden bazılarının ne Mevlânâ'nın kendi eserlerinde ne de oğlu Sultan Veled'in teliflerinde zikredilememiş olmasıdır. Bu cümleden olarak Mevlânâ'nın doğum tarihini hangi ay olduğunu belirtmeksizin ilk defa zikreden de Ferîdûn b. Ahmed'dir.⁴ Müellif bu bağlamda onun “en iyi bir saatte ve en gönül açıcı bir tâlihle Hicri 604⁵ yılı aylarında mübarek ayağını varlık âlemine bastığını⁶” nakletmektedir. Ayrıca Mevlânâ'nın baba tarafından soyunun şecere zikretmeksizin ilk halife Ebû Bekir'e dayandığı iddiasını ilk defa dile getiren de yine odur⁷.

Kaynaklarda hakkında çok az bilgi bulunan yazarın Ahmed adında Anadolu Selçuklu kumandanlarından birinin oğlu olduğu, küçük yaşlarda Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled'in sohbet meclislerine katıldığı, babasının vefatından sonra sipehsâlâr unvanını elde ettiği, ancak bir

- 1 Müellif tarafından Mesnevî-i Veleddî olarak adlandırılan ve onun ilk mesnevisi olduğu ve “ibtidâ” kelimesiyle başladığı için *İbtidânâme* adıyla da anılan eserdir.
- 2 Veyis Değirmençay, “Sultan Veled”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 521.
- 3 Mecdüddîn Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, “Önsöz”, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, tsh. Muhammed Afşin Vefayî, (Tahran: Sohen Yayınları, 1387 hş.), 2.
- 4 Muhammed Afşin Vefayî, “Bahş-i Nev Yâfteyi Ez Akvâl-i Mevlânâ Der Hulâsâtü'l-Menâkıb”, *Mecelle-i Danişkede-i Edebiyat ve Ulum-i İnsani-i Meşhed 160 (Bahar 1387): 297.*
- 5 İranlı araştırmacı Celâleddin Hümâyî yaptığı araştırma ve hesaplamalarla söz konusu tarihin doğru olduğu kanısına varıp Mevlânâ'nın doğum tarihini şöyle kaydetmiştir: “Pazar Günü, Hicri 6 Rebülevvel 604\30 Eylül 1207. Bkz. Sultan Veled, “Mukaddime”, *Velednâme*, be-tashih-i Celâleddin Hümâyî, be-ihimâm-i Mâduht Bânü Hümâyî, (Tahran: Hüma Yayınları, 1376 hş.), 27; *Risâle-i Sipehsâlâr be Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*’daki pek çok konuyu eserinde nakleden Eflâkî de eserinde yine aynı tarihi nakletmektedir. Bkz. Ahmed Eflâkî, *Menâkibu'l-Ârifin*, tsh. Tahsin Yazıcı, 2. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1980), I: 73. Mevlânâ ve Mevlevîlik hakkında pek çok çalışması bulunan Abdülbâkî Gölpınarlı ise Mevlânâ'nın *Fihî Mâ-Fih* adlı eserinde naklettiği tarihi bir olaya dayanarak onun yukarıda zikredilen tarihten beş on sene önce doğmuş olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bkz. Abdülbâkî Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin –Hayatı, Eserleri, Felsefesi-*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2015), 44.
- 6 Mecdüddîn Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, tsh. Muhammed Afşin Vefayî, 2. Baskı (Tahran: Sohen Yayınları, 1387), 19.
- 7 Bkz. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, 34-40: Bu iddia *Sipehsâlâr Risâlesi*’nde “Bahâeddin Veled’in Hırka İsnadı ve Zikir Telkin’i” bahsinde dile getirilmiştir. Bkz. Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 9. Aynı eserde Mevlânâ'nın kerametlerinden bahsedildiği bölümde Şeyh Sadreddin’in rüyası nakledilmiş, rüyada Hz. Peygamberin, Şeyh Sadreddin’in tekkesine geldiğini Mevlânâ'ya iltifatta bulunduğunu ve Ebû Bekir es-Siddik'a dönüp, “Parlak ve yüksek makam sahibi olan bir oğlun var, gözümüz onunla aydındır” buyurduğunu belirtmiştir. Bkz. Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 79.

süre sonra bu vazifeyi bırakarak Mevlânâ'ya mürit olduğu nakledilmiştir. Ferîdûn b. Ahmed'in, akrabası olan Hüsâmeddin Çelebi'nin posta geçtiği senelerde (1273-1284) Mevlânâ dergâhının malî işlerini üstlendiği, Hüsâmeddin Çelebi'nin vefatından sonra halifeliği uhdesine alan Sultan Veled'e bağlanıp ölmeye önce de oğlu Celâleddîn'in ona intisap etmesini sağladığı rivayet edilmiştir.⁸ Ölüm tarihi hakkında kesin bilgi bulunmayan Sipehsâlâr'ın, "Sakıp Dede'ye göre Sultan Veled'in hilâfetinin ilk yıllarında, yâni 1284'ten sonra vefat etmiştir."⁹

Mecdüddîn Ferîdûn b. Ahmed'in bilinen tek eseri olan '*Risâle-i Sipehsâlâr be Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*'ın telif tarihi belli değildir. Ancak Sultan Veled tarafından 1291 yılında telif edilen *Velednâme* adlı mesnevinin söz konusu eserin asıl kaynaklarından biri olması ve yazarın Sultan Veled'in vefat tarihinden önceki bir tarihte dünyaya veda etmesi nedeniyle onun, 1291-1312 yılları arasında bir tarihte yazıldığı sonucuna varılabilir.¹⁰

Ayrıca risâlenin üçüncü bölümünün son sayfalarında gerek üslup farklılığının bulunması gerekse müellifin vefatından sonra posta geçen şahıslardan bahsedilmesi gibi nedenlerden Sultan Veled, oğulları ve diğer bazı halifeler¹¹ hakkında muhtasar bir zeylin Ferîdûn b. Ahmed'in oğlu Celâleddin veya başka biri tarafından sonradan ilave edildiği ileri sürülmüştür.¹² Burada bir üslup farklılığının bulunması dilin kendisinden önceki bölümlerde kullanılan tertip ve süsten yoksun olması ayrıca şahısların tavsifi için getirilen unvanların öncekilerin aksine Farsça olması söz konusu bölümlerin sonradan ve farklı biri tarafından ilâve edildiği fikrini teyit etmektedir.¹³ Özellikle risâledeki konu başlıklarında geçen şahısların tavsifinde kullanılan üslubun farklı, sonradan ilave edildiği öne sürülen bölümlerdeki unvanların Arapça yerine Farsça olması ve bu terkiplerin Farsça eklerle kurulması bunu teyit eder niteliktedir.

Müellif bu kitabı Mevlânâ'nın sır tutmada güvenli ve yakarıştta samimi bir müridinin isteği üzerine telif ettiğini belirtmektedir. Sipehsâlâr, adını anmadığı bu şahsın şöyle dediğini nakleder:

"O hazretin (Mevlânâ'nın) güzel cemâlini gören bütün pîr ve yüce kişilerin yüzlerini gayp perdesine çekmelerinin vakti yaklaştı. Dolayısıyla şahsen gördükleri eser, keramet ve haberleri kaydetmeyip kitap şekline getirmeyerek bir âlemi bu değerlerden nasipsiz bırakmaları cömertlik yolundan pek uzaktır. Birer birer gayp âleminde gelecek olan inançlılar ve müritlerin okuyup iki dünya hedeflerine ulaşmaları için o hazretin temiz ahlâkını, babasının, kendisinin ve ders arkadaşlarının, Allah onlardan razı olsun, hırka isnadını, telkînini, kerametlerini ve mânevî rütbelerini içeren bir risâle derlemen ümit edilir."¹⁴

8 Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2006), 128; Nuri Şimşekler, "Ferîdûn-ı Sipehsâlâr", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 260; Fatih Odunkıran, *Mevlevî Tezkiresi: Sefîne-i Neñise-i Mevleviyân İnceleme Metin* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020), 2006-2010.

9 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 128.

10 Sipehsâlâr, önsöz, 1.

11 Sipehsâlâr, önsöz, 1-2.

12 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 128; Ahmed Eflâki, "Tahlil ve Nakd-i Menâkıbu'l-Ârifin", Menâkıbu'l-Ârifin, tsh. Tahsin Yazıcı, 2. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1980), II: 1217.

13 Sipehsâlâr, önsöz, 3.

14 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 6.

Bu eser bir mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır. Allah'a hamd ve senâ ile başlayan mukaddimeye peygamberlerin insan türü arasındaki mümtaz yerine değinip son peygamberin (s.a.v) müstesna makamına vurguda bulunarak devam edilir. Akabinde “olgunlaşmamış nefislerin kemâle erme sebebi” kılınan ve ellerine “hidayet ışığı” verilen sahâbî, ebrâr, ahyâr ve evliyâlar konu edinmiş kendisinin bu zümreye olan sevgi ve samimiyeti anlatılmış ve nihayet “mutluluk rüzgârının” estiğinden ve kendisini “evliyâların kutbu, ezeli sırların açıklayıcısı, yüce Allah'ın sırrı...” olan Mevlânâ'ya ulaştırdığından bahsetmiştir. Mukaddime, eserin telif sebebi anlatılarak tamamlanmıştır.

Eserin birinci bölümü iki fasıldan oluşmakta olup oldukça kısa olan birinci fasılda Mevlânâ'nın babası Sultanü'l-ulemâ Bahâeddin Veled'in soyunun İlk halife Ebû Bekir'e dayanmasından ve onun hırka isnâdı ve zikir telkininden bahsedilmiştir. Sultânü'l-Ulemâ'nın hayatı ve mânevî rütbelerinin anlatıldığı ikinci fasılda ayrıca yaşanan tarihi hadiselerden ve ulemâlar arasındaki keşmekeşlerden söz edilmiş onun Belh'i terk etme sebebine temas edilerek çıktığı sefer ve Anadolu'ya gelişi ele alınmıştır.

Mevlânâ'ya ayrılan ve üç fasıldan oluşan ikinci bölümün ilk faslında Mevlânâ'nın doğum tarihi ve yaşı gibi kısa bir konudan, ikinci fasılda ise onun hırka isnâdı, zikir telkini ve sohbet arkadaşlarından bahsedilmiştir. Kitabın en uzun faslı olan üçüncü fasılda, Mevlânâ'nın hayatı farklı açılardan ele alınmıştır. Bir taraftan onun ilmi, ibadeti, mücâhede ve riyâzetleri, takvâ ve vera'ı, vuslat cezbeleri hakkında bilgi verilirken diğer taraftan niçin semâ ettiği, şiir söylediği açıklanmış ve keramet ve mucize arasındaki farkın ne olduğuna değinilerek ondan sâdir olan kerametler nakledilmiştir.

Son bölüm ise Mevlânâ'nın sohbet arkadaşları, müritleri ve halifelerine ayrılmıştır. Seyyid Burhâneddin Muhakkik-i Tirmizî, Şems-i Tebrizî, Şeyh Selâhaddin-i Zerküb, Hüsâmeddin Çelebi gibi şahsiyetlerin hayatları, yaşayışları mânevî makam ve rütbeleri ile ilgili bilgilerin aktarıldığı bu bölüm, bizzat bu kutlu zâtların yaşadığı dönemi idrak etmiş biri tarafından anlatılması nedeniyle ayrı bir öneme sahiptir.

Yurt içi ve yurt dışında birçok nüshası bulunan *Sipehsâlâr Risâlesi* ilk defa 1319/1901 yılında taş basması olarak Kanpur'da yayımlanmıştır. Daha sonra ise mevcut herhangi bir nüsha ile karşılaştırması yapılmaksızın Kanpur'da yayımlanan taş basması esas alınarak Saîd-i Nefisî tarafından 1325/1947 yılında Tahran'da neşredilmiştir.¹⁵ Ayrıca 1385 yılında Tahran Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı hocalarından Muhammed Afşin Vefâyî¹⁶ ve 1391 yılında da Mevlânâ ve Şems-i Tebrizî hakkında çalışmaları bulunan Muhammed Ali Muvahhid¹⁷ tarafından olmak üzere iki kez tenkitli metni hazırlanmıştır.

Sipehsâlâr Risâlesi 1331/1912 yılında Arap harfleriyle Türkçeye iki kez tercüme edilmiştir. Bunlardan biri Mevlevî şeyhi Midhat Bahârî tarafından “*Tercüme-i Risâle-i Sipehsâlâr be*

15 Sipehsâlâr, önsöz, 8.

16 Bkz. Mecdüddin Ferîdün b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, tsh. Muhammed Afşin Vefâyî, 1. Baskı (Tahran: Sohen Yayınları, 1385).

17 Bkz. Mecdüddin Ferîdün b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Risâle der-Menâkıb-ı Hüdâvendigâr*, tsh. Muhammed Ali Muvahhid, 1. Baskı (Tahran: Kârnâme Yayınları, 1391).

Menâkıb-ı Hazret-i Hüdvendigâr”, diğeri ise Ahmed Avni Konuk tarafından “*Menâkıb-ı Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî*” adlarıyla yapılmıştır. Ahmed Avni Konuk’un tercümesi Tahir Galip Seratlı tarafından 2004 yılında yayına hazırlanmıştır.¹⁸ Bu çalışmalar dışında Tahsin Yazıcı tarafından 1977 yılında Saîd-i Nefîsî’nin hazırladığı kitap bir nüsha ile karşılaştırılıp esas alınarak yapılmış bir diğer tercüme de bulunmaktadır.¹⁹ Son olarak da Kâmuran Bozkurt tarafından 2022 yılında eserin M. Afşîn Vefâyî tarafından hazırlanan tenkitli metni esas alınarak tercüme edilmiştir.²⁰

1. “Sipehsâlâr Risâlesi”nin Edebi Yönü

Muhammed Ali Muvahhid’in “*Velednâme*”nin mensur bir nazîresi²¹” olarak andığı bu eser, nazım-nesir karışık yazılmıştır. Bu eserin nesir kısmında yazarın iki farklı dil kullandığı görülmektedir. Müellif, Mevlânâ ve dostlarından hikâyelerin anlatıldığı ve hayatlarına dair bilgilerin verildiği bölümlerde sade ve gösterişten arındırılmış bir dil kullanmıştır. Ancak söz konusu şahısların tavsif edilip övüldüğü kısımlarda edebi sanatlardan oldukça fazla istifade etmiş, bunun için de Arapça lâkap ve unvanlar getirmiştir.

Hicri yedinci asrın sonu veya sekizinci asrın başında kaleme alınan *Sipehsâlâr Risâlesi* bir taraftan sekizinci asırdaki sade Fars nesrinin özelliğini taşıırken diğer taraftan yedinci asrın ağıdalı nesrinin etkisini göstermektedir. Diğer tasavvufî eserlerin önemli bir kısmında olduğu gibi *Sipehsâlâr Risâlesi* de sade bir nesirle inşâ edilmiştir, ancak yer yer de eserde uzun Arapça terkip ve cümleler, secili bölümler, teşbih gibi edebi sanatlar yer almaktadır.

Sipehsâlâr’ın “Arapça kelime ve ifadeleri önemli bir sıklıkla kullanması onun Arapça eğitimi aldığını göstermektedir. Bu durum da onun eserinin üslubunu ağıdalı nesre yaklaştırmıştır.”²² Bu bağlamda onun özellikle de şahısları niteleyip övdüğü bölümlerde eserini telif ederken tesirinde kaldığı ve istifade ettiği Attâr’ın *Tezkiretü’l Evliyâ’sını* kendisine örnek aldığı söylenebilir. Nitekim Tahsin Yazıcı bu bağlamda şöyle der: “*Sipehsâlâr*’ın eseri her ne kadar tertip itibariyle *Tezkiretü’l-Evliyâ*’ya benzemese de onun, şahısların hal tercümelerinin beyanına geçtiğinde kullandığı üslup, Attâr’ın üslubunu akla getiriyor.”²³

Sipehsâlâr eserini telif ederken anlattıklarını teyit etmek ve anlatıma güç katmak için ayet, hadis ve Farsça ve Arapça şiirlerden istifade etmiştir. Onun bu alandaki donanım ve vukufiyetini gösteren bu aktarım ayrıca eserini süslemiştir. Eserin tamamında görülen bu şiir alıntıları bir taraftan okuyucuyu dinlendirip konuyu pekiştirirken diğer taraftan özellikle Mevlânâ’ya ait olanlar çok değerli bilgiler sunmaktadır.

18 Şimşekler, “Feridün-ı Sipehsâlâr”, 37: 260.

19 Bkz. Mecdüddin Feridün b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, trc. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1977).

20 Bkz. Mecdüddin Feridün b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, trc. Kâmuran Bozkurt (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2022).

21 Muhammed Ali Muvahhid, “*Sipehsâlâr ve Risâle-i Ü der-Menâkıb-ı Hüdvendigâr*”, *Pejuhişnâme-i Edeb-i Hamâsi* 9 (Tabistan ve Payız 1389), 26.

22 Sipehsâlâr, önsöz, 7.

23 Eflâkî, “Tahlil ve Nakd-i Menâkıbu’l-Ârifin”, 1250.

2. “Sipehsâlâr Risâlesi”nin Kaynaklık Ettiği Eserler

Mevlevî geleneğinde menkıbe türünün ilk örneği olan *Sipehsâlâr Risâlesi* gerek bu alanda gerekse başka alanda kaleme alınan birçok esere kaynaklık etmiştir. Bu eserlerin başında yine aynı alanda, Ulu Arif Çelebi'nin, Mevlânâ'nın torunu, emriyle Eflâkî tarafından kaleme alınan “*Menâkıbu'l-Ârifin*” adlı eser gelmektedir. Telifi otuz altı yıl gibi uzun bir zamana yayılan eserin iki redaksiyonu olup ikinci redaksiyon birincinin genişletilmiş halidir.²⁴ Eflâkî bu eserinde, *Sipehsâlâr Risâlesi*'ndeki konuların yaklaşık dörtte üçünü müellifin adını zikretmeksizin farklı ifadelerle ve kısa eklemelerde bulunarak nakletmiştir.²⁵ Örneğin makalenin dördüncü bölümünde incelediğimiz Mevlânâ'nın vefatını konu alan bölüm Eflâkî tarafından iktibas edilirken söz konusu aktarımda Sipehsâlâr'ın bağlama uygun olarak getirdiği şiir ise nakledilmemiştir.

Sipehsâlâr Risâlesi'nin kaynaklık ettiği bir diğer eser ise Kemâleddîn-i Harezmî tarafından yazılan ve *Mesnevî-i Şerif*'in ilk şerhi sayılan “*Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr*” adlı eserdir. *Sipehsâlâr Risâlesi*'ndeki bazı ibâre ve cümlelerin olduğu gibi getirildiği bu şerhte Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled ile Mevlânâ'nın hayatlarına dair olup kitabın en uzun bölümünü teşkil eden “Birinci Makale”de de yine söz konusu eserden istifade etmiştir.²⁶ Mevlânâ ve yakınları hakkında en muteber bilgilerin verildiği bu kaynaktan etkilenen bir diğer eser ise Lokmânî Dede'nin “*Menâkıb-ı Mevlânâ*”sıdır.²⁷ Günümüzde de özellikle Mevlânâ ve Şems-i Tebrizî hakkında kaleme alınan pek çok eser için başucu kitabı hükmündedir.

3. “Sipehsâlâr Risâlesi”nde Alıntılanan Şiirlerin Kaynakları

Mecdüddîn Ferîdûn b. Ahmed risâleyi telif ederken kaynak olarak “Bahâeddin Veled'in *Maârif*, Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ*, Sultan Veled'in *Velednâme* ile Mevlânâ'nın *Mesnevî*, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems ve Fîhi Mâ Fîh* adlı eserler dışında gördüğü ve muhtemelen işittiklerinden de istifade etmiştir.”²⁸ Bu eserler dışında Sa'dî-i Şîrâzî, Kemâleddîn-i İsfahânî, Evhadüddîn-i Kirmânî, Nizâmî-i Gencevî, Mütenebbî gibi şairlerin şiirlerinden alıntılar yapan Ferîdûn b. Ahmed, bir taraftan risâleyi edebi açıdan zenginleştirirken diğer taraftan konunun pekişmesi ve desteklenmesini sağlayan bu şiirler ile eserini süslemiştir.

“Bahâeddin Veled'in Mânevî Rütbeleri” ile “Hüdâvendigâr Hazretlerinin Menkıbeleri” konularının işlendiği bölümler şiirle başlanmışsa da kitabın diğer bütün kısımlarında şiirler nesir arasına serpiştirilmiş veya işlenen konunun sonunda tazmin edilmiştir. Müellif bazen getirdiği bu şiirlerin kime ait olduğunu “Hüdâvendigâr buyuruyor”, “Şeyhim buyuruyor”, “Hazret o sırada semâa kalkıp şu gazeli söyledi”, “Nitekim Sultan Veled şöyle buyuruyor”, “Sultan Veled bunu doğrular nitelikte şöyle buyuruyor” şekliyle belirtirken bazen de bunu şairlerin adını anmadan yapar.

24 Ahmed Eflâkî, “Önsöz”, *Menâkıbu'l-Ârifin*, tsh. Tahsin Yazıcı, 2. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976), I: 11.

25 Eflâkî, “Tahlil ve Nakd-i Menâkıbu'l-Ârifin”, 1217.

26 Sipehsâlâr, önsöz, 6.

27 Şimşekler, “Ferîdûn-ı Sipehsâlâr”, 37: 260.

28 Sipehsâlâr, önsöz, 2.

Ferîdûn b. Ahmed'in eserinde getirdiği şiirler arasında kendisine ait olduğunu sandığımız beyitler de bulunmaktadır. Nitekim Mevlânâ'yı övmedeki âcizliğini ve sözlerinin kifayetsizliğini ifade etme adına şu beyti nakleder:

"گر بر تن من زبان شود هر مویی یک جزو تو از هزار نتوانم گفت"²⁹

"Eğer tenimdeki her bir tüy bir dil olsa Söyleyemem yine de onun erdemlerinden binde birini"³⁰

Başka bir yerde ise şeyhinin adını anmaya liyâkatinin bulunmadığını Hümâm-ı Tebrîzî'nin bir gazelinden alıntılacağı şu beyitle dile getirir:

"هزار بار بيشستم دهان به مشك و گلاب هنوز نام تو بر دهن دريغ می آید"³¹

"Ağzımı bin defa misk ve gülsuyu ile yıkadım Ancak yine de adını anmaktan kaçınırım"³²

Yine bu minvalde ünlü Arap şairinin, Mütenebbî, adını anmadan onun mesel haline gelmiş şiirini Hüdâvendigâr hazretlerinin methi beyanında şöyle aktarır:

"يُفْنَى الْكَلَامَ وَلَا يُحِيطُ بِوَصْفِهِ أَيْحِيطُ مَا يُفْنَى بِمَا لَا يُنْفَى"³³

"Söz tükenir, onun erdemlerinin vasfı bitmez Hiç sınırlı bir şey, sınırsız bir şeyi kuşatabilir mi?"³⁴

Adını zikretmeksizin şiirini tazmin ettiği bir diğer şair ise Şirazlı Sa'dî'dir. Söz konusu şiiri ve şiirin geçtiği metni Sipehsâlâr Risâlesinden iktibas eden Ahmed Eflâkî, eserinde Emir Bedreddin Yahya'nın sevincinden bu beyti okuduğunu³⁵ naklederken Ferîdûn b. Ahmed ise bunu Hüdâvendigâr'ın yanında hazır bulunanların onun huyunun güzelliği ve nefsinin olgunluğuna hayran kalıp şiiri okuduklarını kaydeder. Şiir şöyledir:

"از خدا آمده‌ای آیت رحمت بر خلق و آن کدام آیت حسن است که در سان تو نیست"³⁶

"Sen, Allah tarafından halka gönderilen rahmet alâmetisin

Hangi güzellik alâmeti senin şanında yok ki?"³⁷

Yine aynı şairin başka bir şiirini Mevlânâ'nın vefatı dolayısıyla "kıymetli âşıklardan biri"nin diline doladığını ve bununla içinde bulunduğu derin hüznü ifade ettiğini şairin adını anmadan nakleder:

29 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 7.

30 Mecdüddîn Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, trc. Kâmuran Bozkurt (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2022), 21.

31 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 22; Hümâm-ı Tebrîzî, *Dîvân-ı Hümâm-ı Tebrîzî*, tsh. Raşid Eyvazî (Tebrîz: Danişkede-i Edebiyât ve Ulûm-ı İnsânî-i Tebrîz, Müessesesi-i Tarih ve Ferheng-i İrân, 1351 hş.), 102.

32 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 48.

33 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 21; Mütenebbî, *Emsâl-i Sâire ez Şi'r-i Mütenebbî*, Sâhib b. Abbâd, trc. Firûz Harîrçi (Tahran: İntişârât-ı Sahar, 2536), 18.

34 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 47.

35 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, I: 337-338.

36 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 71; Sa'dî Şîrâzî, *Şerh-i Gazelha-yi Sâ'dî*, hzr. M.R Barzegar Khaleghi – Touraj, Aghdaii, I. Baskı. I (Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1386 hş.), 296.

37 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 120.

"کاش آن روز که در پای تو شد خار اجل دست گیتی بزدی تیغ هلاکم بر سر
تا در این روز جهان بی تو ندیدی چشمم این منم بر سر خاک تو که خاکم بر سر"³⁸
"Keşke ayağına ecel dikenini battığı o gün Dünya eli ölüm kılıcıyla başıma vursaydı
Böylece gözüm bugün dünyayı sensiz görmezdi Şu senin toprağının başında bulunan benim, toprak başıma"³⁹

Müellifin şiir iktibaslarında özellikle adını zikrettiği, eserin farklı bölümlerinde muhtelif konuların açıklığa kavuşturulmasında ve teyit edilmesinde kendisinden pek çok şiir naklettiği şahıs Mevlânâ'nın büyük mahdumu aynı zamanda mümessillerinden biri olan Sultan Veled'dir. Söz konusu bölümlerden biri olan "Hüdâvendigâr Hazretlerinin Şiirle Meşgul Olup Onunla Konuşma Gereği Duymasının Sebebi"ne dair naklettiği ve Mevlânâ'nın şiirlerini övdüğü ve onun şiirlerinin diğer şiirlerden farklılık arz ettiğini belirttiği şiir şu şekildedir:

"شعر عاشق بود همه تفسیر شعر شاعر بود همه تف سیر
شعر عاشق ز حیرت و مستیست شعر شاعر نتیجه هستیست
گفت در هجوشان حق بیچون شعرای پیغمبر الغاؤون"⁴⁰
"Âşığın şiiri baştan başa tefsirdir Şâirin şiiri ise tümüyle sarımsak köpüğüdür
Âşığın şiiri hayret ve sarhoşluktandır Şâirin şiiri ise varlığın sonucudur
Benzersiz olan Allah onları yerip dedi ki 'Şâirlere gelince, onlara da azgınlar uyar'^{41,42}

Yine şairi "sevgililer sultanı Sultan Veled" unvanıyla anarak onun Hüsâmeddin Çelebi'nin Mevlânâ'ya olan saygısı ve bağlılığını ve bu zatların ihsanının kuşatıcı olup çevredekilerin mânevî olarak yetişmesinde etkili olduğunu ifade eden şu şiirini tazmin eder:

"بود با شیخ در زمانه شیخ همدل و همنشین یگانه"⁴³ شیخ
در صفا و وفا به هم همدم همه اصحاب شادمان بی غم
بخشش هر دو بر همه شامل همه از هر دو عالم و عامل"⁴⁴
"Şeyhin zamanında, şeyhle beraberdi Şeyhin biricığıydi, onunla oturur kalkar; düşünceleri birdi
Vefâ ve gönül şenliğinde samimi dosttular Bütün arkadaşlar kedersiz ve sevinçliyidiler
İkisinin de ihsanı herkesi kapsıyordu Herkes bu iki kişinin vesilesiyle bilgin olup bildiğiyle amel ediyordu"⁴⁵

38 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 100; Sa'dî Şîrâzî, *Gülüstan*, hzr. Halil Hatîb-i Rehber, 22. Baskı (Tahran: İntişârât-ı Safî Alişâh, 1388 hş.), 383.

39 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 156.

40 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 62; Sultan Veled, *Velednâme*, be-tashih-i Celâleddin Hümâyî, be-ihitâm-i Mâhduht Bânü Hümâyî, (Tahran: Neşr-i Hüma, 1376 hş.), 44-45.

41 Kur'an, Şuarâ (26), 224.

42 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 107.

43 Asıl metinde (*Velednâme*) "evde" anlamındaki "be-hâne" sözü kaydedilmesine ve Sipehsâlâr Risâlesinin nüshalarından birinde de yine bu tabir olmasına rağmen Risâlesinin musahhihi başka bir nüshada geçen "yegâne" kelimesini kaydetmeyi uygun görmüştür. Mevlânâ'nın saygı ve iltifatına mazhar olan, teşvikiyle Mesnevî gibi bir şaheser kaleme alınan ve Mesnevî'nin her cildinin başında kendisinden övgüyle bahsedilen Hüsâmeddin Çelebi hakkında nakledilen bu şiirde "yegâne" tabirinin kaydedilmiş olması kanaatimizce de daha münasiptir. Hüsâmeddin Çelebi'nin Mevlânâ nezdindeki yeri için bkz. H. Ahmet Sevgi, "Hüsâmeddin Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 512.

44 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 122; Sultan Veled, *Velednâme*, 103.

45 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 192-193.

Bununla beraber şiir iktibaslarının en fazla yapıldığı eserler kuşkusuz Mevlânâ'nın *Mesnevî ve Divân-ı Kebîr* adlı eserleridir. Makalenin esas konusunu teşkil eden bu şiir alıntıları sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

4. *Mesnevî ve Divân-ı Kebîr'den Alıntılanan Şiirlerin Özellikleri*

Çalışmanın asıl konusunu teşkil eden bu bölümde müellifin Mevlânâ'nın *Mesnevî ve Divân-ı Şems* adlı eserlerinden yaptığı alıntılar incelenecek bunların tazmin nedenleri ile söz konusu eserlerin şerhine katkıları üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda müellifin aktardığı şiirler anlatılan konu ile çok ciddi bir uyum içerisinde olup onu tamamlar veya teyit eder yahut metni süsleyip okuyucuyu dinlendirir. Muhammed Ali Muvahhid onun bu husustaki hünerini şu sözlerle ifade eder:

“Müellifin, Mevlânâ'nın şiirlerini aktarmadaki yetkinliği, bunları seçmedeki hassasiyet ve mehâreti ve şiirde verilen mesajın anlatının temasına uygunluğu noktasındaki zevk ve selikası şaşırtıcıdır. Ancak bu bağlamda *Risâlenin* hakkının verilmemiş olması ise üzüntü vericidir.”⁴⁶

Müellif bu kıymetli eserde zikredilen şiirlerin bir kısmının vürud sebebinin ne olduğuna işarete bulunmuş dolayısıyla da bu şiirlerin tefsirini yapacak müfessirlere ışık tutmuştur. Zira bu iktibaslar ışığında Mevlânâ'nın, çevresindekiler tarafından nasıl görüldüğüne ve anlaşıldığına şahit olmaktadır.

Ancak şu da var ki müellif her ne kadar anlattığı konudaki inandırıcılığı güçlü kılma adına iktibasta bulunsa da şeyhin gerek müritlerinin gerekse toplumda ona saygı ve hayranlık duyan kimselerin nazarında nasıl bir makamda bulunduğu, bundan dolayı da bazen gerçekle bağdaşmayacak anlatıların olabileceği göz ardı edilmemelidir. Bu tarz şiirlerin sıhhatinin nefi ve teyidi için ancak o konuyla ilgili farklı eserlere başvurmak suretiyle bir neticeye varmak mümkün olabilir. Özellikle tarihi bağlamda nakledilen şiirlerin sıhhati için onların geçtiği anlatıları söz konusu alandaki eserler ve tarihi gerçeklerle mukayese etmek suretiyle sağlıklı sonuca varılabilir.

Divân-ı Kebîr'den yapılan aktarımlar ayrı bir ehemmiyeti haizdir. Zira bunlar “en eski rivayetlere dayanmaktadır. Nitekim elde bulunan en eski *Divân-ı Kebîr* nüshası 703 h.k tarihini taşımaktadır.”⁴⁷ Alıntılanan şiirlerinin büyük çoğunluğunun bu eserden yapılması ve bunların eski bir nüshaya dayanması da esere verilen önemi artırmaktadır. Şimdi alt başlıklar halinde söz konusu aktarımları zikredelim.

4.1 Muhtelif konuların aktarımında anlatımı güçlü kılma adına tazmin edilen şiirler

Bu bağlamda zikredilen şahit şiirler konuyu pekiştirmek, inandırıcılığı artırmak içindir. Bu bağlamda müellif bir olayı naklederken onu ileri sürdüğü bir sebeple ilişkilendirip bunu inandırıcı

46 Muvahhid, “*Sipehsâlâr ve Risâle-i Ü der-Menâkıb-ı Hüdâvendigâr*”, 32.

47 Muvahhid, “*Sipehsâlâr ve Risâle-i Ü der-Menâkıb-ı Hüdâvendigâr*”, 32.

kılma adına da Mevlânâ'dan şahit beyit veya beyitler getirir. Müellifin bu tarz şiiirlerle yaptığı istişhâdler kitabın farklı bölümlerinde bulunur. Eserin Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled'in Mânevî Rütbelerinin anlatıldığı ve onun zamanın kutbu olarak gösterildiği birinci bölümünün ikinci faslında Alâeddin Keykubad'ın Yassı Çimen savaşında "ihtişamlı ve donanımlı bir orduya"⁴⁸ sahip Celâleddin Hârizmşah'ı yenmesini "zamanın kutbunun yardımının bereketine"⁴⁹ bağlayıp "bu zümrenin yardımının din ve dünyada başarı, saâdet ve kurtuluşa sebep olacağını"⁵⁰ ifade ederek şu beyitle pekiştirir:

"توی ز کون گزیده توی گشایش دیده به یک نظر تو ببخشی سعادت دو جهانی"⁵¹
 "Dünyada seçilmiş sensin göze ferahlık veren sensin Bir bakışla iki dünya mutluluğunu bağışlayan sensin"⁵²

Bazen istişhâd edilen şiiirler günümüzde fars dilinde çokça kullanılmakta olup bunların vecize haline geldikleri söylenebilir. Risâlenin telifi ile ilgili bahsin işlendiği mukaddime bölümünde⁵³ kendini Mevlânâ'nın anlaşılması ve eserlerinin okunmasına adayan "sır tutmada güvenilir ve yakarıştta samimi olan" birinin müellife sonradan gelecek kuşaklar için Mevlânâ ve çevresindekilerin hayatlarına dair bir eserin yazılması tavsiyesinde bulunması ve müellifin bu ağır yükten kaçınması ve bunun için yetersizlik ve eksikliğini beyan etmesi karşısında Mevlevî şahsın özü kabul etmeyip şu beyti okuduğu nakledilmiştir:

"آب عالم را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی بتوان چشید"⁵⁴ ⁵⁵
 "Âlemin bütün suyu içilemezse de En azından susuzluk miktarınca tadılabilir"⁵⁶

Gerçekte Hüsâmeddin Çelebi'nin, Hüdâvendigâr hazretlerini yansıttığı ve *Mesnevî'nin* de yine onun katkılarıyla vücuda geldiği konusunu işlerken şu beyti istişhâd etmiştir:

"خوشتر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران"⁵⁷
 "Ne de hoştur, sevgililerin sırrının Başkalarının sözlerinde anlatılması"⁵⁸

Bazen de anlatımı güçlü kılmak için zikredilen ayet ve hadislerden sonra "şeyhim buyuruyor", "Mevlânâ hazretleri şöyle der" şeklindeki ifadelerle istişhâd beyit veya gazellere başvurur.

48 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 17.

49 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 17.

50 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 17.

51 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 17; Mevlânâ Celâleddin Muhammed, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, ba-Tashihât ve Havâşî Bedüzzaman Fîrûzanfer, 4. Baskı (Tahran: Emîr Kebir, 1378 hş.), 6: 255-256.

52 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 37.

53 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 21-22.

54 Mesnevî'den değiştirilerek alınan bu beytin Mesnevî'deki kaydı şu şekildedir:

"آب جیحون را اگر نتوان کشید هم ز قدر تشنگی نتوان بُرید!"

"Ceyhun'un bütün suyu içilemezse de Susuzluk miktarınca [oradan su] alınamaz mı?"

55 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 7; Mevlânâ Celâleddin Muhammed, *Mesnevî-i Mânevî*, tsh. Reynold Alleyne Nicholson, hz. Mesut Hâşemî, 2. Baskı (Tahran: İntişârât-ı Ferheng-i Câmî', 1391 hş.) 781.

56 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 22.

57 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 119; Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 63.

58 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 188.

Örneğin insanların “kurtuluş sahiline” varmaları için “evliyâların yardım gemisine” binneleri gerektiğine dair, “Ümmetim Nûh’un gemisi gibidir; ona tutunan kurtuldu, ondan yüz çeviren ise boğuldu⁵⁹” hadisine başvurduktan sonra *Mesnevi*’den de ayrıca şu beyitleri istişhâd etmiştir:

“چون که با شیخی تو دور از زشتی‌ای روز و شب سیاری و در کشتی‌ای
در پناه جان جان بخشی توی خفته اندر کشتی و ره می روی
مگسل از پیغامبر ایام خویش تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش”⁶⁰

“Bir şeyh ile berabersen kötülükten uzaksın Gece gündüz gemide yürür hâldesin
Sen can bağıslayan canın koruması altındasın Gemide uyumuş yol almaktasın
Kendi bilgi ve yeteneğine bel bağlama Zamanın peygamberinden kopma”⁶¹

4.2 Mevlânâ'nın yaşamına, düşünce dünyasına ve çevresindekilere dair konularda bağlama uygun olarak tazmin edilen şiirler

Müellif, Mevlânâ'nın hayatı, kişiliği, ibadeti, semâi, şiir söylemesi gibi konular ile çevresindekilerle olan ilişkileri hakkında görüp işittiklerini anlatırken bağlama uygun, onu destekleyen ve pekiştiren hatta bizzat söz konusu durumla ilişkili olduğunu ileri sürdüğü pek çok şiir iktibasında bulunmuştur. Müellif, özellikle Mevlânâ'ya ayırdığı ve eserinin en uzun ve en önemli bölümünü teşkil eden üçüncü fasılda bu şiirleri iktibas ederken “Mevlânâ'nın hâlleri, iç âlemine ait tecrübeleri ile aşk, vecd, sekr, istiğrak, korku ve ümit gibi tasavvufî mertebelerdeki mânevî makamlarına değinmiş daha sonra onun tasavvuf erbabı ıstılahında tevhid ve ittihad ilmi olarak anılan meşrebi ve selikasından bir parça aktarmıştır.”⁶² Söz konusu bağlama uygun birkaç örnek zikretmekle iktifa edilecektir.

Örneğin Sipehsâlâr, ‘Mevlânâ’da takvâ ve vera’ konusunu işlerken onun son derece takvâ sahibi olduğundan bu konuyu anlatmadaki acizliğini belirttikten sonra bu konuyu açıklamaya, bu bağlama uygun ayet ve sözler aktarmaya ve bu doğrultuda Ca’fer-i Sâdık’ın: “Takvâ, gönlünde yüce Allah’tan başka hiçbir şey görmemendir” ve Şeyh Nasrâbâdî’nin: “Takvâ, kulun Allah’tan başka her şeyden sakınmasıdır” sözlerini naklettikten sonra bütün bu anlatılanların Hüdâvendigâr’ın kutlu zâtının sıfatı haline geldiğini belirterek⁶³ şu müşahedesine yer vermiştir: “Hüdâvendigâr hazretleri takvâda öyle bir makamda bulunuyorlardı ki ömrü boyunca kendisinden, dünya işleri ve ona dair keder ve sevinç konusunda bir şey işitmedik. Bu ise onun iç meşguliyetinin delilidir.”⁶⁴ Devamında ise bu konuyla ilişkilendirdiği ve bu anlatılanların manzum bir özeti mahiyetinde *Mesnevi*’den şu iki beyti nakletmiştir:

59 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 15-16. İlgili hadis için bkz. Bediüzzamân Fürûzânfer, *Ehâdis ve Kısas-ı Mesnevî*, trc. Hüseyin Davûdî (Tahran: Emîr Kebir, 1393), 354-355.

60 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 3; Mevlânâ, *Mesnevi-i Ma’nevî*, 510.

61 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 16.

62 Muvahhid, “*Sipehsâlâr ve Risâle-i Ü der-Menâkıb-ı Hüdâvendigâr*”, 31.

63 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 37.

64 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 37.

«شہوت دنیا مثال گلخن است کہ ازو حمام تقوی روشن است
لیک قسم متقی زین تون صفاست زانکہ در گرمابه است و در نقاست»⁶⁵

“Dünya sevgisi, külhan gibidir

Zira takvâ hamamı, onunla aydınlıktır

Ancak takvâ sahipleri bu külhanın toz dumanından arınmıştır

Çünkü onlar külhandan uzak, hamamdadırlar”⁶⁶

Mevlânâ'nın sekr ve istiğrak hâlini anlatırken bu makamda bulunan Hakk erlerinin kurb ve visâl makamlarına vardıklarında ilâhî buluşmanın tesiri ve mazhar olunan iltifatın çokluğu sebebiyle onların muhabbet şarabını yudumladıklarını ve Hakk'ın güzel cemâlinin sarhoşu olduklarını beyan etmiştir. Bu bağlamda “İki yay aralığı kadar hatta daha yakın”⁶⁷ ayetiyle mîraç meselesine işaretten sonra Hak hazretlerinden Peygamber'e (s.a.v) biri şarap diğeri sütle dolu iki kadehin sunulduğu bunlardan birini seçmesi işaret edildiği onun da sütü seçip şarap kadehini ümmetinin ârif, âşık ve seçkinleri için sakladığını⁶⁸ naklettikten sonra söz konusu şarabın mahiyeti ile mürşidinin (Mevlânâ'nın) makamını tasvir eden şu beyitleri aktarmıştır:

“پیش از آن کاندز جهان باغ و می و انگور بود از شراب لایزالی جان ما مخمور بود
ما به بغداد جهان جان انالالحق میزدیم پیش از آن کین دار و گیر و نکته منصور بود
پیش از آن کین نفس گل در آب و گل معمار شد در خرابات حقایق عیش ما معمور بود”⁶⁹

“Dünyada henüz bağ, şarap ve üzüm yokken Ruhumuz, ölümsüz şaraptan mahmur haldeydi
Mansur'un söz ve uğraşısından önce Biz ruh dünyası Bağdat'ında 'Ben Hakk'im' diyorduk
Nefs-i kül, henüz su ve toprak arasındayken Hayatımız gerçekler meyhanesinde bayındır haldeydi”⁷⁰

Başka bir yerde⁷¹ ise Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Mansûr-i Hallâc'dan istiğrak hâlinde sâdir olan sözleri naklettikten sonra Hüdâvendigâr'ın bu makamın en üst yerinde bulunduğunu ve ne zaman bu sıfatlarla bezense bu tarz sözler söylediğini beyan etmiştir:

“از شربت الہی وز شرب انالالحق ہر یک بہ قدح خوردند من با خم و قنینه”⁷²

“İlâhî şerbetten ve 'Ben Hakk'im' şarabından Herkes kadeh ile içti, ben fiçi ve sürahi ile içtim”⁷³

65 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 37; Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 500.

66 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 71.

67 Kur'an, Necm (53), 9.

68 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 75-76.

69 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 41; Mevlânâ, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, 2: 112.

70 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 75-76.

71 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 54.

72 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 54; Mevlânâ, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, 7: 104.

73 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 96.

Yine bu konunun devamında ve bu beyanı destekler nitelikte şu beyti istişhâd etmiştir:

“منصور اشارتگو از خلق به دار آمد از تندى اسرارم حلاج زند دارم”⁷⁴
 “Gerçeği işaretle anlatan Mansûr [Hallâc], halk tarafından darağacına çıkarıldı
 Oysa sırlarımın taşkınlığından, Hallâc beni darağacına çeker”⁷⁵

Bu durum Mevlânâ'nın, müritleri nezdinde yüce bir makamı ihrâz ettiğini ve onun kendisinden önce gelmiş âriflerden daha yüksek bir dereceye ulaştığını göstermektedir.

Eserin mukaddime kısmında henüz ezeldenki canları “Ruhlar, bölük bölük bir araya gelmiş ordulardır. Bunlardan aralarında tanışıklık olanlar birbirleriyle anlaşır, olmayanlar ise birbirlerine düşerler”⁷⁶ hükmüncü Mevlânâ'nın âşıklarından feyz almış âşık ve sâdıklar güruhunun yokluk âleminden varlık âlemine adım attıklarında gözlerini o zata âşık kimseleri görmekle açtıklarını ve ruhları arasında bir tanışıklığın bulunduğunu⁷⁷ ifade ederken yine o hazretin şiiriyle istişhâdda bulunmuştur:

“جان من و جان تو را پیش از این سابقه ای بود که گشت آشنا
 الغت امروز از آن سابقه است گرچه فراموش شد آن ها تو را”⁷⁸
 “Bundan önce ruhumla ruhun arasında Geçmişten gelen bir tanışıklık vardı
 Her ne kadar unutsan da sen bunları Bugünkü dostluk geçmişteki âşinâlıktandır”⁷⁹

4.3 Bazı şiirlerin sebab-i vürûdu olarak gösterilen olayların değerlendirilmesi

Bu bölüm bazı şiirlerin sebab-i vürûdu olarak gösterilen anlatıları ihtiva etmektedir. Bu bağlamda nakledilen Mevlânâ'nın hayatı, çevresindekilere olan bağlılığı, onlarla ilişkilerinin boyutu ve mürşitleri nezdindeki yeri gibi konular ehemmiyeti haizdir.

Bununla beraber bu anlatılar bir müridin mürşidi hakkındaki gözlemlere ve diğer mürit ve yakınların bu husustaki rivayetlerine dayandığından bu olayları ayrıca bir değerlendirmeye tâbi tutmak ve bu alandaki eserlerle mukayese etmek ise faydalı olacaktır. Yine bu bağlamda Hicabi Kırlangıç “Mevlânâ'nın Şiirlerinin Tahliline *Menâkıbu'l-Ârifin'nin* Katkısı” adlı bildirisinde sebab-i vürûdu nakledilen şiirlerin Mevlânâ'nın hayatıyla ilgili ayrıntıların tespit edilmesinde araştırmacılara önemli katkılar sağladığını ancak bu şiirlerin sebab-i vürûdu olarak gösterilen olayların çok iyi bir şekilde tahlilinin ve irdelemesinin yapılması, mümkünse başka kaynaklarla mukayese edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁸⁰

74 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 55; Mevlânâ, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, 7: 217.

75 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 97.

76 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 6; Aynı hadis için bkz. Mevlânâ Celâleddin Muhammed, *Mektûbât-ı Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, tsh. Tefik H. Sübhânî, (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1371 hş.), 64.

77 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 6.

78 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 6; Mevlânâ, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, 7: 102.

79 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 20-21.

80 Hicabi Kırlangıç, “Mevlânâ'nın Şiirlerinin Tahliline *Menâkıbu'l-Ârifin'nin* Katkısı”, *Uluslararası Tasavvuf ve Edebiyat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Asuman Gökhan (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021), 237.

Bu konuda ilk olarak Mevlânâ'nın kerametlerinin anlatıldığı bölümde onun bir gazeli ile bu gazelin sebab-i vürûdu olarak gösterilen olayı ele alacağız. Eserde söz konusu gazelin nakledilen iki beyti şöyledir:

«نگفتمت مرو آنجا که میتلات کنند؟
که سخت دست درازند بستہایات کنند؟
نگفتمت که از آن سوی دام در دام است؟
چو درفتادی در دام کی رهاست کنند؟»⁸¹

“Sana oraya gitme, seni esir ederler demedim mi? Zira elleri pek uzundur onların, ayağını bağlarlar Sana, orada tuzak içinde tuzak var demedim mi? Eğer tuzaklarına düşersen nasıl bırakırlar ki seni?”⁸²

Sipehsâlâr Risâlesine göre⁸³ dönemin padişahı Rükneddin⁸⁴, Mevlânâ'nın müridi ve mânevî evladıdır. Mevlânâ ona oğul diye hitap eder. Bir gün Konya'ya Bûzâgû⁸⁵ adında bir pîr gelir ve kısa sürede onun olağanüstü vasıflara sahip olduğuna dair şöhreti yayılır. Bunu duyan padişah pîrin huzuruna varır. Pîr, konuşması sırasında Sultân Rükneddin'e oğul diye hitap eder. Sultân, pîrin durumunu araştırdığında anlatılanların gerçek olmadığını öğrenir ve onu ziyaret ettiği için de pişman olur. Ancak ertesi gün bu olanlar Mevlânâ'ya ulaştırılır. Bu olay üzerine Mevlânâ incinir ve “Kolaydır, eğer onun için başka bir baba ve şeyh çıktıysa, biz de başka bir oğul seçeriz” der. Bu sözden haberdar olan Sultân, Mevlânâ'nın gönlünü almak için Muînüddin Pervâne'yi aracı yapar. Emir Pervâne, Mevlânâ'nın semâa ilgi duyduğunu bildiği için Konya'nın bütün ileri gelenlerini ve şeyhlerini davet ettiği bir semâ meclisi düzenleyip Mevlânâ'yı davet eder. Altın ve gümüş kâselerin bırakıldığı sofrâ hazırlanır ve şarkıcılar şarkı söylemeye başlar. Bu sırada Mevlânâ semâa kalkar. Sipehsâlâr, onun semâ sırasında bir gazeli söylediğini kaydedip bundan şu beyti nakleder:

“به خدا میل ندارم نه به چرب و نه به شیرین
نه بدان کیسه پر زر نه بدان کاسه زرین”⁸⁶
“Ant olsun ki ilgim yok ne yağlıya ne tatlıya Ne altın dolu o keseğe ne de o altın kâseye”⁸⁷

81 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 74; Mevlânâ, *Külliyât-ı Divân-ı Şems*, 2: 209.

82 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 123.

83 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 72-74.

84 Anadolu Selçuklu Sultânı II. Gıyâseddin Keyhusrev'in oğludur. Rükneddin Kılıçarslan (ö. 664/1266), Moğolların desteğini alan zeki ve ihtiraslı devlet adamı Muînüddin Pervâne'nin bir desisesi neticesinde tek başına tahta geçebilmiştir. Sultanın âlimler ve şeyhlerle münasebetlerinin iyi olduğu kaydedilmiştir. Bkz. Faruk Sümer, “Kılıçarslan IV”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25: 405.

85 Gerek Sipehsâlâr Risâlesinde gerekse ondan iktibas ile Eflâkî'nin Menâkıbu'l-Ârifin'inde geçen rivayetdeki bu şahıs hakkında Tahsin Yazıcı Abdülbâkî Gölpinarlı'nın *Mevlânâ Celâleddin* ile İbn Şeddâd'ın *Baybars Tarihi* adlı eserlerine dayanarak bazı tespitlerde bulunmuştur. Tahsin Yazıcı Sipehsâlâr Risâlesinde “Bûzâgû” ve *Menâkıbu'l-Ârifin*'de “Baba-yi Merendî” olarak nakledilen iki şahsın aynı şahıs ve adının da Halîl bin Ya'kûb bin Tevlan el-Bûzâgû olduğunu ileri sürmüştür. *Baybars Tarihi*'ne göre bu şahıs 602 h/1205 tarihinde Halep'in doğusunda Bûzâgû'de doğmuştur. Onun Halep'in ünlü pek çok âlimlerinden ders aldığı, farklı memleketlere gittiği, bu sırada bazı devlet büyüklerine methiye yazdığı ve 672 h/1273 tarihinde Yemen'de vefat ettiği kaydedilmiştir. Bkz. Eflâkî, “Tahlil ve Nakd-i Menâkıbu'l-Ârifin”, 1276-1277.

86 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 73; Mevlânâ, *Külliyât-ı Divân-ı Şems*, 4: 219.

87 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 122.

Yine bu bölümün devamından Mevlânâ'nın semâdan sonra sultanı başsız bir şekilde tahtta oturduğunu gördüğünü hatta buna mecliste hazır bulunan Hüsâmeddin Çelebi'nin de şahit olduğunu anlatır. Ayrıca o günden sonra sultanın işlerinde bir gevşemenin meydana geldiğini belirtir ve o tarihte bazı Moğol beylerinin Kayseri⁸⁸'ye geldiğini ve Anadolu'daki emirler ile Sultan Rükneddin'i oraya çağırıldığını nakleder. Sipehsâlâr bunun devamında der ki: "Sultan, Hüdâvendigâr hazretlerinin yanına geldi ve gitmek için izin istedi. Hüdâvendigâr hazretleri uygun görmedi. Birkaç kez daha izin istediye de Hazret buna engel oldu. Sonunda sultan mecbur olduğu için Kayseri'ye doğru yola çıktı. Birkaç gün sonra, Hüdâvendigâr hazretleri birden kalktı ve hazır bulunanlara: 'Aziz bir kişi, ahiret yolculuğuna çıkmıştır. Onun için gıyabi cenaze namazı kılalım' buyurdu."⁸⁹ Hazret daha sonra semâa kalkar ve bu olay sebebiyle yukarıdaki mevzunun başında iki beyti zikredilen gazeli söyler. Birkaç gün sonra da sultanın şehit edildiği haberi getirilir.

Bu olayda anlatılan Mevlânâ ile Sultan Rükneddin ve Emir Pervâne arasında böyle sıkı bir ilişkinin olması kuvvetle muhtemeldir. Özellikle de Mevlânâ ile Emir Pervâne arasında yakın ilişki bulunduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Nitekim Mevlânâ'nın *Mektûbât*⁹⁰ adlı eseri incelendiğinde kendisine en çok mektup gönderilen şahsın Emir Pervâne olduğu görülür.⁹¹ Söz konusu eserde Mevlânâ ile Sultan Rükneddin'in abisi Sultan İzzeddin Keykâvus arasında irtibat olduğu, onların birbirlerine mektup⁹² gönderdiği açıkça görüle de Mevlânâ ile Sultan Rükneddin Kılıçarslan arasında doğrudan böyle bir bağ bulunmamaktadır⁹³. Bunun nedeni Emir Pervâne'nin devlet idaresini elinde bulundurmasından kaynaklanıyor olabilir. Zira Emir Pervâne devlet yönetiminde öyle muktedir bir hale gelmişti ki Moğolların desteğiyle Sinop'u Trabzon Rum İmparatorluğu'ndan geri aldığı ve Sultan'dan buranın kendisine temlik

88 Sipehsâlâr Risâlesi'nde Moğol emirlerinin Kayseri şehrine gelip Anadolu beyleri ile Sultan Rükneddin'i buraya çağırıldıkları ve sultanın burada şehit edildiği nakledilse de (bkz. Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 123) tarihi kaynaklarda söz konusu hâdisenin Aksaray şehrinde vuku bulduğu belirtilmiştir. Bkz. Sümer, "Kılıçarslan IV", 25: 404; İbni Bibî, *Selçuknâme*, trc. Mükrimin Halil Yinanç, hzr. Rafet Yinanç ve Ömer Özkan, 3. Baskı (İstanbul: Kitabevi, 2015), 226.

89 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 73.

90 Mevlânâ'nın farklı nedenlerle muhtelif kimselere gönderdiği mektuplardan oluşur. Bu mektupların büyük çoğunluğu belli meselelerin halledilmesi için devlet büyüklerine yazılmıştır. Bkz. Mevlânâ Celâleddin, *Mektuplar*, trc. Abdülbâki Gölparlı (İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1963); Mevlânâ, *Mektûbât-ı Mevlânâ Celâleddin Rûmî*.

91 Başvuran kimselere yardım edilmesi, bu kimselerin bağışlanması gibi nedenlerle Mevlânâ tarafından Emir Pervâne'ye yirmi beş mektup gönderilmiştir. Bkz. Mevlânâ, *Mektûbât-ı Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, 289-299.

92 Mevlânâ ile Sultan İzzeddin Keykâvus arasında mektup alışverişi olmuş, Mevlânâ tarafından sultana on mektup gönderilmiştir. Mevlânâ bu mektupların bazılarında sultana oğul diye hitap etmiş ve ona tesellide bulunmuşken bazılarında ise ondan bazı kimselere yardımını talep etmiştir. Bkz. Mevlânâ, *Mektûbât-ı Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, 272-275.

93 Sipehsâlâr Risâlesinde Mevlânâ kerametlerinin anlatıldığı bölümdeki üç kıssada (bkz. Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 72-74; 74; 81-83) Sultan Rükneddin Kılıçarslan ile Mevlânâ arasındaki ilişkilerin iyi olduğu, Mevlânâ'nın kendisine oğul diye hitap ettiği, onun sarayda düzenlediği meclise katıldığı ancak gücendiği zaman da bunu belli etmekten geri durmadığı görülmektedir. Bir diğer kıssada ise (bkz. Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 78) Sultan Rükneddin'nin eşi Gumaç Hatunun Mevlânâ'ya duyduğu derin saygı ve bizzat kendisinin yaşadığı ve rivayet ettiği keramet zikredilmiştir.

edilmesini istediği zaman Sultan Rükneddin bu isteği kabul etmek ve temliknâme'yi kendisine göndermek zorunda kalmıştır.⁹⁴ Buna rağmen gerek *Sipehsâlâr Risâlesi*'nde gerekse *Menâkıbu'l-Ârifin*'de Mevlânâ ile Sultan Rükneddin Kılıçarslan'ın aralarının iyi olduğu, Mevlânâ'nın Sultan'a muhabbetle yaklaşım nasihatle bulunduğu ve davetine iştirak ettiği kaydedilmiştir.⁹⁵

Sultanın Moğollar tarafından öldürülmesi bahsine gelince tarihi kaynaklara göre bu olayın Emir Pervâne'nin kıskırtması neticesinde meydana geldiği anlaşılır. Yukarıda da zikredildiği gibi güçlü bir otorite kurmuş olan Emir Pervâne artık sultanı kendi iktidarına engel olarak görmeye başlar. Bunun için de Moğolları, Sultan Rükneddin'in Mısır Sultanı Baybars ile birleşip kendilerine saldıracığına, buna engel olmak istediği için de kendisini öldürmek istediğine inanır. Bunun üzerine Moğollar, İlhan'a ait önemli bir hükmün görüşüleceği, Sultan Rükneddin'in de muhakkak gelmesi gerektiği bahanesiyle onu Aksaray'a çeker ve orada öldürürler.⁹⁶

Bu tarihi vakaya işaret eden gazelin geçtiği menkıbede ise sultanın öldürülmesinin sebebi onun Buzâgû adındaki pîrin huzuruna gitmekle Mevlânâ'yı incitmesi olarak gösterilir.⁹⁷ Esâsen "Menâkıb kitapları, kerametleri nakledilen velînin yüceliğini müritlere anlatarak onun tarikata daha sıkı şekilde bağlanmasını sağlamak, tarikata yaygınlık kazandırmak amacıyla genellikle o tarikatın mensuplarından biri tarafından"⁹⁸ kaleme alınır. Dolayısıyla burada her mürit gibi yıllarca Mevlânâ'nın hizmetinde bulunan Sipehsâlâr'ın, şeyhi ve mürşidi olan Mevlânâ'yı yüceltmesi, onu kırmanın veya dinlememenin ne tür sonuçlar doğuracağını gösterme gayreti içinde olduğu ve bu yolla müritlerin şeyhlerine olan bağımlı güçlü kılmayı arzuladığı âşikârdır. Nitekim *Menâkıbu'l-Ârifin*'de⁹⁹ çok az bir değişiklik nakledilen aynı kıssayı değerlendiren Osman Turan şöyle der:

"İslam dünyasında asırlarca tebcil edilen Selçuklu hânedânına karşı Mevlânâ'nın küçük bir hâdiseden dolayı bu derece kızgınlık göstermesi ve inkırazın da buna bağlanması, şüphesiz, Eflâkî'nin pîrini yükseltmek gayreti ile yaptığı ölçsüz bir mübalâğadan başka bir şey değildir. Nitekim Sultan Veled'in Kılıç Arslan'ı çok methetmesi de Eflâkî'yi tezkibe kâfidir"¹⁰⁰

Tahsin Yazıcı da yine bu konuyla ilgili olarak söz konusu tarihi olayın gerçekte bağdaştığını bunun dışındaki rivayetlerin ise Mevlânâ'nın kerametlerinin gösterilmesine yönelik olduğunu belirtmiştir.¹⁰¹

Sultan Rükneddin'in Moğolların daveti üzerine Mevlânâ'nın huzuruna varması ve kendisinden davete icabet etme konusunda izin istemesi bahsine gelince bu durum Sultanın

94 İbni Bibî, *Selçuknâme*, 224; Sümer, "Kılıçarslan IV", 25: 404; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 16. Baskı (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 547.

95 İlgili bölümler için bkz. Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 72-74; 74; 81-83; Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, I: 145-149.

96 İbni Bibî, *Selçuknâme*, 225-227; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 547-549.

97 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 72-74.

98 Haşim Şahin, "Menâkıbnâme", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 112.

99 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, I: 146-149.

100 Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 549.

101 Eflâkî, "Tahlil ve Nakd-i Menâkıbu'l-Ârifin", 1276.

Mevlânâ'ya saygısı, bağlılığı ve onun nasihatlerine verdiği önemi beyan etme bağlamındadır. Abdulbaki Gölpınarlı Selçuklu devlet ricâlinden bazılarının Mevlânâ'nın hürmetkârları ve âşıkları olduğunu ve onların bu konudaki ihlaslarından şüphe edilemeyeceğini belirtip o dönemlerde ileri gelen kimselerin şöhret kazanmış şeyhlere saygı göstermelerinin bir gelenek olduğunu bu yolla nüfuzlarını güçlendirdiklerini kaydeder.¹⁰²

Tarihi olaylara ışık tutan mezkûr menkıbenin birkaç mübalağalı yanı hariç tarihi kaynaklar ile örtüşmesi menkıbelerin tarihi konuların araştırılmasındaki önemini artırmaktadır. Nitekim Fuat Köprülü, *Sipehsâlâr Risâlesi* ile onun pek çok bölümünün iktibas edildiği *Menâkıbu'l-Ârifin'in* tarihi gerçeklerden büsbütün ayrılmadıklarını, müelliflerin, yaşadıkları sosyal muhiti çok doğru ve çok canlı bir surette yansıttığını dolayısıyla tarihi mahiyette olan bu eserlerden güven içinde faydalanmanın mümkün olduğunu kaydeder.¹⁰³

Bu mevzuyla alâkalı aktarılması gereken bir diğer nükte sultanın öldürülmesi nedeniyle söylenen gazelin sadece matla beytinin¹⁰⁴ *Menâkıbu'l-Ârifin'deki* ilgili menkıbede¹⁰⁵ de nakledilmesidir. Ayrıca söz konusu menkıbede sebep-i vürudu aynı olan başka bir gazelin matla beyti de aktarılmış olup¹⁰⁶ bu beyitler *Dîvân-ı Kebîr'de* de aynı şekilde kaydedilmiştir.¹⁰⁷

Sebeb-i vürudu zikredilen bir diğer anlatı ise Mevlânâ'nın vefatı sırasında meydana geldiği rivayet edilen depremlerdir. Sipehsâlâr'a göre Mevlânâ'nın vefatına doğru Konya'da kırk gün boyunca peş peşe depremler olur. Halkın hem alt tabakası hem ileri gelenleri bu olanlardan perişan olmuş bir şekilde Mevlânâ'nın huzuruna varıp yaşanan hâdisenin sebebini sorar, bunun bertaraf olması için de ondan dua etmesini isterler. Mevlânâ onları teselli mahiyetinde “Endişelenmeyin, zira toprak acıkmış olup yağlı bir lokma istemektedir. Çok geçmeden bu isteğine kavuşur ve böylece siz de bu felâketten kurtulursunuz”¹⁰⁸ der ve o sıralarda şu gazeli okur:

دل می دهدت که خشم رانی؟	با این همه مهر و مهربانی
در هم شکنی به لن ترانی؟	وین جمله شیشه‌خانه‌ها را
کز خانه تو رخت می کشانی	در زلزله است دار دنیا
بی‌تو نزیند هین تو دانی ¹⁰⁹	نالان ز تو صد هزار رنجور

“Bütün bu sevgi ve muhabbete rağmen Gönlün el verir mi öfkelenmeye?

Aynalarla dolu bu evi ‘Beni asla göremezsin¹¹⁰’ hükümüyle kırıp dağıtmaya?

Sen evden eyer takımını çekiyorsun diye Dünya konağı depremlerle sarsılmaktadır

Yüzbinlerce hastan, senin gidişinle inlemedeler Sen bilirsin, sensiz yaşayamazlar, sakın ha!”¹¹¹

102 Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, 218.

103 M. Fuad Köprülü, “Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları”, TTK Belleten VII/27 (1943): 422.

104 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 74.

105 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, I: 148.

106 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, I: 148.

107 Bkz. Mevlânâ, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, 4: 58.

108 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 96.

109 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 96; Mevlânâ, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, 6: 71.

110 Kur'an, A'raf (7), 143'ten alıntı.

111 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 150.

Birkaç gün sonra ise vefatından önce inşâd ettiği son şiiri olduğu belirtilen şu gazeli okuduğu rivâyet edilir:

"رو سر بنه به بالین تنها مرا رها کن
 ماییم و موج سودا شب تا به روز تنها
 بر شاه خوبرویان واجب وفا نباشد
 بردیست غیر مردن کان را دوا نباشد
 در خواب دوش پیری در کوی عشق دیدم
 گر ازدهاست در ره عشقیست چون زمرد
 بس کن که بیخودم من گر تو هنر فزایی
 تاریخ بوعلی 112 گو تنبیه بو علا کن"¹¹³

"Git, başını yastığa koy, beni yalnız bırak
 Perişan, uyur gezer ve âşık biri olan beni bırak
 Biz akşamdan sabaha kadar sadece sevda seliyle birlikteyiz İster gel bağışla, istersen de git, eziyet et
 Güzel yüzlülerin şahının vefalı olmasına gerek yok Ey yüzü sararmış âşık! Sen vefalı ol, sabret
 Bu öyle bir derttir ki, ölümden başka ilâcı yoktur onun O halde ben nasil: 'Bu derdi iyileştir'
 diyeyim

Dün gece rüyada aşk mahallesinde bir pîr gördüm
 Başıyla bana: 'Bize gel' diye işaret etti
 Eğer yolda ejderha varsa, zümrüt gibi bir aşk da var
 Öyleyse o zümürdün ışığıyla, ejderhanın
 tehlikesini sav

Kes artık, kendimde değilim ben, sen hüner saçan biriysen İbn Sînâ'nın tarihini yaz, Ebü'l-Alâ'ya
 ders öğret"¹¹⁴

Sipehsâlâr, Mevlânâ'nın yukarıdaki ikinci gazeli yatağa düşmeden ve dönemin Câlînûs'u olan Mevlânâ Ekmeleddin ve Gazanferi'nin kendisinde oluşan halsizliğin tedavi ve teşhisinden aciz kalmadan bir süre önce kırmızı bir ferecî giydiği halde söylediğini naklederken Eflâkî, bunun sebab-i vürudunu Mevlânâ'yı yıkayan İhtiyâreddin İmam'dan naklen şöyle rivayet eder: Mevlânâ, günlerdir hizmetinde bulunup uykusuz ve bitkin olan ve kendisinin dūçar olduğu kırıklık ve halsizlikten hüzünlenip inleyen, nâralar atan ve asla istirahat etmeyen Sultan Veled'e: "Bahâeddin, ben iyiyim; git başını yastığa koy da biraz dinlen" der. Sultan Veled babasının sözünü dinleyip gidince Mevlânâ, son gazeli olduğu anlaşılan söz konusu gazeli söyler. Orada bulunan ve kanlı gözyaşı döken Hüsâmeddin Çelebi bu gazeli kaleme alır.¹¹⁵

Yukarıdaki ilk şiiri şahit olarak getiren Sipehsâlâr, Mevlânâ'nın vefatı yaklaşıncâ Konya'da kırk gün peş peşe deprem olduğunu, halkın bu nedenle acınacak duruma geldiğini belirtmiş ve bunu o zatın "eyer takımını evden çekmesiyle" ilişkilendirmiştir. Aynı olayı yine büyük ihtimalle Sipehsâlâr risâlesinden özetle ve söz konusu gazeli anmadan nakleden Eflâkî¹¹⁶ ise depremin yedi gün boyunca devam ettiğini, birçok ev ile bahçe duvarlarının yıkıldığını, âlemin birbirine geçtiğini ve halkın çılgınlıklar attığını ve yaşanan bu olaylar karşısında Mevlânâ'nın: "Zavallı toprak yağlı lokma istemededir. Ona istediğini vermek gerek" dediğini kaydeder.

Her ne kadar rivayetler arasında farklılıklar olsa da gerek *Sipehsâlâr Risâlesinde* gerekse

112 *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems'te* 'Ebû Ali' olarak kaydedilmiştir. Bkz. Mevlânâ, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, 4: 250-251

113 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 96; Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, II: 590; Mevlânâ, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, 4: 250-251.

114 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menâkabeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 151-152.

115 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, II: 589-590.

116 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, II: 584-585.

Menâkıbu'l-Ârifin'de Mevlânâ'nın vefatı öncesinde böyle bir doğa olayının yaşandığı nakledilmesi inandırıcı gelmektedir. Ancak bu tür doğa olayları vuku bulduğu yerdeki bütün insanları ilgilendirmesine rağmen *Sipehsâlâr Risalesinde* söz konusu deprem hakkında Sultan Veled'in en küçük bir bilgi bile vermemesi ve bu hadisenin sadece Eflâkî¹¹⁷ tarafından ve farklı rivayetlerle de Sultan Veled ve oğlu Ulu Ârif Çelebi'nin vefatı nedeniyle anlatılmış olması bu durumu şüpheli hâle getirmektedir.¹¹⁸

Esâsen bu şehrin deprem gibi büyük doğal afetlere maruz kaldığına dair herhangi bir kayıt da bulunmamaktadır.¹¹⁹ Bu durumun nedenini İslâm'ın alime ve ilme verdiği değerde aramak daha doğru olur. Nitekim asırlar önce İslâm'ı benimsemiş ve değerlerini iliklerine kadar özümsemiş toplumumuzda “Âlimin ölümü âlemin ölümü gibidir” sözü söylenegelmiştir. Ayrıca bu rivayet bize Mevlânâ'nın, müritleri ve halkın nezdinde ihraz ettiği mualla ve müstesna makamını da göstermektedir.

Tahsin Yazıcı *Menâkıbu'l-Ârifin'deki* rivayetlere dair yaptığı eleştiride *Sipehsâlâr Risalesi* ve ondan iktibas ile *Menâkıbu'l-Ârifin'de* Mevlânâ'nın ölümü ile ilişkilendirilen ve depremlerin meydana geldiğini belirten şiirin esâsen Şems-i Tebrîzî'nin Konya'yı terk etmek istemesi nedeniyle yazıldığını kaydeder.¹²⁰ Zaten şiirde kullanılan üslûp da bu şiirin Şems'in Konya'yı terk etmek istemesi nedeniyle yazıldığını teyit eder niteliktedir. Zira Şems Konya'ya geldikten ve Mevlânâ ile tanışıp sohbet arkadaşı olduktan sonra Mevlânâ, yakınlarına ve çevresindekilere artık daha az vakit ayırmaktaydı. Bu durumdan rahatsız olanlar ise bunun müsebbibi olarak Şems'i görüyor ve rahatsızlıklarını her fırsatta gösteriyorlardı. Bu durum üzerine Şems Konya'yı terk etme kararı alır. Onun bu kararı karşısında Mevlânâ'nın ona, “Bunca sevgi ve bağlılığa karşı öfkelenmeye, kalpleri kırmaya gönlün razı olur mu?”¹²¹ demiş ve “Terk edip gitmesi durumunda ise bundan çok ciddi müteessir olacağımı, feryat edip inleyeceğini ve onsuz yaşamının güç olacağını”¹²² belirtmiş olması daha uygun düşmektedir. Söz konusu gazelin *Sipehsâlâr Risâlesi'nde* zikredilmeyen beyitlerinde Mevlânâ, dünyayı gece gazeldeki muhatabını ise güneş (âfitâb), insanları sûret muhatabını ise cân olarak tasvir etmiş ve halkın bu cânın varlığından gafil onun yerinden ayrılması durumunda ise ağıt yakmaya başladıklarını serdetmiştir. Ayrıca güneş (hurşîd) tutulması (cânın gözlerden kaybolması) esnasında ne

117 Eflâkî, Sultan Veled'in vefatından önce yedi gün boyunca ve Ulu Ârif Çelebi'nin vefatından önce ise üç gün süresince deprem olduğunu belirtmiştir. Bkz. Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, tsh. Tahsin Yazıcı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, c. II, 2. Baskı, Ankara, 7/27 ve 8/101.

118 Eflâkî, “Tahlil ve Nakd-i Menâkıbu'l-Ârifin”, 1310-1311.

119 Eflâkî, “Tahlil ve Nakd-i Menâkıbu'l-Ârifin”, 1311; Mustafa Önge, “Tarihsel Süreçte Konya Kent Morfolojisinin Gelişimi”, Türkiye Kentsel Morfoloji Araştırma Ağı II. Kentsel Morfoloji Sempozyumu Bildirileri, ed. Ayşe Sema Kubat vd (İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, 2018), 456.

120 Eflâkî, “Tahlil ve Nakd-i Menâkıbu'l-Ârifin”, 1311.

121 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 96; Mevlânâ, *Külliyyât-ı Dîvân-ı Şems*, 6: 71-72.

122 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 96; Mevlânâ, *Külliyyât-ı Dîvân-ı Şems*, 6: 71-72.

eğlencenin ne de neşenin kalmayacağını belirtmiştir.¹²³ Yukarıdaki gazelde kûsûf motifıyla Şems'in Konya'yı terk etmesine/terk ettiğine ve ağıt yakan halk ile de Şems'i Konya'yı terk etmek zorunda bırakan kimselere işaret edilmiştir denilebilir.

Bu konuyla ilintili olup sebab-i vürudu nakledilen bir diğer şiir ise Mevlânâ'nın Şems-i Tebrizî'nin geri gelmesini arzularak söylediği ve oğlu Sultan Veled ile Şam'da bulunduğunu haber aldığı Şems-i Tebrizî'ye gönderdiği şu gazeldir:

حی و دانا و قادر و قیوم	"به خدایی که در ازل بوده است
تا بشد صد هزار سیر معلوم	نور او شمع‌های عشق افروخت
عاشق و عشق و حاکم و محکوم	از یکی حکم او جهان پر شد
گشت گنج عجایبش مکتوم	در طلسمات شمس تبریزی
از حلاوت جدا شدیم چو موم	که از آن دم که تو سفر کردی
ز آتشش جفت و ز انگبین محروم	همه شب همجو شمع می‌سوزیم
جسم ویران و جان درو چون بوم	در فراق جمال او ما را
زفت کن پیل عیش را خرطوم	آن عنان را بدین طرف برتاب
همجو شیطان طرب شده مرجوم	بی‌حضورت سماع نیست حلال
تا رسید آن مشرفه مفهوم	یک غزل بی‌تو هیچ گفته نشد
غزلی پنج شش بشد منظوم	پس به ذوق سماع نامه تو
ای به تو فخر شام و ارمن و روم ¹²⁵	شام از نور ¹²⁴ صبیح روشن باد

"Ezelde diri, bilgili, güçlü ve kayyûm olan; Allah'a ant olsun ki

Yüz binlerce sır âşikâr olsun diye; Onun nuru aşk mumlarını tutuşturdu

Âşık, aşk ve emir veren ile emir alan kimselerle; Dünya doluverdi, onun bir emriyle

Şems-i Tebrizî'nin tulsımları içinde; Allah'ın sırlarının hazinesi gizlendi

Senin yola çıktığın o andan itibaren; Mum misâli tatlılıktan uzak düştük

Her gece mum gibi yanyoruz; Onun ateşiyle beraberiz, balından ise mahrumuz

Onun güzel yüzünün uzaklığında, bizim için; Bedenimiz viran, ruhumuz ise ondaki baykuş gibidir

O dizgini bu yöne çevir; Hayat filinin hortumunu güçlendirdi

Senin yokluğunda semâ helâl değildir; Şenlik ise, şeytan gibi kovulmuştur

O kutsal mektup ulaşana kadar; Sensiz bir gazel dahi söylenmedi

Senin mektubunu dinlemenin vermiş olduğu zevkle; Beş altı gazel yazıldı

Ey Şam, Ermenistan ve Rum'un övüncü; Şam¹²⁶, sabahın nuruyla aydınlansın"¹²⁷

Mevlânâ'nın Şems-i Tebrizî'ye gönderdiği dört manzum mektuptan biridir.¹²⁸ *Sipehsâlâr Risâlesinde* bunlardan sadece biri nakledilse de Şems-i Tebrizî tarafından Mevlânâ'ya ansızın gelen bir mektup karşısında Mevlânâ'nın Şems'e duyduğu aşk ve sevgi ile tekrar semâa kalktığı

123 Mevlânâ, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, 6: 71-72.

124 Işık, nur, parlaklık anlamındaki "nûr" kelimesi yerine asıl metinde sen anlamındaki "to" ve "Şam" ismi yerine de "gecemiz" veya "Şam'ımız" anlamındaki "Şâm-i ma" terkibi kaydedilmiştir. Bkz. Mevlânâ, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, 4: 80-81.

125 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 109-110; Mevlânâ, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, 4: 80-81.

126 Bu kelime Farsça'da 'akşam' anlamına gelmektedir.

127 Sipehsâlâr, *Mevlânâ Menâkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*, 170-172.

128 Bu mektuplar için bkz. Mevlânâ, *Mektûbât-ı Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, 242-245; Eflâki, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, II: 701-703.

ve gazeller söylediği kaydedilmiştir.¹²⁹ Bu durumu yukarıdaki gazel de doğrular niteliktedir. Gazelde Şems'in yokluğunda Mevlânâ'nın semâa kalkmadığı, şenlikten uzak durduğu, Şems'in yokluğunun üzüntüsünü yaşadığı, gazel söylemediği ancak Şems'ten kendisine mektup geldikten sonra beş altı gazel yazdığı belirtilmiştir.

5. Sonuç:

Bu çalışmada Sipehsâlârın “*Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*” adlı eserin muhteva ve edebi özellikleri incelenmiş, Mevlânâ araştırmalarındaki önemine değinilmiş ve *Risâlede* geçen Mevlânâ'ya ait beyit ve gazellerin şerhine katkısı değerlendirilmiştir. Tasavvufi bir eser olup sade bir dille yazılan *Sipehsâlâr Risâlesi* yer yer yedinci asır Fars nesrinin özelliğini göstermekte ve uzun Arapça unvan ve cümleler içermektedir. Mevlânâ hakkında yazılan ilk menâkıbnâme kitabı olan bu eser Mevlânâ araştırmalarında temel kaynak olması hasebiyle söz konusu alanda kendisinden sonraki dönemlerde yapılan araştırmalara kaynaklık etmiştir. Bu eserden en fazla aktarımda bulunan ve Mevlevilikle ilgili araştırmalarda bir diğer önemli kaynak olan eser Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-Ârifin*'idir. Sipehsâlâr, Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî'nin karşılaşması, sohbetleri ve yaşanan olaylar ve olayların Mevlânâ üzerindeki etkisi hakkında önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun Mevlânâ'nın müridi olması, çevresindekileri görmüş tanıdığı olması önemli tespitlerde bulunmasını sağlamıştır. Başka eserlerde rastlanılmayan Mevlânâ'nın doğum tarihi ve şeceresi ile ilgili tespitlerde bulunmuştur. Özellikle de onun hayatından, düşünce dünyasından, ibadetlerinden ve gerek yakınları gerekse de dönemin ileri gelenleriyle olan münasebetlerinden önemli aktarımlarda bulunmuştur. Mevlânâ'nın dönemin Selçuklu sultanları ile olan sıkı irtibatından, sultanların Mevlânâ'ya olan bağlılıklarından ve ona baba diye hitap etmelerinden bahsedilmiştir. Ancak risalenin müellifinin de bir mürit olması ve her müridin şeyhini yüceltmek istemesi gerçeği kimi menkıbelerde bazı abartılı durumların aktarılmasını beraberinde getirmiştir. IV. Kılıçarslan'ın Bûzâgû olarak zikredilen Baba Merendi'yi ziyaret etmesi ve Mevlânâ'nın Sultan'a gücenmesi neticesinde devlet işlerinde gevşemenin baş göstermesi ve Sultan'ın Moğollar tarafından öldürülmesi rivayeti bunlardan biridir. Bu anlatılar söz konusu dönemin ilgili kaynak eserleri ile mukayese edilerek incelenmiştir.

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.

129 Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, 109-110.

Kaynakça/References

- Değirmençay, Veyis. "Sultan Veled". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37:521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Eflâkî, Ahmed. *Menâkıbu'l-Ârifîn*. tsh. Tahsin Yazıcı, 2. Baskı. II. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1980.
- Eflâkî, Ahmed. *Menâkıbu'l-Ârifîn*. tsh. Tahsin Yazıcı, 2. Baskı. I. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.
- Eflâkî, Ahmed. "Tahlil ve Nakd-i Menâkıbu'l-Ârifîn". *Menâkıbu'l-Ârifîn*. tsh. Tahsin Yazıcı. II: 1213-1334. 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1980.
- Eflâkî, Ahmed. "Önsöz". *Menâkıbu'l-Ârifîn*, tsh. Tahsin Yazıcı. I: 7-28. 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.
- Fürûzanfer, Bediüzzamân. *Ehâdis ve Kıyas-ı Mesnevî*. Trc. Hüseyin Davûdî. 7. Baskı. Tahran: Emîr Kebir, 1393 hş.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ Celâleddin Hayatı, Eserleri, Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2015.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2006.
- Hümâm-ı Tebrîzî, Dîvân-ı Hümâm-ı Tebrîzî, tsh. Raşid Eyvazî. Tebrîz: Danişkede-i Edebiyât ve Ulûm-ı İnsânî-i Tebrîz, Müessesesi-i Tarih ve Ferheng-i İrân, 1351 hş.
- İbnî Bîbî. *Selçuknâme*. Trc. Mükrimin Halil Yinanç. Hrz. Rafet Yinanç ve Ömer Özkan. 3. Baskı. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Kırlangıç, Hicabi. "Mevlânâ'nın Şiirlerinin Tahliline Menâkıbu'l-Ârifîn'nin Katkısı". *Uluslararası Tasavvuf ve Edebiyat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ed. Asuman Gökhan. 235-240. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Köprülü, M. Fuad. "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları". *Belleten* VII/27 (1943): 379-522.
- Mevlânâ Celâleddin Muhammed. *Mesnevî-i Ma'nevî*. Tsh. Reynold Alleyne Nicholson. Hrz. Mesut Hâşemî. 2. Baskı. Tahran: İntişârât-ı Ferheng-i Câmî', 1391 hş.
- Mevlânâ Celâleddin Muhammed. *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*. ba-Tashihât ve Havâşî Bediüzzaman Fürûzanfer. 4. Baskı. 2-4-6-7. Tahran: Emîr Kebir, 1378 hş.
- Mevlânâ Celâleddin Muhammed. *Mektûbât-ı Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*. Tsh. Tevfik H. Sübhânî. 1. Baskı. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhi, 1371.
- Muvahhid, Muhammed Ali. "Sipehsâlâr ve Risâle-i Ū der-Menâkıb-ı Hüdâvendigâr". *Pejuhişnâme-i Edeb-i Hamâsî* 9 (Tabistan ve Payiz 1389 hş.): 25-32.
- Mütenebbî, *Emsâl-i Sâire ez Şi'r-i Mütenebbî*, Sâhib b. Abbâd, trc. Fîrûz Harîrî. Tahran: İntişârât-ı Sahar, 2536.
- Odukkıran, Fatih. *Mevlevî Tezkiresi: Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân İnceleme Metin*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020.
- Önge, Mustafa. "Tarihsel Süreçte Konya Kent Morfolojisinin Gelişimi". Türkiye Kentsel Morfoloji Araştırma Ağı II. Kentsel Morfoloji Sempozyumu Bildirileri. Ed. Ayşe Sema Kubat vd. 455-468. İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, 2018.
- Sipehsâlâr, Mecdüddîn Ferîdûn b. Ahmed. *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*. Tsh. Muhammed Afşin Vefayî. 2. Baskı. Tahran: Sohen Yayınları, 1387 hş.
- Sipehsâlâr, Mecdüddîn Ferîdûn b. Ahmed. "Önsöz". *Risâle-i Sipehsâlâr der-Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*. Tsh. Muhammed Afşin Vefayî. Bir-On dört. Tahran: Sohen Yayınları, 1387 hş.

- Sipehsâlâr, Mecdüddîn Feridûn b. Ahmed. *Mevlânâ ve Etrafındakiler*. Trc. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1977.
- Sipehsâlâr, Mecdüddîn Feridûn b. Ahmed. *Mevlânâ Menkıbeleri -Sipehsâlâr Risâlesi-*. Trc. Kâmuran Bozkurt. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2022.
- Sultan Veled. “Mukaddime”. *Velednâme*. be-tashih-i Celâleddin Hümâyî, be-ihimâm-i Mâhduht Bânû Hümâyî. Yüz on üç. Tahran: Hüma Yayınları, 1376 hş.
- Sümer, Faruk. “Kılıcarslan IV”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25: 403-405. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Şahin, Haşim. “Menâkıbnâme”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 29: 112-114. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Şimşekler, Nuri. “Feridûn-ı Sipehsâlâr”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37: 260. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Şîrâzî, Sa'dî. *Şerh-i Gazelha-yi Sâ'dî*. Hrz. M.R Barzegar Khaleghi –Touraj Aghdaii, 1. Baskı. I. Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1386 hş.
- Şîrâzî, Sa'dî. *Gülîstan*. Hrz. Halil Hatîb-i Rehber. 22. Baskı. Tahran: İntişârât-ı Safî Alişâh, 1388 hş.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. 16. Baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.
- Vefâyî, Muhammed Afşin. “Bahş-i Nev Yâfteyî Ez Akvâl-i Mevlânâ Der Hulâsatü'l-Menâkıb”. Mecelle-i Danişkede-i Edebiyat ve Ulum-i İnsani-i Meşhed 160 (Bahar 1387): 295-308.

Kadın Gözünden Çerkes Halk Kültürüne Bakış: Bir Mülakatın Sonuçları

A Woman's Perspective on Circassian folk culture: Results of an Interview

Mahmut DELEN¹ 



¹Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tokat, Türkiye

ORCID: M.D. 0000-0002-7332-6971

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mahmut Delen (Dr. Öğr. Üyesi),

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tokat, Türkiye

E-posta: mahmut.delen@gop.edu.tr

Başvuru/Submitted: 03.05.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested: 03.07.2024

Son Revizyon/Last Revision Received: 09.07.2024

Kabul/Accepted: 21.07.2024

Atf/Citation: Delen, Mahmut. "A woman's perspective on Circassian Folk Culture: Results of an Interview." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 319-336. <https://doi.org/10.26650/jos.1477955>

ÖZ

Çerkesler, kendilerine has kültürleri ile Kafkasya'nın köklü halklarından biri sayılmaktadır. Anadolu'da ise takriben yüz elli yıllık bir geçmişe sahip olan Çerkesler, geleneklerine bağlılıkları, misafirperverlikleri ve hayatın her noktasında canlı bir şekilde varlığını hissettiren halk kültürleri ile öne çıkmaktadır. Çerkesler, yaşadıkları pek çok toplumsal kırılma ve travmaya rağmen kültürel varlıklarını gelecek kuşaklara miras bırakmayı başarmışlardır. Halk kültürü aktarımındaki en büyük payın ise Çerkes kadınlarında olduğu söylenebilir. Araştırmada Çerkes kadınlarının gündelik yaşamı, kendi aralarındaki rol paylaşımı ve kültür aktarımındaki etkileri ile ilgili veriler, Tokat ili Merkez ilçesine bağlı bir Çerkes köyü olan Tekneli'de ikamet eden ve tüm yaşamını Çerkes kültürü içinde devam ettirmiş olan bir kadın ile yapılan mülakat vasıtası ile gün yüzüne çıkarılmaya çalışılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme formu ile derinlemesine görüşme yöntemi kullanılarak elde edilen verilerden hareketle Çerkes kültüründe kadına bakış ile ilgili analizler yapılmıştır. Analizler sonucunda oluşan kategori ve kodlar ayrı ayrı ele alınarak anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Araştırma kapsamında ortaya konan bulgulara göre Çerkes kadınları ile ilgili toplumda yaygın olan pek çok mülumatin yanlış bilgileri içerdiği; Çerkes toplumunda ataerkilli yaşam formu var olduğu halde kadınlara çok büyük bir önem atfedildiği değerlendirilmiştir. **Anahtar Kelimeler:** Halkbilimi, Çerkes, Adige, Kadın, Halk Araştırmaları

ABSTRACT

The Circassians are considered one of the deep-rooted peoples of the Caucasus and have a unique culture. With a history of approximately one hundred and fifty years in Anatolia, the Circassians are characterized by their adherence to their traditions, hospitality and folk culture, which is evident in every aspect of their lives. The Circassians have managed to pass on their cultural heritage to future generations despite the many social rifts and traumas they have experienced. Circassian women have the greatest role in transmitting folk culture. The research attempted to gather data on the daily lives of Circassian women, the division of roles among them, and their impact on the transmission of culture through an interview with a woman who lives in Tekneli, a Circassian village in the central district of Tokat province, and who has continued to practice Circassian culture throughout her life. Based on the data obtained using the

in-depth interview method through a semi-structured interview form, analyses were conducted on the perception of women in the Circassian culture. The categories and codes that emerged from the analyses were treated separately and an attempt was made to make sense of them. According to the results of the research, it has been evaluated that much of the common information about Circassian women in the society contains misinformation and that women are given great importance, although there is a patriarchal way of life in the Circassian society.

Keywords: Folklore, Circassian, Adyghe, Women, Folk Studies

EXTENDED ABSTRACT

The culture of consultation among the Circassians has brought solidarity and the development of a will to live together into Circassian geography. This has enabled the Circassians, who overcome many difficulties when they are together, to pass on their culture to future generations. The Circassians, who know very well what it means to be stateless in the Anatolian countries where they have just arrived as a result of the many disasters and social ruptures they have experienced, have continued their existence as a part of the Turkish nation by making important contributions to the Republic of Turkey, of which they are a founding element, until today.

When we look at the research on the Muslims, we note that no systematic study. This is due to the fact that Circassians are scattered both in their ancestral homelands and in the places to which they have migrated, and it is impossible to establish structures that could constitute an institutional identity. Despite all these limitations, it can be seen that interdisciplinary studies exist on many aspects of the Circassians, especially their language and culture.

Although there have been delays in cultural works, it can be said that the corpus presented in the 1990s, especially through the publication of magazines, has increased awareness of some Circassian customs and traditions that have almost disappeared. In Kardan's study, it is stated that a significant part of Circassian customs is respect and related practices. The most important of these are standing up to greet the elderly and making way for younger ones. The same study also noted that Circassian women play a leading role in the transmission of culture. For example, Circassian women are not in the same environment as their husbands when their elders are present and address their fathers as "my elders." Brides do not communicate with their fathers-in-law as much as possible, and they only speak briefly in the presence of their elders. Young girls, on the other hand, live very freely and have free space within Circassian customs until they marry. Kalkan's research also mentions that young girls take part in cultural ceremonies and do not come empty-handed. In particular, young girls attend the ceremonies with a roll called "ueday," which is made of unleavened dough and embroidered with the stamp of the girl's family. The practices associated with this treat have also formed a separate culture for the Muslims.

Considering the current state of literature, it is important to reveal the culture of the Circassians, especially through women. For this purpose, to reveal the status, place and importance of women in the folk culture of the Circassians, an in-depth interview was conducted

to benefit from the experience of a person who has spent his whole life in the Circassian culture through a semi-structured interview form.

In Circassian folk culture, each individual assumes different duties for the survival of the culture. Circassian women, who play the role of carrying the culture, are also assigned certain duties from the moment they reach adulthood. These duties constantly change according to the woman's role in the family.

To understand these duties and their cultural projections, the place of women in Circassian folk culture, which was discussed in the literature review, was analyzed in the following parts of the research using the in-depth interview method. The results of the interviews and statements of KK-1, born in 1942, whose experiences were used as a source, were analyzed in the category codes that emerged because of the analysis. In addition, the data obtained through the questions directed at the source person were evaluated by comparing them with the information in the literature.

As part of the research, a semi-structured interview form was presented to each participant for whom in-depth interviews were conducted. The form consisted of 14 pre-prepared questions to be asked separately; after these questions were combined according to the participants' statements during the interview, the interview was completed by asking all the questions under 8 headings. Through the interviews, a lot of data were collected and analyzed under the following headings "Circassian women's role and duties in the family", "Circassian women's role in the transmission of culture", "Circassian women's attitudes toward elders and minors", "Attitudes toward Circassian women", "Circassian women's most valued things", "Circassian women's address to their husbands", "Circassian women's birth, wedding, and funeral duties", "Circassian women's situation in old age".

In light of the data obtained in the research, it is understood that the older woman in the house is primarily responsible for cooking and sharing her daily chores; single girls are interested in dowry in the context of marriage preparation, and brides are busy with child care, cleaning, and serving the elderly.

Research indicates that there are internal balances in the transmission of culture among Circassian women. Cultural elements are passed from women to children, and culture is spread through women.

Circassians consider age the most important factor in this regard. On the basis of this ranking, it can be concluded that it is possible to establish a ranking of mother-in-law, daughter-in-law, and daughter of the house in terms of respect for women in the family. It can also be said that the father-in-law, the eldest man in the household, is respected by the women in the household. As a concrete indicator of this respect, Circassian daughters-in-law generally do not speak or even make sound in the presence of their fathers-in-law.

Maltreatment of women is not accepted in the Circassian society. Violations of women's rights, which are rare, are settled within households without becoming a public issue.

An examination of the qualities valued by Circassian women shows that virtues are prioritized above all else, with skills related to daily chores also holding importance.

It is worth noting that Circassian women are quite distant from their husbands in society. Accordingly, Circassian women do not sit in the same room with their husbands in the presence of elders, do not appear in public spaces, and do not address their husbands by name.

Circassian women, whose reputation grows with age, take on a more pioneering role, passing on their knowledge to the next generation. With this pioneering role, they became important bearers of culture, with the duties they performed on ceremonial days that were considered special to the society. Circassian women, who take on important and symbolic tasks such as naming children, which in many societies are performed by men, are considered to be one of the most important building blocks of Circassian society. On the other hand, based on the data expressed by the participants and analyzed by comparison with the literature, it was found that modern life has caused an erosion of Circassian folk culture and changes in the culturally acquired roles of Circassian women.

Giriş

Kimi tarihçi ve antropologlara göre kökeni milattan önceye dayandırılan¹ Çerkeslerin geçmişi, bazı araştırmacılara göre de kendilerini eski dönemlerde Aşuvalar olarak tanımlayan ve mazisi Fenikelilere varan topluluklara dek uzanmaktadır.²

Çerkesler, geçmiş dönemlerden bu yana buldukları her yerde geleneklerine bağlılıkları ile tanınmışlardır. Günümüz dâhil olmak üzere tarihsel olarak bir arada yaşadıkları her alanda kurdukları yaşlılar meclisi ile ortak kararlarını kolektif bir bilinçle alan Çerkesler, tüm sorunlarını cemiyetleri vasıtası ile çözmüşlerdir. Batılı seyyahların da dikkatini çeken bu meşveret ortamı, Fonvil, Bell, Longworth, Marigny, Tornau, Dumas, Cameron gibi önemli seyyahların eserlerinde nakledilmiştir.³ Söz konusu danışma kültürü, beraberinde dayanışmayı ve birlikte yaşam iradesinin gelişimini getirmiştir. Böylece bir arada bulduklarında pek çok zorluğun üstesinden gelen Çerkeslerin kenetlenerek gelecek kuşaklara kültürlerini aktarması mümkün hale gelmiştir. Habiçoğlu⁴'nin çalışmasında geniş biçimde aktarılan Kafkasya'dan Anadolu'ya yapılan göçlerde de Çerkesler bir arada kalmış ve yerleştikleri Anadolu topraklarında birlikte yaşama iradesini sürdürmüştür. Ancak Anadolu'daki hayatlarında dayanışma ile pek çok sorunu çözebilseler de Osmanlı Devleti'nin o zamanki durumundan ötürü insanüstü gayretler gerektiren sorunlarla da yüzleşmişlerdir.

Balkanlar ve Anadolu'nun çeşitli yerlerine yerleştirilen Çerkesler, gelir gelmez Osmanlı-Rus gerilimi, Bulgar ayaklanmaları, Ermeni ve Arap hareketlerinde Osmanlı bütünlüğü tarafında yer alarak fiili biçimde bu isyanların bastırılmasında rol oynamışlardır. Avrupalıların dönemki dezenformasyonu ile yeni geldikleri ülkenin geleceği için mücadele veren Çerkeslere “zalim Çerkes” imajı oluşturulmaya çalışılmış ve Ruslar ile çıkan büyük Osmanlı-Rus savaşında Çerkeslerin müdafasına farklı anlamlar yüklenmeye çalışılmıştır.⁵ Yaşanan bu zor günlerin ardından yeni geldikleri topraklarda vatansızlığın ne anlama geldiğini çok iyi bilen Çerkesler, Türk milletinin bir parçası olarak günümüze dek kurucu unsuru oldukları Türkiye Cumhuriyeti'nde önemli yararlıklar göstererek varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Alanyazın Taraması

Çerkesler ile ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında sistematik bir çalışmanın eksik olduğu göze çarpmaktadır. Bunun sebebi olarak başta Çerkeslerin gerek ata yurtlarında gerek göç ettikleri yerlerde dağınık biçimde yaşaması, kurumsal kimlik teşkil edebilecek yapıların kurulamaması öne sürülebilir. Tüm bu kısıtlılıklara rağmen Çerkeslerin başta dil ve kültürleri olmak üzere pek çok yönü ile ilgili disiplinlerarası çalışmaların yapıldığı da görülmektedir.

1 Metcunatuko İzzet, “Kafkas Tarihi”, *Kuzey Kafkasya Kültür Dergisi*, 5(30), (1975): 9.

2 Turçaninov, G. F. *Kafkasya'da Bulunan Antik Eserlerin Keşfi ve Yazılarının Çözümlemesi* (Ankara: Kafkas Bilimsel Araştırma Merkezi ve Yayıncılık İşletmesi, 2009): 25.

3 Muhiittin Ünal, *Uzunyayla Rapor ve Belgeleri II*, (Ankara: Kaf-Dav Yayınları, 2008): 11

4 Bedri Habiçoğlu, *Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler* (Ankara: Nart Yayıncılık, 1993).

5 Sefer Berzeg, *Kafkasya ve Diaspora Yayın Hayatından* (Ankara: Kurban Yayıncılık, 2008): 49.

Kalaycı⁶'nın Çerkesleri tarih, kültür ve iktisat bakımından araştırma konusu yaptığı çalışmada Çerkeslerin kökeni, milattan önce XI. yüzyıllara kadar dayandırılmıştır. Kalaycı'nın aktardığına göre 1864 sürgünü sonrası tüm dünyada 3 milyonu aşkın bir Çerkes diasporası oluşmuştur. Bu nüfusun en büyük kitlesi ise Türkiye topraklarında hayat sürmektedir. Söz konusu kitlenin günümüz Türkiye'sinde kümelenmesi de yalnızca coğrafyaya yakınlık etkeni ile anlaşılmaya çalışılmamalıdır. Zira Kemal Karpat'ın ifadelerinde o dönem yaşanan olaylar, doğrudan doğruya Osmanlı Devleti'nin bir meselesi sayılmaktadır. Karpat, Kafkasya'nın kaderinde önemli yeri olan 1828-1829 savaşının bir Osmanlı-Rus savaşı olduğunu, Rusların ilerleyişinin Güney Kafkaslara yönelmesi ile durdurulamaz bir hale geleceğinin anlaşıldığını ifade etmektedir.⁷

Çerkeslerle ilgili yapılan çalışmalar, daha önceleri kökenlerine ve sürgün öncesinde olup bitenlere dair iken özellikle 90'lı yıllarda ortaya konan yayın faaliyetleri ile kültürel araştırmalar hız kazanmıştır. Bu dönemde ortaya konan bilimsel araştırmalar ve fikrî yazılar ile Çerkes kültürünün geleceği ile alakalı çok sayıda veri, görünür hale getirilmiştir. Bu veriler de kültürün yaşatılması için birtakım hedeflerin belirlenmesini sağlamıştır. Ancak söz konusu hedefler koyulmuş olsa da bunlarda başarılı ve hedeflere matuf bir ilerleme sağlanamamıştır. Örneğin Halman⁸ tarafından daha önceki çalışmalar işaret edilerek Çerkes müzesi kurulması önerilmiştir. Bu önerinin ancak 2020 yılında Samsun İlkadım Belediyesi tarafından hayata geçirilebilmesi, Çerkes kültürüne dair hedeflenen işlerin çok uzun yıllar sonra yapılabildiğinin göstergesi sayılabilir. Bu gelişme, Çerkes Dernekleri Federasyonu tarafından "156 Yıllık Özlem Gerçekleşti, Türkiye'nin İlk Çerkes Etnografya Müzesi Açıldı" başlığı ile duyurulmuştur.⁹ Bu çalışmanın ardından ise yeni Çerkes Müzeleri açılması için çabaların gerçekleştirildiği de görülmektedir.¹⁰

Kültürel olarak hedeflenen işlerde gecikmeler yaşanmasına karşın 90'lı yıllarda özellikle dergicilik marifeti ile ortaya konulan külliyyatın, Çerkeslerin yok olmaya yüz tutmuş bazı örf ve adetlerinin farkındalığını artırdığı söylenebilir. Kardan¹¹'in çalışmasında Çerkeslerin adetlerinin önemli bir bölümünün saygı ve ona bağlı uygulamalar tarafından teşkil edildiği ifade bulmuştur. Bunların başında selamlaşma adabında ayağa kalkarak selamlama ve küçüklerin büyüklere yerini vermesi başı çeker. Bunun yanı sıra aynı çalışmada Çerkes kadınlarının kültür taşıyıcılığında öncü rol üstlendiği de ifade edilmiştir. Örneğin Çerkes kadınları, büyükleri varken kocası ile aynı ortamda bulunmaz ve babalarına "Büyüğüm" diye hitap ederler. Gelinler, kayınpederleri ile mümkün olduğunca iletişim kurmazlar ve büyüklerinin olduğu ortamda kısa ve öz konuşurlar. Genç kızlar ise evlenene kadar son derece serbest ve Çerkes örfleri

6 İrfan Kalaycı, "Tarih, kültür ve iktisat açısından Çerkesya (Çerkesler)", *Avrasya Etüdleri*, 47(1) (2015).

7 Kemal Karpat, "21 Mayıs Konferansı", *Nart Dergisi*, 37, (2004): 12-13.

8 Orhan Halman, "Çerkes Müzesi Kuralım", *Tizeğus Düzce Kuzey Kafkasya Kültür Derneği Bülteni*, 3, (2012): 18-19.

9 Çerkes Dernekleri Federasyonu. "156 Yıllık Özlem Gerçekleşti, Türkiye'nin İlk Çerkes Etnografya Müzesi Açıldı", (Erişim Tarihi: 08.07.2024).

10 Kartepe Belediyesi. "Kartepe Çerkes Müzesi'nde Son Adımlar", (Erişim Tarihi: 08.07.2024).

11 Cemal Kardan, "Kafkas Boylarının Örf ve Adetleri", *Kuzey Kafkasya Kültür Dergisi*, 15(79), (1991): 40-41.

içerisinde özgür bir alana sahip olarak yaşarlar. Kalkan¹²'in araştırmasında da genç kızların kültürel törenlere katıldığı ve bu törenlere elleri boş gelmedikleri zikredilmiştir. Genç kızlar törenlere, özellikle mayasız hamurla yapılan ve kızın kendi ailesinin damgasıyla üzerine nakışlar yaptığı “ueday” isimli çörek vesilesi ile katılırlar. Bu ikram ile oluşan uygulamalar da Çerkesler için ayrı bir kültür oluşturmuştur.

Zihni'nin Çerkeslerin sosyal yaşamını incelediği çalışmada ise Çerkeslerde kadının yerine dair ayrıntılı bir kısım ortaya konulmuştur. Söz konusu eserdeki ifadelerle göre ana, Çerkeslerde ikinci ev reisi sayılabilir. Evin iç işleyişine ana karar verir ve babanın bunlarla ilgili işlere karışması, mertliğe aykırı bir davranış addedilir. Ananın yerinin bu denli üstün olmasına delil olarak da Çerkes kadınlarının kocasının oturduğu yerlerin üst tarafında bulunan yerlere oturabilmesi gösterilmektedir. Ayrıca gelinlere kayınvalideleri tarafından prenses anlamına gelecek şekilde “Guaşe” hitabında bulunulduğu da bilinmektedir. Çerkes kadınları, çocuklarına karşı babalardan daha fazla sevgi gösterme hakkına sahip olduğu için Çerkeslerde anneler ile evlatların samimiyetleri çok daha fazladır. Öte yandan Çerkeslerde koca ile didişmek ve ruhen üzüntü verecek davranışlarda bulunmak, tiksindirici bir hal sayıldığı için bundan olabildiğince kaçınılır. Çerkes kadını, bu yönü ile ailede huzurun ve teskin ediciliğın merkezinde yer alır. Kocasına asla ismi ile hitap etmeyen Çerkes kadını, aile fertleri ile ağırbaşlı, nezaketli ve saygılı bir iletişim kurar. Bunun tek istisnası, evlatlar ile kurulan samimi ilişkidir. Çerkes çocukları, büyüyene dek anne ile hep beraberdir. Çocuklardan da anneye saygı duyması, onun birtakım işlerinde yanında olması beklenir. Çerkes kadınları gelin olduğundan itibaren evinde hâkimdir. Evlilikle beraber tavırlar ile birlikte kıyafetler dahi değişime uğramaktadır. Gelinin odası, bir prenses odası gibi süslenir ve gelin, bir süre kimseye hizmet etmez. Aksine geline hizmet edilir ve değerli olduğunun hissettirilmesi için kendisine hediyeler takdim edilir.¹³

Yöntem/ Metodoloji

Bugünkü radyo, televizyon, internet gibi iletişim olanaklarının olmadığı dönemlerde halkbilimine bağlı kültürün geniş kitlelere çok kısa zamanda kolaylıkla ulaşmasının imkânsız olduğu düşünülmüştür. Bu dönemlerde çeşitli folklor okulları ve akımları vasıtası ile halkbiliminin gelişimi amaçlanmıştır. Tan'a göre coğrafi okul, croos-cultural okul – çapraz kültür okulu, Fin okulu, mitolojik okul gibi çeşitli görüşlerin ekol olarak kabul görmesinin söz konusu gelişimde önemli bir etken olduğu ifade edilebilir. Söz konusu halkbilim ekollerinin birikimi ile halkbilim çalışmaları irtifa kazanmıştır.¹⁴

Halkbilimini ilgilendiren materyallerin ortaya konulması için bilimsel inceleme, arşivleme, inceleme, tanıma gibi amaçlar doğrultusunda uygun yöntemleri kullanarak kaynak kişiyeye ulaşan ve ilgili olan bilgileri kayıt altına alan kişilere derlemeci denilmektedir. Derlemeciler,

12 Çurmit Muzaffer Kalkan, “Çapşe”, *Nart Dergisi*, 47, (2006): 12-13.

13 Zekeriya Zihni, *Çerkesya'da Terbiye ve Sosyal Yaşayış*, (Ankara: Birlik Matbaası, 2007).

14 Nail Tan, *Folklor (Halk Bilimi) Genel Bilgiler*, (İstanbul: Kitap Matbaacılık, 2003): 22.

halkbiliminin belirli bir kısmında uzmanlaşmış profesyonel derlemeciler ve uzman olmayan amatör derlemeciler olarak iki grupta değerlendirilmektedir.¹⁵ Halkbilimi derlemecilerinin söz konusu iki grubunun karşılaştığı çeşitli zorluklar ve kısıtlılıklar sebebiyle Türkiye’de yapılan halkbilimi çalışmalarında alt kimlik unsurlarına yeterince yansımadağı öne sürülebilir. Bu bağlamda Çerkeslerle ilgili çalışmalar da son derece kısıtlı kalmış ve akademik olarak bir külliyat oluşturacak seviyeye maalesef ulaşamamıştır.

Literatürün mevcut durumu dikkate alındığında Çerkeslerin özellikle kadınlar üzerinden yürütülen kültürlerinin ortaya konmasının önemli olduğu düşünülmüştür. Bu amaçla araştırmada Çerkeslerin halk kültürlerinde kadının durumu, yeri ve öneminin ortaya konması için yarı yapılandırılmış görüşme formu vasıtası ile tüm hayatını Çerkes kültürü içinde geçiren bir kişinin tecrübelerinden faydalanmak için derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiştir. Uslu ve Demir’e göre görüşme tekniği sohbet ya da sıradan konuşmaktan farklıdır. Bu yönüyle söz konusu teknik, etnografik çalışma desenlerinde de tercih edilmektedir. Görüşmeyi yapan araştırmacı, bir toplumsal gruba ait kimlik, kültür, yaşam tarzı, inanç, gelenek ve politik görüş gibi unsurlar hakkında tekniğin olanaklarını kullanarak bilgi sahibi olabilmektedir. Bu vesileyle bilinen varsayım ve verilerden yola çıkarak öngörü ve genellemelerde bulunabilen araştırmacı, toplumsal bağlamda elde edeceği derinlik ile bireyin toplumun bir öznesi olarak sahip olduğu alışkanlıklardan yola çıkıp genellemeler yapabilir.¹⁶

Araştırma Etiği

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu’ndan 13.02.2024 tarihinde, 03 numaralı oturumda, 01-36 karar sayısı ile etik izin belgesi alınmıştır.

1. Çerkesler

Çerkesler, savaşçıların kahramanlıkları ve kültürleri ile seyahatnamelere konu olan kuzeybatı Kafkas dağlarının efsanevî bir halkı olma hüviyetini taşımaktadırlar. Bu özellikleri ile sadece bir yüzyıllık süre zarfında önce Avrupalı güçlerin özel ilgi alanı haline gelen ve daha sonra da bir anda unutulveren Çerkesya’nın Avrupa’nın kültürel hafızasından silinmesi, keskin bir kırılma ile olmuştur. 1830’lar ve 1860’lar arasında, içerisinde Çerkeslerin dramını konu almayan bir makalenin bulunmadığı tek bir Avrupa gazetesi görmek neredeyse imkânsızken 1900’lü yıllara gelindiğinde Avrupa basınında Çerkesya’ya yapılan tek atfın bu ismi taşıyan lüks bir yolcu gemisiyle ilgili olduğu görülmüştür.¹⁷

Kafkasya, Kuzey ve Güney Kafkasya olmak üzere iki ana bölgeden oluşur. Küçük Kafkas Dağları, Rioni ve Kura çöküntülerinin oluşturduğu Ermenistan, Gürcistan ve Azerbaycan’ın yer

15 Metin Ekici - Selcen Gürçayır Teke, “Derleme Yöntem ve Teknikleri”, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Ed. Mehmet Öcal Oğuz, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020).

16 Fatih Uslu ve Erdi Demir, “Nitel Bir Veri Toplama Tekniği: Derinlemesine Görüşme”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 40(1), (2023): 298

17 Walter Richmond, *Çerkes Soykırımı*, çev. Erdoğan Boz, (Ankara: Koyu Siyah Kitap, 2018): 1.

aldığı bölge, Güney Kafkasya'yı veya Transkafkasya'yı; güneyde Azerbaycan ve Gürcistan, batıda Karadeniz ve Azak gölü, doğuda ise Hazar Denizi ile çevrili olan kısım ise Kuzey Kafkasya'yı oluşturur.¹⁸ Kuzey Kafkasya'nın kadim halklarından olan Çerkesler, Rusların yayımlacı politikalarından en çok etkilenen toplulukların başında gelmektedir. Uzun yıllar, atılabilir. Rus Çarlığına karşı bağımsızlık mücadelesi veren Çerkesler, kendi vatanlarında etnik temizlik olarak tabir edilebilecek muamelelere maruz bırakılmışlardır.¹⁹ İnsanlık tarihinin en büyük trajedilerinden sayılan bu asimetrik savaş, 300 yıl kadar sürmüş ve Çerkeslerin çoğunun can vermesine sebep olmuştur. Bu toplu katliamlar öyle bir boyuta ulaşmıştır ki can veren Çerkeslerin gerçek sayısı hesaplanamayacak kadar fazla olmuş; dilleri, kültürleri dahi ortadan kalkacak şekilde Ubihlar örneğindeki gibi Çerkes boyları tamamen yok edilerek tarih sahnesinden silinmiştir.²⁰ XIX. yüzyılın ikinci yarısının ardından Kafkas-Rus Savaşları olarak tarihe geçen söz konusu çetin mücadelelerin sonucunda bir milyondan fazla Çerkes, Osmanlı Devleti topraklarına göç etmiştir. Osmanlı dönemi sonrasında Türkiye Cumhuriyeti'ne de kök salarak bu bölgeyi yeni vatanları kılan Çerkesler, iki buçuk milyonu aşkın bir nüfusa sahiptir. Bu nüfus içinde çok sayıda Çerkes boyu ve etnik grubu mevcuttur.²¹ Bu etnik grup ve boylar içerisinde Karaçay, Balkar, Dağıstanlı, Adıgey, Abhaz ve daha pek çok isimlendirme mevcuttur. Ancak Kafkasya'dan Anadolu'ya ilk göçler başladığından beri Anadolu'da bulunan insanlar, bu grupların hepsine topluca "Çerkes" demeyi tercih etmişlerdir. XIII. Yüzyıldan beri Çerkes tabirinin kullanıldığına rastlansa da bu tarifi Anadolu'da başka bir anlam kazandığı söylenebilir.²² Bolat'a göre Çerkes terimi, sürgün süreci ve sonrasında akrabalık düzeyleri dikkate alınmaksızın bütün Kuzey Kafkasyalıları kapsayacak şekilde kullanılmıştır.²³

2. Çerkes Halk Kültürü

Çerkeslerde akrabalık, yaşamın her yanını kuşatan bir hususiyet taşımaktadır. Bu bağlamda akrabalık, aile düzeninden görev paylaşımına, evlilikten yas tutmaya kadar herkese belli bir rol tanımlayan özelliğe sahiptir.²⁴

Akrabalığa verilen önem ile beraber kenetlenen Çerkeslerin halk kültüründe göz ardı edilmemesi gereken özelliklerinin başında misafirperverliğin geldiği söylenebilir. Acar ve Karaosmanoğlu'na göre tarihsel süreç içerisinde hem Çerkes gelenek ve kurallarını içeren Xabze'nin öngördüğü ideal insan tipinin gerektirdikleri hem de Çerkeslerin yaygın olarak

18 Gökhan Bolat, "Kavram Tartışmaları Etrafında 21 Mayıs 1864 Çerkes Sürgünü Kavram Tartışmaları Etrafında 21 Mayıs 1864 Çerkes Sürgünü", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/6 (2013).

19 Cahit Aslan, "Bir Soykırımın Adı: 1864 Büyük Çerkes Sürgünü", *Uluslararası Suçlar ve Tarih*, 1 (2006): 1.

20 Gökhan Bolat, "Kavram Tartışmaları Etrafında 21 Mayıs 1864 Çerkes Sürgünü Kavram Tartışmaları Etrafında 21 Mayıs 1864 Çerkes Sürgünü", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/6 (2013): 121, 138.

21 Zeynep Aksoy, "Çerkes Sürgünü Hikâyelerinde Kimliğin İnşası", *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, 31 (2018).

22 Cahit Aslan, "Bir Soykırımın Adı: 1864 Büyük Çerkes Sürgünü", *Uluslararası Suçlar ve Tarih*, 1 (2006): 2.

23 Gökhan Bolat, "Kavram Tartışmaları Etrafında 21 Mayıs 1864 Çerkes Sürgünü Kavram Tartışmaları Etrafında 21 Mayıs 1864 Çerkes Sürgünü", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/6 (2013): 123.

24 Sula Benet, *Abhazlar: Kafkasların Uzun Ömürlü İnsanları* (Ankara: Kaf-Der Yayınları, 1994): 51.

yaşadığı coğrafyalarda seyahatin elverişsizliği ve savaş ortamlarından kaynaklanan zorluklar, Çerkeslerin yaşantılarında, ev sahipliğine ve misafirlige kutsal anlamlar yüklemelerini sağlamıştır.²⁵ Bu şekilde inşa edilen Çerkes misafirperverliği, Çerkeslerin bir yaşam felsefesi olmuş ve günümüzde yaşanan coğrafya neresi olursa olsun Çerkeslerin misafirperverliği sürdürülmüştür.

Çerkes halk kültürünün devamlılığında öne çıkan bir başka unsurun da Çerkeslerin uğradığı soykırım ve zorunlu göç ile ortaya çıktığı söylenebilir. Aksoy'a göre Çerkes toplumunu bir arada tutan en önemli unsur, sürgünün toplumda yarattığı travmanın izdüşümleridir. Sürgün ile ilgili hikâyeler, Çerkeslerin anlatıları ile nesilden nesle aktarılmaktadır. Bu aktarım da sürgün travmasının canlı kalmasında aracı olarak kullanılmış ve Çerkes kültürünü diri tutmuştur.²⁶

Çerkeslerin halk kültürü olarak ayırt edici özelliklerinden biri de egemenlik altına girmeyi sevmeyen bir topluluk olmasıdır. Aslan'ın aktardığına göre Çerkesler, tarih boyunca Rusların boyunduruğu altına girmeyi kabullenmediği gibi bölgedeki diğer büyük devletlerin egemenliğinde yaşamayı ve vergi ödemeyi de reddetmişlerdir. Dinî ve kültürel ortaklıkları bulunan Osmanlı Devleti ve İranlılar ile olan ilişkilerinde takındıkları tavır da buna örnek olarak gösterilebilir.²⁷

3. Çerkeslerde Kadın

Çerkes halk kültüründe her bireyin kültürün yaşatılmasında çeşitli görevleri vardır. Kültürü taşıyıcı rolü bulunan Çerkes kadınına da yetişkinliğe vardığı andan itibaren birtakım vazifeler tanzim edilmiştir. Bu vazifeler, kadının ailede aldığı role göre sürekli değişim içindedir.

Kadınlar için çocuk yaşta iken anne babası ile aile büyüklerinin yanında samimiyet kurmamakla başlayan kurallar silsilesi, genç kız olduğunda çeyizini hazırlamasının beklenmesi ile devam eder. Evlendikten sonra ise kocası ile büyüklerinin yanında aynı ortamda bulunmayan ve kocasına ismi ile hitap etmeyen Çerkes kadını, kayınpederine ses tonunu belli ederek konuşmaz. Aradan zaman geçtikten sonra kayınpederi onun konuşmasını isterse ona hediyeler olarak bir ziyafet tertip edebilir. Ancak bu, çoğu zaman görülen bir durum değildir. Bunun yanı sıra Çerkes kadınları, gelin gittiği evde güveninden emin olur. Bu konuda Çerkesler arasında söylenen “Kendi anneni seviyorsan başkalarının annelerini incitme” sözü, bir delil sayılabilir. Buna mukabil gelinin hane halkına karşı nezaketini muhafaza ederek davranması da beklenir. Zira evin kızına nazaran gelinin aile fertleri ile çok daha fazla iletişim kurmasını gerekli kılacak kadar görevi mevcuttur²⁸.

Araştırmanın bu bölümünde de alanyazın taraması ile ele alınan Çerkes halk kültüründe

25 Vedat Acar, Kağan Karaosmanoğlu, “Çerkes Mutfak Kültürünü Deneyimlemeye Yönelik Bir Tur Önerisi: Düzce İli Örneği”, *International Journal of Contemporary Tourism Research*, 3/2 (2019), 177-197.

26 Zeynep Aksoy, “Çerkes Sürgünü Hikâyelerinde Kimliğin İnşası”, *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, 31 (2018): 64.

27 Cahit Aslan, Cahit Aslan, “Bir Soykırımın Adı: 1864 Büyük Çerkes Sürgünü”, *Uluslararası Suçlar ve Tarih*, 1 (2006): 6.

28 Sula Benet, Abhazlar: Kafkasların Uzun Ömürlü İnsanları (Ankara: Kaf-Der Yayınları, 1994).

kadının yeri, derinlemesine görüşme yöntemi ile incelenmiştir. İnceleme sonucu ortaya çıkan kategori-kodlarda kaynak kişi olarak tecrübelerinden faydalanılan 1942 doğumlu KK-1'in aktardıkları ve yapılan görüşmelerden ortaya çıkan bulgular analiz edilmiştir. Ayrıca söz konusu kaynak kişiye yöneltilen sorular aracılığı ile elde edilen veriler, literatürde yer alan bilgilerle mukayase edilerek değerlendirilmiştir.

3.1. Çerkes Kadınının Ailedeki Rolü ve Vazifeleri

Katılımcıya “Çerkeslerde kadınların ailedeki rolü nedir? Çerkes kadınlarına karşı takınılan tutumu göz önüne aldığınızda ailelerin gelinleri ve kızlarına karşı tavırlarında bir farklılık gözünüze çarptı mı? Kayınvalidenin rolü hakkında neler söyleyebilirsiniz?” şeklinde soru yöneltilmiştir. Soruya verilen cevaplardan hareketle daha önce görüşme formunda 3. soru olarak planlanan “Çerkeslerde kadınların gündelik işlerle ilgili görevleri nelerdir?” sorusu da bu kısımda yöneltilmiştir. Katılımcı sorulara, kayınvalide hakkında verdiği cevaplarla başlamıştır. İlk olarak geniş ailelerde kayınvalidenin gelinin odasına hiç girmedüğinden bahsetmiştir. Bunun istisnası olarak gelinin bebeği olduğunda kayınvalidenin bebek bakımı için yardım etmek amacıyla müsaade edilirse odaya girebildiğini kaydetmiştir. Bu cevap üzerine kendisine yöneltilen, “Tertip, temizlik gibi sebeplerle de mi odaya girilmezdi?” sorusuna ise “Hayır, eskiden öyle bir şey olmazdı.” cevabını vermiştir.

Gelinin bekârlığında kaldığı evi ve ailesini ziyaret etmek istediğinde ise kocasının ailesinden bir kadının kendisine eşlik ederek ziyarete götürdüğünü ve ziyaret bitiminde ise yine gelerek kendisini aldığını söyleyen katılımcıya bunun üzerine bunun bir baskı unsuru olup olmadığı sorusu yöneltilmiştir. Buna cevap olarak ise, “Hayır, bu geline kıymet verildiğinin göstergesidir” denilmiştir. Bu cevap ise Çerkesler ile ilgili yaygın olarak kullanılan ve Çerkeslerde gelin olmanın zorluğunu ifade eden “Türklerde gelin, Çerkeslerde kız ol” sözünün geçerli olup olmadığı bahsini açmıştır. Katılımcı, o sözün söylenmesinin büyük haksızlık olduğunu ve Çerkeslerde geline herkesten daha fazla özen gösterildiğini söyledikten sonra gelinin ailesine verilen değeri anlatmaya başlamıştır. Buna göre gelinin ailesi ziyarete geleceği zaman en özenli sofralar kurulmakta ve en itibarlı ikram sayılan kuzu çevirme yapılmakta; ayrıca gelinin ailesinden gelen bilhassa büyüklere, birer kat elbise diktirilmektedir.

Evdeki kadınların arasındaki iş bölümü ile ilgili konu hakkında ise katılımcının ifadelerine göre evin yemekleri kayınvalide tarafından yapılır ve bu, kayınvalide yaşlanana kadar devam eder. Genç kızlar el işi, tozluk, at kamçısı, teğeltisi ve yamçı yapımı gibi işlerle uğraşırken gelinler genelde çocuk bakımı ile ilgilenirler. Katılımcı bu kısımda “Teğeltinin ne olduğunu biliyor musun?” diye sorarak teğeltinin tanımını “Atların eyerinin altına yerleştirilen yumuşak yün” olarak yapmıştır. Bunun yanı sıra tozluk ve yamçı kelimelerini tanımlayan katılımcı, at binene tozluğun yapıldığını, yamçı denenin ise at binerken başa takılan ürün olduğunu ifade etmiştir. Bunların kızlar tarafından yapılmasının sebebi olarak ise Çerkeslerin at merakından ötürü gelinlik kızların bu ürünleri çeyizi için imal ettiği zikredilmiştir.

Temizlik ile ilgili olarak ise genelde temizlik işlerinin ortaklaşa yapıldığı, bu işlerin

organizasyonunun evin büyük kadını tarafından tertip edildiği ifade edilmiştir. Bu noktada iş bölümünün ise genelde gelin üzerinden şekillendirildiği, genç kızların daha çok kendi çeyizi ile uğraştığı beyan edilmiştir. Ayrıca katılımcı, kayınpederin vakit namazlarına yolcu edilmesi, gerekirse abdest suyunun hazırlanması gibi işlerin gelin tarafından yapıldığını söylemiştir. Bu işler yapılırken de kayınpederin gelinine güzel sözler söylediği, kendisini kızından önde tuttuğunu ifade ettiğini eklemiştir.

Bu soru ile Çerkeslerde evin büyük kadınının gündelik işlerde yemek yapımı ile ilgilendiği, genç kızların el emeği ile çeyizleri için ürünler yaptığı, gelinlerin ise çocuk bakımı, temizlik ve büyüklerin işleri ile ilgilendiği anlaşılmıştır.

3.2. Çerkes Kadınlarının Kültür Aktarımındaki Rolü

Katılımcıya “Çerkeslerde kadınların kültür aktarımındaki rolü nedir?” şeklindeki soru yöneltilmiştir. Katılımcı bu soruya önceki soruda geçen bahsi yineleyerek başlamıştır. Ardından sorunun anlaşılmadığından hareketle katılımcıya kültür öğeleri sıralanmış, örnek olarak ise halk hikâyeleri verilerek erkeklerin hikâyeye anlatıp anlatmadığı sorulmuştur. Bunun üzerine katılımcı, şunları söylemiştir:

“Erkekler mi? Nereden anlatacak erkek? Tarlada, hayvanda çalışıyor. Hikâyeye anlatacak zamanı mı var? Kadın, sütü sağıar ama erkeğin işi orada bitmez. Erkek ahırını süpürür, hayvanın yemini verir, danayı koyuverir, geri getirir, bağlar. Sonra da tarla işlerine gider. Kadın, eskiden tarlaya gitmezdi bizde”.

Kadınların çocuklarına hikâyeler anlattığını zikreden katılımcı, sözlerine yemek kültürünü anlatarak devam etmiştir. İfadelerine göre kayınpeder, gelinlere yemek tariflerini verir ve uygulatarak öğretir. Katılımcı, bunun ardından kültür aktarımı konusunda “Her eve göre değişir bu. Her evin bir soğan doğraması var ya. İşte öyle. Genelde anne böler ne iş bölümü olacaksa. Yani babalar karışmaz o işe. Sen şunu yap, sen bunu yap, diyerek karışmaz. Çünkü hepsi biliyor zaten ne iş yapacağını.” diyerek kadınların aralarındaki organizasyona dikkat çekmiştir.

Bu soruya verilen cevaplar neticesinde Çerkes kadınları arasında kültür aktarımının kendi iç dengeleri vasıtası ile aktarıldığını; aktarılan bu kültür öğelerinin de kadınlar tarafından çocuklara yansıtılarak kültürün kadınlar üzerinden yayıldığını düşündürmüştür.

3.3. Çerkes Kadınlarının Büyüklerine ve Küçüklerine Karşı Tavırları

Katılımcıya “Çerkeslerde kadınların büyüklerine ve küçüklerine karşı tavırlarının nasıl olması beklenir?” şeklindeki soru yöneltilmiştir. Ayrıca daha sonra sorulması planlanan “Çerkes kadınlarının çocuklarına davranışlarında ayırt edici bir özellik olduğunu düşünür müsünüz?” sorusu da görüşmenin seyrine göre bu kısımda sorulmuştur. Katılımcı bu sorulara öncelikle Çerkes kadınları, büyükleri varken çocuğunu ne sever ne de döver diyerek cevap vermeye başlamıştır. İfadelerine göre bu davranışın sebebi, büyükler varken o çocuklara kızmak da onları sevmek de büyüklerin hakkıdır. Çocuklar bu durumu bilir ve dayak yemekten her seferinde

kurtulmak için büyüklerinin yanına sığınır. Böylece orada her ne konu varsa büyüklerin şahitliğinde bir süreliğine kesintiye uğrar. Katılımcı bu konuda bir de anısını anlatmıştır. Anısında yaşı büyükçe erkek bir akrabasının bir keresinde hüngür hüngür anladığını gören katılımcı, kendisine neden ağladığını sorar. Kişi ise gelinin kendisi varken çocuğa bağırp çağırmasından etkilendiğini ve kendisinin çığnendiğini söyler. Bu anıdan hareketle Çerkeslerde büyüklerin yanında haddi aşan tavırlarda bulunmanın, kadınların kınanmasına sebep olduğu söylenebilir.

Gelinlerin kayınpederlerinin yanında mümkün olduğunca konuşmadığı kaydedilmiştir. Bu noktada katılımcının aktardığı diğer bir anıya göre son nefeste kayınpederinin gelinine hakkını helal etmesini istediğinde dahi gelinin jest ve mimikleri ile helalliği onayladığı ifade edilmiştir. Kayınvalidesine karşı ise gelinin iletişimde edep dairesinde buldukça herhangi bir kısıtlaması olmadığını dile getiren katılımcı, gelinler ile evin kızlarının da kardeş gibi olduklarını söylemiştir.

Küçükler ile iletişim konusunda ise küçük çocuklar geldiklerinde evin gelinlerinin onlara ayağa kalkarak “Hoş geldin!” dediğini ve bununla çocuklara değer verildiğinin gösterilmeye çalışıldığı dile getirilmiştir. Hatta bu durum, çocuklar için zaman zaman bir oyun haline getirilmiş, çocukların içeri girip çıkmaları bir eğlence aracı olmuştur.

Son olarak katılımcı, evdeki kadınlar için bir hiyerarşi belirlenecekse gelinin, evin kızından ileri olduğunu; evin kızının bir misafir olarak görüldüğünü söylemiştir.

Bu soruya verilen cevaplar neticesinde kadınlar arasında genellikle yaşın saygı telakkisinde öncü faktör olduğu ancak genel olarak kayınvalide, gelin ve evin kızı olarak bir sıralama yapmanın mümkün olduğu varsayılabilir. Büyüklerin, -özellikle de kayınpederin- evin kadınları tarafından çok saygı gördüğü, kayınpederin yanında ses tonunun bile vermediği, çocuklarla mesafeli ilişkiler kurulduğu da kaydedilmiştir.

3.4. Çerkes Kadınlara Karşı Takılan Tavırlar

Katılımcıya “Çerkeslerde kadınlara yapılan muamelelerde rencide edici ya da küçük düşürücü olduğunu düşündüğünüz bir duruma şahit oldunuz mu?” şeklinde soru yöneltilmiştir. Katılımcı buna, bu şekildeki davranışların çok kınandığı yanıtını vermiş ve görünen bir şiddetin olmadığını dile getirmiştir. Kayınpederlerin özellikle gelinine karşı yapılabilecek adaletsizliklerden yana endişe duyarak gelinini kayınvalidesi aracılığı ile sürekli yoklayarak bilgiler almaya çalıştığını dile getiren katılımcı, kayınpederin genelde koruyucu bir rol üstlendiğini kaydetmiştir. Bunun yanı sıra herhangi bir şekilde gelin de kötü bir davranışa maruz kalırsa bunun için aile büyüklerine gidebileceği ancak genelde sorunların o seviyeye varmadan kadınlar arasında halledilebildiği de zikredilmiştir.

Kınanma ile ilgili ise Çerkes kadınlarında genel olarak beceriksizliğin kınandığı ifade edilmiştir. Bu durumlarda öncelikle konu olan iki unsur ise temizlik ve yemek olarak sıralanmıştır. Bu konularda becerileri hususunda eksik görülen gelinler, öncelikle kayınvalideleri tarafından

eğitilmeye çalışılsa da kadınlar arasında görülen eksikliklerin gelinin yüzüne karşı nezaketli ve mizahi bir üslupla dile getirildiği söylenmiştir. Bu üsluba örnek olarak katılımcı birkaç kafiyeli Çerkesçe söz söylemiş, bunların çevirisi olarak da şunu ifade etmiştir:

“Gelinin kötüsü, misafir yetiştirdi deyinince süpürgeyi alırmış; çorbayı koy deyinince de kaşıkları yıkarmış.”

Bunun ardından aile içinde küslük olması meselesi için ise katılımcı, karı-koca arasında küslük olsa da belli edilmediği, büyükler ile zaten küslük olma ihtimalinin olmadığını söylemiştir.

Bu soruya verilen cevaplar neticesinde kadınların kötü muameleye uğramasının Çerkes toplumunca kabul edilmediği ve oluşabilecek bir olumsuzluğun da genel olarak kamuya mal olmadan halledildiği söylenebilir.

3.5. Çerkes Kadınlarda Takdir Edilen Hususlar

Katılımcıya “Çerkeslerde kadınların en çok hangi hususlarda takdir gördüğüne şahit oldunuz?” ve Çerkeslerde kadınların kendilerinde fiziksel ve ruhsal olarak hangi özellikleri geliştirmesi beklenir?” soruları görüşmenin seyrine göre birleştirilerek yöneltilmiştir.

Katılımcı, bu soruya cevap verirken en çok ahlâkın ve davranışların takdir gördüğüne değindikten sonra el işleri ve binicilik ile ilgili işlerin yapılmasının bir zaruret olduğunu söylemiştir. Yemek yapmak için de çocukluktan itibaren kadınların yetiştirildiği, “Ele gelin gideceksin.” denilerek bunun yapıldığı zikredilmiştir. Bunun ardından ise dikkat çekici bir bulgu olarak katılımcı şunu zikretmiştir:

“Şimdi sen gelin gidiyorsun. Baba evi devamlı olan bir evdir. İnşallah gittiğin yerde rahatsız olmazsın. Olursan biz her zaman buradayız”.

Bu ifadeler üzerine katılımcıya “Kefenle dönersin denilmez mi?” şeklinde soru yöneltilmiş, buna karşılık ise “Hayır, Çerkeslerde öyle laflar olmaz” yanıtı alınmıştır.

Bu ifadelerin ardından kadınlarda takdir edilecek taraflar olarak, gelinin önce oturup yemek yememesi, kayınpederle genelde birlikte sofraya oturmaması, ayrı yemek yemesi ve hanenin hizmetinde kusur etmemesi dile getirilmiştir.

Bu soruya verilen cevaplar neticesinde Çerkes kadınlarda erdemlerin her şeyden önce sayıldığı, gündelik işlerle ilgili kabiliyetler ölçüsünde kadınların takdir gördüğü, buna mukabil gelin gidilen evde dahi düşük ihtimal olsa bile hakkının yenmesi durumunda hakkını savunacak sosyal yapıların teşkil edildiği değerlendirilmiştir.

3.6. Çerkes Kadınlarda Kocalarına Hitap Edişi

Katılımcıya “Çerkes kadınları kocalarına karşı nasıl hitap ederler? Kocaları ile irtibatları, büyükleri ve küçükleri yanında iken nasıl olurdu?” şeklinde soru yöneltilmiştir. Bu soruya cevap olarak katılımcı, kadınların kocalarına ismi ile asla hitap etmediği, pek çoğunun ömürlerinde bir kere bile kocalarına isimleri ile seslenmediğini söylemiştir. Bunun üzerine katılımcıya ek bir soru olarak “Yalnızca büyükleri yanında mı isimleri ile hitap etmezlerdi?” yöneltilmiştir.

Katılımcı, bunun üzerine şunları söylemiştir:

“Büyük, küçük çoğu kadın için fark etmezdi. Kadınların bazıları çocuğuna bile ismi ile hitap etmezdi. Genelde kocalarına seslenmek için bir yol bulurlardı. Mesela çocuğun adını söyleyerek ‘Ali’nin Babası’ da derlerdi, ‘öbürü’, ‘beriki’ gibi kelimeler de kullanırlardı. Bazı kadınlar, başka kimse yokken de kocasına ismi ile hitap etmezdi”.

Bu soruya verilen cevaplar neticesinde Çerkes kadınlarının saygı telakkisine göre kocalarına isimleri ile hitap etmediği değerlendirilmiştir.

3.7. Çerkes Kadınlarının Doğum, Düğün, Cenaze Görevleri

Katılımcıya “Çerkes kadınlarının doğum, loğusalık, düğün, cenaze gibi günlerde ne görevleri olurdu?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcı bu soruya cevap verirken Türk kültüründe görülen 40 motif yerine 20 günün doğum sonrasındaki önemine dikkat çekmiştir. Doğum yaptığında gelinler, 20 gün odadan çıkarılmaz. Kadın, o günlerde hiçbir şekilde odaya giren kadınlardan başkasına görünmez. Bu dönemdeki uygulama da katılımcı tarafından bir istirahat ödülü olarak nitelendirilmiştir. Söz konusu günlerde henüz doğum yapan anneye evdeki ve çevredeki kadınlar, bebek bakımı konusunda yardımcı olmakta ve informal bir öğrenme yaşanmaktadır.

Düğün günlerinde ise katılımcının ifadelerine göre kadınlar, düğünün aşçılarıdır. Çerkes danslarının kadın kadına yapıldığı ancak genç kız ve erkeklerin bir arada Çerkes geleneklerinde düğün eğlenceleri tertip edildiği de ifade edilmiştir.

Bunun ardından doğumun üzerine çocuklara isim verilmesine değinen katılımcı, ilgi çekici bir bilgi olarak çocuklara isimlerin genel olarak kadınlar arasında istişare edilip kararlaştırıldığı, kayınpedere ortaya çıkan ismin danışıldığı ifade etmiştir. Bu gelenekle ilgili ayrıca komşu ve akraba kadınlarının da bu hususta isimlendirmeye müdahil oldukları zikredilmiştir. Cenazelerde ise kadınların Anadolu’daki diğer topluluklardan farklı bir görev almadığı kaydedilmiştir.

Bu soruya verilen cevaplar neticesinde kadınların törensel uygulamalarda son derece önemli görevler aldığı söylenebilir. Buna göre kadınlar, düğünlerin ikramlarında yer aldığı gibi doğum ardından da çocuk isimlendirmesinde karar verici rolde bulunurlar.

3.8. Çerkes Kadınlarının Yaşlılıktaki Durumları

Katılımcıya “Evdeki yaşlı kadına karşı davranışlar nasıldır? Evdeki yaşlı erkeklere göre kıyasladığımızda ne tür farklılıklar olduğunu düşünürsünüz?” sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya cevap olarak katılımcı:

“Erkek kadar itibar görmez tabii yaşlı kadın ama yine de hürmette hiç kusur edilmez. Eskiden torunlar, dedeleri ve neneleri çok severdi. Şimdi sen hiç dede nene seven gördün mü? İhtiyacı yok ki şimdikilerin. Zaten her yerde şımartılıyorlar.” demiştir.

Bunun yanı sıra katılımcı, Çerkes kadınlarının kocaları ile bir büyüğü varsa aynı odada oturmadığını, kamusal alanlarda resmiyet ölçüsünde münasebet kurduğunu dile getirmiştir. Biri odaya girecekse diğerinin çıktığı beyan edilmiştir. Bunun da büyüklere saygının ve

mahremiyetin korunmasının gereği olduğu ifade edilebilir. Bu ifadelerden sonra ise yaşanan kadınların genellikle yaptığı vazifeleri kendinden bir sonraki kuşağa bırakarak daha akil bir rol aldığına dair ifadeleri zikreden katılımcı, yaşa her zaman hürmet edildiğini belirtmiştir.

Sonuç

Araştırma kapsamında derinlemesine görüşme gerçekleştirilen katılımcıya yarı yapılandırılmış görüşme formu sunulmuştur. Formda önceden hazırlanan 14 sorunun ayrı ayrı yöneltmesi tasarlanmış; katılımcının görüşme sırasındaki beyanlarına göre bu sorular birleştirildikten sonra 8 başlıkta soruların tamamı yöneltilerek görüşme tamamlanmıştır. Görüşme ile şu başlıklarda pek çok veri elde edilerek analizler yapılmıştır: “Çerkes Kadınının Ailedeki Rolü ve Vazifeleri”, “Çerkes Kadınlarının Kültür Aktarımındaki Rolü”, “Çerkes Kadınlarının Büyüklerine ve Küçüklerine Karşı Tavırlar”, “Çerkes Kadınlara Karşı Takınılan Tavırlar”, “Çerkes Kadınlarında En Çok Takdir Edilen Hususlar”, “Çerkes Kadınlarının Kocalarına Hitap Edişi”, “Çerkes Kadınlarının Doğum, Düğün, Cenaze Görevleri”, “Çerkes Kadınlarının Yaşlılıktaki Durumları”.

Araştırmada elde edilen verilerin ışığında evin yaşça büyük kadınının gündelik işlerin paylaşımında öncelikle yemek yapımından sorumlu olduğu, bekâr kızların evlilik hazırlığı kapsamında çeyizleri ile ilgilendiği, gelinlerin ise çocuk bakımı, temizlik ve büyüklere hizmet ile meşgul olduğu anlaşılmıştır.

Çerkes kadınları arasında kültür aktarımında da iç dengelerin var olduğu değerlendirilmiştir. Kültür öğelerinin kadınlar tarafından çocuklara aktarılacak kültürün kadınlar üzerinden yayıldığı düşünülmüştür.

Çerkesler yaş büyüklüğünü saygı telakkisinde öncü faktör olarak ele almışlardır. Bu sıralamadan hareketle kadınların ailede gördüğü saygı açısından kayınvalide, gelin ve evin kızı olarak bir sıralama yapmanın mümkün olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra, hanenin büyük erkeği pozisyonunda olan kayınpederin, evin kadınları tarafından azami saygı gördüğü ifade edilebilir. Bu saygının somut göstergesi olarak Çerkes gelinlerinin, kayınpederlerinin yanında genellikle konuşmaması, hatta ses bile vermemesi zikredilebilir.

Kadınlara karşı kötü muamelelerde bulunmak ise Çerkes toplumunca kabul edilmemektedir. Nadiren de olsa oluşan kadına karşı hak ihlalleri ise kamusal bir vakaya dönüşmeden hane halkı ile sükûna kavuşturulmaktadır.

Çerkes kadınlarında takdir edilen özelliklere bakıldığında ise erdemlerin her şeyden önemli sayıldığı, gündelik işlerle ilgili becerilerin değer gördüğü ifade edilebilir.

Çerkes kadınlarının kocaları ile toplum içerisindeki ilişkisinde ise hayli mesafeli oldukları dikkat çekmektedir. Buna göre Çerkes kadınları, büyükleri varken kocaları ile aynı odada oturmaz, kamusal alanlarda görünmez ve kocalarına isimleri ile hitap etmezler.

Yaşlandığında gördüğü itibar artan Çerkes kadınları, bildiklerini sonraki kuşaklara aktararak daha öncü bir role kavuşmaktadırlar. Bu öncü rolle toplum için özel sayılan törensel günlerde

aldıkları görevlerle kültürün önemli bir taşıyıcısı haline gelmektedirler. Pek çok toplumda erkekler tarafından yürütülen çocuklara isim verilmesi gibi önemli ve sembolik vazifeleri dahi üzerlerine alan Çerkes kadınlarının Çerkes toplumu için en önemli yapı taşlarının başında geldiği düşünülmüştür. Buna karşın katılımcının ifade ettiği ve literatür ile kıyaslanarak analiz edilen verilerden hareketle modern hayatın Çerkes halk kültüründe de aşımalara sebebiyet vererek Çerkes kadınlarının kültürel olarak edindiği rollerde değişimlerin yaşanmakta olduğu değerlendirilmiştir.

Etik Kurul Onayı: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'ndan 13.02.2024 tarihinde, 03 numaralı oturumda, 01-36 karar sayısı ile etik izin belgesi alınmıştır.

Bilgilendirilmiş Onam: Araştırmada adı geçen katılımcıdan bilgilendirilmiş onam formu alınmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Ethics Committee Approval: Ethical approval was obtained from Tokat Gaziosmanpaşa University Social and Human Sciences Research Ethics Committee on 13.02.2024, meeting number 03, decision number 01-36.

Informed Consent: Informed consent form was obtained from the participant mentioned in the study.

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

- Acar, Vedat, Karaosmanoğlu, Kağan. “Çerkes Mutfak Kültürünü Deneyimlemeye Yönelik Bir Tur Önerisi: Düzce İli Örneği”, *International Journal Of Contemporary Tourism Research*, 3/2, (2019), 177-197.
- Aksoy, Zeynep, “Çerkes Sürgünü Hikâyelerinde Kimliğin İnşası”, *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, 31 (2018), 62-76.
- Aslan, Cahit, “Bir Soykırımın Adı: 1864 Büyük Çerkes Sürgünü”, *Uluslararası Suçlar Ve Tarih*, 1 (2006), 1-33.
- Benet, Sula. *Abhazlar: Kafkasların Uzun Ömürlü İnsanları*. Ankara: Kaf-Der Yayınları, 1994.
- Berzeg, Sefer. *Kafkasya ve Diaspora Yayın Hayatından*. Ankara: Kurban Yayıncılık, 2008.
- Bolat, Gökhan. “Kavram Tartışmaları Etrafında 21 Mayıs 1864 Çerkes Sürgünü Kavram Tartışmaları Etrafında 21 Mayıs 1864 Çerkes Sürgünü”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/6 (2013), 121-143.
- Çerkes Dernekleri Federasyonu. “156 Yıllık Özlem Gerçekleşti, Türkiye'nin İlk Çerkes Etnografya Müzesi Açıldı”. <https://cerkesfed.org/haberler/156-yillik-ozlem-gerceklesti-turkiyenin-ilk-cerkes-etnografya-muzesi-acildi/> (2020).
- Ekici, Metin ve Gürçayır Teke, Selcen. “Derleme Yöntem Ve Teknikleri”, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ed. Mehmet Öcal Oğuz. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Habiçoğlu, Bedri. *Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler*. Ankara: Nart Yayıncılık, 1993.
- Halman, Orhan. “Çerkes Müzesi Kuralım”. *Tızeğus Düzce Kuzey Kafkasya Kültür Derneği Bülteni*, 3, (2012), 18-19.
- İzzet, Metcunatuko “Kafkas Tarihi”. *Kuzey Kafkasya Kültür Dergisi*, 5(30), (1975), 9-12.
- Kalaycı, İrfan. “Tarih, Kültür ve İktisat Açısından Çerkesya (Çerkesler)”. *Avrasya Etüdları*, 47(1), (2015), 71-111.

- Kalkan, Çurmit Muzaffer “Çapşe”. *Nart Dergisi*, 47, (2006), 12-13.
- Kardan, Cemal. “Kafkas Boylarının Örf ve Adetleri”. *Kuzey Kafkasya Kültür Dergisi*, 15(79), (1991), 40-41.
- Karpat, Kemal. “21 Mayıs Konferansı”. *Nart Dergisi*, 37, (2004), 12-13.
- Kartepe Belediyesi. “Kartepe Çerkes Müzesi’nde Son Adımlar”. <https://www.kartepe.bel.tr/haber/kartepe-cerkes-muzesi-nde-son-adimlar> (2023).
- Richmond, Walter. *Çerkes Soykırımı*. Çev. Erdoğan Boz. Ankara: Koyu Siyah Kitap, 2018.
- Tan, Nail. *Folklor (Halk Bilimi) Genel Bilgiler*. İstanbul: Kitap Matbaacılık, 2003.
- Uslu Fatih ve Demir Erdi “Nitel Bir Veri Toplama Tekniği: Derinlemesine Görüşme”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 40(1), (2023). 289-299
- Ünal, Muhittin. *Uzunyayla Rapor ve Belgeleri II*. Ankara: Kaf-Dav Yayınları, 2008.
- Turçaninov, G. F. *Kafkasya’da Bulunan Antik Eserlerin Keşfi ve Yazılarının Çözümlemesi*. Ankara: Kafkas Bilimsel Araştırma Merkezi ve Yayıncılık İşletmesi, 2009.
- Zihni, Zekeriya. *Çerkesya’da Terbiye ve Sosyal Yaşayış*. Ankara: Birlik Matbaası, 2007.

Kaynak Kişi İle İlgili Bilgiler

KK-1: Dürdane Bek, Tokat. 1942. Ev Hanımı. Okur-Yazar.

ألفاظ تركية لم توصل من قبل في اللهجة السورية

Arapça'nın Suriye Lehçesindeki Daha Önce Kökeni Belirlenmeyen Türkçe Kelimeler

Previously Unidentified Turkish Words in the Syrian Dialect of Arabic

Muhammed AKİF¹ 



المخلص

إن التداخل بين اللغات عملية طبيعية فاللغة كائن حي يؤثر ويتأثر بغيره، وهذا ما حدث بين اللغة التركية واللغة العربية ولهجاتها بحكم المجاورة والعيش في بيئة واحدة. ولقد كانت اللهجة السورية من بين اللهجات العربية التي تأثرت تأثيراً كبيراً باللغة التركية، فقد دخل كثيرٌ من الألفاظ التركية إلى اللهجة السورية ومما الت تستعمل على السنة العامة، لدرجة أنهم اشتقوا منها كثيراً من الأفعال التي لا توجد في اللغة التركية، وبقي العديد من تلك الألفاظ مجهولة الأصل ولم يذكر أحد ممن غني بالحديث عن اللهجة العامية، أو ممن غني بالحديث عن الألفاظ الدخيلة أو التركية أصلاً لتلك الألفاظ، من هنا تأتي هذه الدراسة لتحاول أن توصل الألفاظ التركية التي دخلت إلى اللهجة السورية ولكنها بقيت مجهولة الأصل ولم يذكر أحد أصلها، وقد رصدت ما يقارب من ستة وستين لفظاً لم يذكر أصلها من قبل، وربما كان منها ما يبدو واضحاً أنه تركي إلا أنه لم يُثبت ولم يسجل في دراسة قبل ذلك، وقد اتبعت الدراسة المنهج الوصفي التاريخي في تعقب تلك الألفاظ وتسجيلها ومعرفة أصلها التركي في المعاجم التركية ونفي الشبهة والاختلاف عن أصل بعضها، ووصلت الدراسة إلى تاصيل ألفاظ منتشرة وشائعة على لسانهم ولكنها بقيت دون أن يُذكر أصلها أو يخطر على بال أحد أنه تركي الأصل. **الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية وآدابها، اللغة التركية، الألفاظ التركية، اللهجة السورية، الألفاظ الدخيلة

öz

Dilin başka dilleri etkileyen ve onlardan etkilenen canlı bir organizma olduğu göz önüne alındığında, diller arasındaki etkileşim doğal bir süreçtir. Türk dili ve Arap dili ve lehçeleri arasında ise coğrafi ve kültürel yakınlık nedeniyle doğal bir etkileşim süreci yaşanmıştır. Suriye lehçesi, Türk dilinden büyük ölçüde etkilenen Arap lehçeleri arasında yer almaktadır. Pek çok Türkçe kelime Suriye lehçesine geçmiş ve halen kullanılmaktadır. Öyle ki, bu kelimelerden Türkçede bulunmayan birçok yeni fiil türetilmiştir. Arapça lehçeleri ve Türkçeden Arapçaya geçen sözcükler üzerine bugüne kadar yapılan çalışmalarda, Türkçe köklerle türetilen bu sözcüklerin kökleri ya bilinmemekte ya da gözardı edilmektedir. Bu nedenle bu çalışma, Türkçeden Suriye lehçesine geçen ancak kökenleri bilinmeyen ya da kökenlerinden bahsedilmeyen Türkçe sözcüklerin izini sürmektedir. Çalışmada, kökeni daha önce bilinmeyen ve bazıları açıkça Türkçe olan, ancak daha önce kanıtlanamayan ya da kayda geçmeyen yaklaşık 65 sözcük tespit edildi. Bu sözcükleri tespit etmede, Türkçe sözlüklerdeki Türkçe kökenlerini bulmada, bazılarının kökenine ilişkin şüphe ve farklılıkları reddetmede yöntem olarak tarihsel betimleyici yaklaşım kullanılmıştır. Daha sonra bu sözcüklerin

¹Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Diyarbakır, Türkiye

ORCID: M.A. 0000-0002-0719-7454

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Muhammed Akif (Dr. Öğr. Üyesi),
Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Diyarbakır,
Türkiye
E-posta: m.ajghif@gmail.com

Başvuru/Submitted: 11.04.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
20.07.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
21.07.2024

Kabul/Accepted: 24.09.2024

Atıf/Citation: Akif, Muhammed. "Previously Unidentified Turkish Words in the Syrian Dialect of Arabic." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 337-351.
<https://doi.org/10.26650/jos.1467606>



Suriye lehçesindeki anlamları ve kullanımları gündelik dildeki örneklerle desteklenerek açıklanmıştır. Çalışma, Arapçanın lehçelerinde yaygın olan ancak kökenleri belirtmeyen veya Türkçe kökenli olduğu gözardı edilen sözcüklerin tespit edilmesini sağlayarak Türkçe ve Arapça arasındaki etkileşimin önemli bir boyutuna ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Türk Dili, Türkçe Kelimeler, Suriye Lehçesi, Yabancı kelimeler

ABSTRACT

Language is a living organism that both influences and is influenced by others, and interaction between languages is a natural process. Due to geographical and cultural proximity, Turkish and Arabic languages, along with their dialects, have experienced such interactions. The Syrian dialect is among those Arabic dialects heavily influenced by Turkish. Numerous Turkish words have been integrated into the Syrian dialect and are still used today. These words have even led to the creation of new verbs not found in Turkish. However, past studies on Arabic dialects and Turkish-derived words have either not identified or overlooked the Turkish origins of many such words. This study focuses on identifying Turkish words in the Syrian dialect whose origins remain unknown or unmentioned. Approximately 65 words were found, some clearly of Turkish origin, but previously undocumented or unproven. A historical-descriptive approach was used to trace these words, verify their Turkish origins, and resolve doubts about their etymology. Additionally, the meanings and usage of these words in the Syrian dialect were clarified with examples from daily language. This study highlights the overlooked Turkish roots of many words in Arabic dialects, emphasizing an important dimension of Turkish-Arabic language interaction.

Keywords: Arabic Language and Literature , Turkish Language, Turkish words, Syrian Dialect, Foreign Words

EXTENDED ABSTRACT

The Syrian dialect is a dialect affected by foreign words in foreign languages. The Turkish language was the most influential language in the Syrian dialect by virtue of the geographical location of Syria adjacent to the country of Anatolia, which formed a human reservoir for the Turks, and by virtue of the friction that formed between the Arabs in general and the Syrians in particular on the one hand and the Turks on the other. Another aspect of the Ottoman era, which has lasted for more than four hundred years.

Therefore, many Turkish words entered the Syrian dialect, which are still used to this day, and with the timid studies that dealt with foreign words or those concerned with dialects, many Turkish words remained in the Syrian dialect without documentation or rooting and without correcting what was incorrectly mentioned in their origin. Hence, this study aims to shed light on Turkish words that have not been established or whose origin is not settled in the Syrian dialect by tracing them in the sources in which they were mentioned and in the tongues of the public, where the “Comparative Encyclopedia of Aleppo” by its writer, Khair al-Din al-Asadi, constituted a basic source of scientific material. Especially with regard to the words that were mentioned before, and what is on people’s tongues today is a basic subject for words that were not mentioned before, and no opinion was mentioned about them before. The study was divided into an introduction, conclusion, and two main sections in which the words were arranged in alphabetical order, with each word being mentioned as the Syrians pronounce it. According to them, the meaning of Turkish origin and its meaning in Turkish

dictionaries were mentioned, and the opinions of dictionaries and Arabic sources regarding the pronunciation were mentioned, if any.

This study showed that a dialect is a group of linguistic characteristics that belong to a special environment and are shared by all members of this environment. The dialect environment is a broader and more comprehensive environment that includes several dialects. Each of these dialects has its own characteristics, but they all share a set of linguistic phenomena that facilitate communication. The individuals in these environments interact with each other.

The Syrian dialect contains a mixture of foreign vocabulary from several languages, and the relationship between the Syrian dialect and the Turkish language is influenced by historical, geographical, and religious factors.

There are a large number of Turkish words whose origin has not been mentioned in the Syrian dialect before, and there are words that were recorded for the first time even though their Turkish origin is clear. For example, but not limited to: The word “Aye Adam” is a Turkish expression meaning a good man, and it is used in the northern regions of Aleppo to this day.

The study also reached the root of the word “dabkeh,” which is common among Syrians and means group dance, an origin that was not known before, despite the efforts of the author of the language’s text.

Similar to this is the word “dosha”, which Ahmed Reda said was from “dawka”, and the word “tab”, which is widely used among them to mean “fallen”, and other words.

In addition, it resolves the difference in the origin of some words that some Arabic dictionaries consider Persian, including, but not limited to, the word “Tasuma”, which the study showed to be of Turkish origin, and others.

Rooting words such as “Jalq”, “Dib”, and “Majiq” and expressing an opinion on them.

مقدمة

دخل الكثير من الألفاظ التركيَّة في اللغة العربية ولهجاتها، بحكم الاختلاط بين العرب والأترك وحُكم الأتراك العثمانيين للبلاد العربية، واستخدم السوريون كثيرهم من العرب الذين اختلطوا بالأتراك كثيراً من الألفاظ التركيَّة في لهجتهم المحليَّة، ومن تلك الألفاظ ما تم تسجيله وذكر أصله من قبل بعض الذين خاضوا في هذا المضمار وتحدثوا عن اللهجات العاميَّة والألفاظ الدخيلة، إلا أن بعضها الآخر بقي دون تسجيل أو تأصيل وبعضها أثبتته خير الدين الأسدي في كتابه «موسوعة حلب المقارنة» وذكر أنه لم يجد لها أصلاً، من هنا جاءت هذه الدراسة لتعيد البحث في تلك الألفاظ وتسجل ما لم تسجله دراسة من ألفاظ قبل ذلك، وتجد أصل ما بقي دون معرفة أصله منها، متبعة منهجاً وصفيّاً، مرتبة الألفاظ ترتيباً هجائياً من الألف إلى الياء ضمن محثين، وقد رصدت ما يقارب من خمسة وستين لفظاً، ذكرت أصلها التركي ومعناه في المعاجم التركيَّة، ثم تطرقت إلى معناه على ألسنة السوريين، ووصلت الدراسة إلى نتائج مهمة في بعض الألفاظ الشائعة والمشهورة بين السوريين والعرب، فقد استطاعت تأصيل لفظ «دوشة» أو «طوشة»، ولفظ «ديكة»، ولفظ «طب» وغيرها من الألفاظ، وتوصي الدراسة في الختام بمزيد من الدراسات في هذا المجال لمعرفة تلك الألفاظ التي بقيت دون تأصيل، فلا شيء يأتي من العدم.

1. العلاقة بين اللغة العربيَّة والتركيَّة

تمتعت اللغة العربية بمكانة خاصة لدى الشعوب الإسلامية، فهي لغة القرآن الكريم والسنة النبويَّة الشريفة، ولغة العلم والحضارة في فترة من فترات التاريخ الإسلامي؛ لذلك كان تأثيرها قوياً على لغات الشعوب المسلمة، ومن تلك اللغات كانت اللغة التركيَّة التي أثرت فيها اللغة العربيَّة تأثيراً واضحاً، في كثير من الألفاظ والمصطلحات الثقافية والسياسية، والاقتصادية والاجتماعية، وغيرها، إلى درجة أن اللغة التركيَّة اختارت الحروف العربيَّة للكتابة بعد دخول الشعب التركي في الإسلام، وبقيت كذلك في العهد السلجوقي والعثماني، وفترة ليست قصيرة من العهد الجمهوري، يضاف إلى ذلك اهتمام الأتراك بتعلم اللغة العربيَّة وتعليمها وتأليف العديد من المؤلفات عنها، ولا تزال اللغة التركيَّة إلى اليوم مليئة بالألفاظ العربيَّة (el-Hanafi, 2017, 179).

بالمقابل أثرت اللغة التركيَّة في اللغة العربية منذ دخل الأتراك الإسلام وأسسوا دولاً إسلامية كالدولة القره خانية والعزونيَّة والدولة السلجوقيَّة والخورازميَّة، والدولة المملوكيَّة التي عاش فيها المماليك الذين يتكلمون التركيَّة إلى جانب العرب في مصر والشام (Yıldız, 2006, 8-9)، ومع قيام الدولة العثمانيَّة التي حكمت البلاد العربية ما يزيد عن أربعة قرون، واختلاط الناس ببعضهم في المعاملات الرسمية وغيرها من مجالات الحياة كان من الطبيعي وفق قانون التعايش أن تهجر المفردات من لغة أخرى ويزيد التأثير بين اللغتين؛ لذا نجد ألفاظاً دخلت من التركيَّة إلى العربية ولهجاتها (الزيادات وسميرة ياير، 2014، 14).

2. تعريف اللهجة

اللُّهجة لغةٌ: بسكون الهاء وفتحها اللسان، بما يتنطق به من الكلام، وجرس الكلام، وسميت لهجةً؛ لأن كلاً يلهج بلُغته وكلامه ويُقال فلان فصيح اللهجة وهي لغة التي جُبل عليها واعتادها ونشأ عليها (ابن فارس، 1979، 215/5؛ الزبيدي، 2001، 193/6).

أما اللهجة اصطلاحاً: فهي مجموعة من الصفات اللغويَّة التي تنتمي إلى بيئة خاصة، ويشترك فيها جميع أفراد هذه البيئة، وبيئة اللهجة جزء من بيئة أوسع وأشمل تضم عدة لهجات، ولكل من هذه اللهجات خصائصها، ولكنها تشترك جميعاً في مجموعة من الظواهر اللغوية التي تسهل اتصال أفراد هذه البيئات بعضهم ببعض (أنيس، 1992، 16).
وعليه يمكن القول: إن اللهجة: هي مجموعة الألفاظ التي تشترك بظواهر لغوية خاصة وتنتمي إلى بيئة خاصة يستعملها أفراد هذه البيئة ويعتادون عليها.

3. اللهجة السورية

تعد سورية موطناً للتعدد اللغوي منذ القدم، فقد كشفت التنقيبات الأثرية عن وثائق كتابية في حوالي أربعين موقعاً، متنوعة الموضوعات واللغات، وهي مدونة بست لغات، منها ثلاث محلية سورية، وهي: الأمورية، والأوجارينية، والآرامية، ومنها ثلاث وافدة من مناطق مجاورة، وهي: السومرية والآكدية، والحورية (إسماعيل، 2023، 129).

أما اللغات الحديثة المستخدمة في سورية في الوقت الحاضر، فهي ست لغات أيضاً: العربية، والكردية، والسريانية، والأرمنية، والشركسية، والتركية (إسماعيل، 2023، 129).

لذلك يمكن القول: إنه يجتمع في اللهجة السورية العربية خليط ومزيج من مفردات دخيلة من عدة لغات كالآرامية والسريانية والكردية والتركية والشركسية وغيرها، ويمكن تصنيفها إلى عدة لهجات حسب التقسيم الجغرافي لطبيعة الأرض السورية، وهي:

- 1- اللهجة السورية الشمالية: وهي لهجة إدلب وحلب، وتتميز بإمالة الألف.
 - 2- اللهجة السورية الوسطى: وهي لهجة حماة، وحمص إلى دمشق، ويطلق على لهجة دمشق اللهجة الشامية التي تعرف عند الكثيرين بأنها اللهجة السورية.
 - 3- اللهجة السورية الشرقية: وهي لهجة الحسكة ودير الزور، والرقعة (فشقش وإبراهيم بخيت، 2023، 214-213؛ (Nayouf, Hammouda, Jarrar, Zaraket and Kurdy, 2023, 15-16).
- ويمكن أن يضاف إلى هذا التقسيم لهجة الساحل السوري.

4. العلاقة بين اللهجة السورية واللغة التركية

أثرت اللغة التركية في اللغة العربية ولهجاتها تأثيراً كبيراً لا سيما في اللهجة السورية بحكم الموقع الجغرافي والعلاقات التاريخية والدينية والثقافية والاقتصادية التي تعود إلى زمن بعيد من التأريخ الإسلامي المشترك، ويمكن القول: إن أكثر مرحلة تأثرت بها اللهجة السورية باللغة التركية هي الفترة التي حكم بها العثمانيون البلاد العربية، فقد استعمل العثمانيون الحروف العربية حتى بداية القرن العشرين، وانتشرت اللغة التركية آنذاك في المعاملات الرسمية في البلاد العربية لدرجة أصبح معها الكتاب العرب ينطقون باللهجة في كلامهم وفي كتاباتهم، وكان السبب في ذلك كما ينقل (بلدز) عن الرصافي: هو استعمال الترك كثيراً من الكلمات العربية في اللسان العثماني استعمالاً غير منطبق على اللهجة العربية، وأن كثرة اختلاط الترك بالعرب قد أثر في لسانهم تأثيراً عميقاً به العجمة، فشملت الخاصة والعامة، فقد كان العرب يسمعون كل يوم كلامهم ويقرأون كتبهم وجرائدهم فيأخذون الكلمات منهم ويستعملونها في المعاني التي يقصدها الأتراك (Yıldız, 2006, 183, Alp, 2007, 13).

وعلى الرغم من من اتساع الهوية بين اللغة التركية واللهجات العربية بعد خروج العثمانيين إلا أن آثار اللغة التركية بقيت مستمرة في لهجات العراق ومصر وبلاد الشام وخاصة سورية، وانتقلت كثير من المفردات التركية إلى اللهجات المحكية (وطن-اللغات الخمس الأكثر تأثيراً على اللهجات العربية، 2015)، وقد نشهد اليوم من جديد تأثيراً متبادلاً بين اللغة التركية واللهجات العربية بسبب الانفتاح التركي على العالم العربي، وبسبب ما حدث في بعض البلاد العربية من أحداث بعد 2011 لا سيما في سورية.

5. الألفاظ التركية التي لم توصل من قبل في اللهجة السورية

تتناول هذه الدراسة الألفاظ التي لم يذكر أصلها التركي من قبل في اللهجة السورية، وقد قسمت هذه الألفاظ ضمن بحثين: المبحث الأول: الألفاظ التي ذكرت في بعض المعاجم والمصادر العربية، والتي ذكر أصلها خطأً في تلك المصادر أو لم يتم تأصيلها، فقد ذكرت تلك المصادر بعض الألفاظ على أنه فارسي، أو عربي في حين أن أصل اللفظ تركي. والمبحث الثاني: الألفاظ التي تم تسجيلها وتأصيلها لأول مرة من خلال هذه الدراسة.

5. 1. الألفاظ التي ذُكرت في المعاجم والمصادر العربية

تَاسُومَة (tasuma): أطلقوه على النعل والخف، وجمعه على «تواسيم»، و«تاسومات» (الأسدي 1987، 2/ 237)، من التُّركيَّة «تاسمه/تاصمه/تصمه/طسمه-tasma» كل شيء رقيق، والشريط الرقيق، والقدرة، والحزام، وما تربط به الحيوانات من رباط مصنوع من جلد وغيره، والسير الذي يمسك من الأعلى ما يلبس في القدم من نعل، شيشب وغيره، عن المغوليَّة «تاسمه/تاسامه-tasma/tasama» الشريط الرقيق (Çağbayır 2005، 5/ 4625; Nişanyan 2009، 607). وهو عند دوزي وتيمور: «تاسومة، تَسُومَة»: نعل، وخف ولم يتطرقا إلى أصله (1979، 12/ 2؛ 2002، 316/ 2)، وعند إبراهيم في معجم الملابس فارسي (2002، 88)، وهو ما تنفيه المعاجم الفارسية التي تؤكد أن اللفظ تركي (أنوري 1381، 1737/ 3). ورد اللفظ في مصادر العهد المملوكي بمعنى النعل (ابن الأثير 1979، 5/ 83).

دَبَكَة (debke): أطلقوه على رقصة شعبية جماعية مصحوبة بالغناء، تقوم على قَرع الأرض بالأرجل قرعاً إيقاعياً، وجمعه على «دبكات»، و«دبكات» (مختار 2008، 1/ 722)، من التُّركيَّة «دبكي-depki» الرقص والضرب بالأقدام على الأرض (Çağbayır 2005، 2/ 1166). ورد اللفظ في المعاجم العربية الحديثة والمعاصرة بمعنى أنه تحريك الرجلين وقَرع الأرض بهما (مختار 2008، 1/ 722؛ دوزي 1979، 4/ 291)، ويرى رضا في متن اللغة أنه من «دربك» (رضا 1958، 2/ 475).

دَبَلَكَة (debelleke): يريدون به مات قتلاً أو خنقاً بلا ذنب، فيقولون: راح دَمَلَكَة أو دَبَلَكَة (الأسدي 1987، 4/ 28، 78). دَبَلَكَة ودَمَلَكَة من التُّركيَّة «دبَل-debbele» بفتح الدال وتشديد الباء وفتحها وسكون اللام تعني التدرج وفقدان التوازن، و«دبل-debel» بلا تشديد الباء التلوي من الألم، و«دبلك-debelek» بفتح الدال والباء واللام تعني عدة معان هي: «الدربكة»، و«الطبل الصغير»، و«دُمبلك-dümbelek» بضم الدال وسكون الميم وفتح الباء واللام الطبلية، وتأتي صفة للشخص بمعنى خصيته مصابة ومتورمة (Çağbayır 2005، 1/ 1121)، والجذر «دبَل-debele» من المصدر «دبَلَمَك-debelemek» و«دبَلَمَك-debelemek» يعني التدرج يميناً وشمالاً (Nişanyan 2009، 122)، والقيام بحركات عشوائية للتخلص من ضغط أو ألم، ومجازاً المحاولة عبثاً، والوصول إلى حالة السقوط أثناء المشي، وعدم التوازن، والتعثُر (Çağbayır 2005، 1/ 1121)، والتمرغ والتخبط (İşler ve Özay 2015، 300)، ولفظ «دبلك-debelik» يعني حالة القُتْ، و«دبلي-debeli» الشخص المفتوق ومن تورمت خصيته، و«دبلك-debelek» بسكون الباء تعني الأحمق والمغلغل والسخيف (Çağbayır 2005، 1/ 1122-1123)، وذكر الأسدي أنه لم يجد له أصلاً (الأسدي 1987، 4/ 28، 78).

دَلْغَة (dalga): من مصطلحات الحشاشين بمعنى سكرة الحشيش يتناول ما يسمونه «البلعة» المركبة من الحشيش والسكر وبعض التوابل، ثم أطلقوها على سكرة الحشيش المدخن (الأسدي 1987، 4/ 72). من «دالغا-dalga» التُّركيَّة التي من معانيها حالة كيف الحشاشين، والسرطان في أفكار عميقة، والشروء، كما تعني الحشيش، والحالة التي يوجد فيها الشخص، والحزن والكدر (Çağbayır 2005، 1/ 1085). ذكر الأسدي: أنه من «دلغ» الطعام العربيَّة، أي: أكله، وأن المحششون كانوا يقولون: فكَّ الدلغة، يريدون: كل بعدها الحلو فإنه يلف من حذتها (الأسدي 1987، 4/ 72).

دُوشَة (devşe): الضوضاء، والتشويش والشغل في العقل والفكر (رضا 1958، 2/ 475). من «دوش-davış» بمعنى الضوضاء الخفيفة، والصوت، والوشوشة والخشخشة، والأزيز والصفير، والدمدمة، والطقطقة، وصوت الأقدام، والمصدر منه «دوشلاماق-davışlamak» إخراج صوت الأقدام، و«دوشتي-davıştı» الضوضاء، والوشوشة، والذهاب والإياب بسرعة وعجلة، والتعب من التجول عبثاً، و«طوش-tavuş/tavuş/tabış» بالطاء لغة فيه، بمعنى الصخب، والانفعال، وضدها «طوشسيز-tavışsız» الهدوء، وبلا صخب (Çağbayır 2005، 1/ 1114، 5/ 4644). ذُكر في معظم المعاجم العربية الحديثة والمعاصرة بمعنى الجلبة والضجة والصخب والضوضاء دون ذكر أصله (دوزي 1979، 4/ 445)، أما (رضا) فيرى أنه من «دوكة» التي تعني الشر والخصومة، والاختلاف في الأمر، وأن العامة أبدلت كافته شيئاً، فقالوا عمل لنا دوشة أي شغل واضطراب في الفكر والعقل، ثم بدلوا ثانية فجعلوا طاءً مكان الدال فصارت «طوشة» وهي بمعنى الدوكة وأخوذ لفظها من لفظها (رضا 1958، 2/ 475).

طَافَش (takaş): بمعنى بادَل (الأسدي 1987، 5/ 279). من التُّركيَّة «طوقوش-tokuş» وهي كلمة اتباع تتبع

كلمة «دكيش» بمعنى المبادلة، فيقال في التُّركيَّة «دكيش طوقوش-değiş tokuş» المبادلة، ولها معانٍ أخرى كالمحاربة والتصادم (سامي، 1317، 903؛ الأنسي، 5/ 4853؛ 369، Çağbayır، "taşaklı"، 5/ 4853؛ 369). ذكر الأسدي أنه لم يجد له أصلاً (الأسدي 1987، 5/ 279).

طَبْ (tap): بمعنى سقط، وجاء فجأة، ووضع (الأسدي 1987، 5/ 241). من التُّركيَّة «طَبْ/طاب/طب-tap/tıp» حكاية صوت المشي الخفيف وحال الخلجان، وحكاية صوت الضرب والتصادم والدفع باليد والخطا وركلة القدم، والبدء بالمشي بالنسبة للأطفال، ومنه «طَبْش-tapış» حكاية الضرب الخفيف والطبقة باليد (سامي، 1317، 878-877؛ الأنسي، 5/ 4808-4809؛ 359، Çağbayır 2005، 4/ 4590، 5/ 4808-4809)، و«طَبْشلامق-tapışlamak» الضرب على ظهر الشخص لإظهار الإعجاب والثناء، والضرب الخفيف باليد لتسوية العجين (Çağbayır 2005، 4/ 4590). ذكره الأسدي في موسوعته، ولم يذكر شيئاً عن أصله (الأسدي 1987، 5/ 241).

طَبْش (tabış): بمعنى كسّر، وضرب. من التُّركيَّة من «طَبْش-tapış» عن «طَبْ-tıp» حكاية صوت المشي الخفيف وحال الخلجان، وحكاية صوت الضرب والتصادم والدفع باليد والخطى وركلة القدم (سامي، 1317، 878-877؛ الأنسي، 5/ 4808-4809؛ 359، Çağbayır 2005، 4/ 4590، 5/ 4808-4809). ذكر الأسدي أنه لم يجد له أصلاً (الأسدي 1987، 5/ 242، 244-245)، وعند تيمور ذكر بمعناه (2002، 4/ 321).

طَقْمَش (takmeş): الحديث المستملح والحكاية الصغيرة (الأسدي 1987، 5/ 280). من اللفظ التركي «طاقشمق-Derleme» الذي من معانيه المداعبة من خلال الممازحة، والمزاح، والتسليّة من خلال السخرية والتهمك (Çağbayır 2005، 4/ 4553، 10/ 3808؛ Sözlüğü 1993، 10/ 3808). ذكر الأسدي أنه لم يجد له أصلاً، ويظن أنه من «طق الحنّك»، بعدها لاحقة «مش» التُّركيَّة التي ترد في الحكايات كثيراً وهي لاحقة للحديث الماضي المزعوم (الأسدي 1987، 5/ 280).

مَجَق (macık): كراهة الطعم المادية أو المعنوية (الأسدي 1987، 7/ 38). من «مَجَق-mıcık» التُّركيَّة بمعنى اللفظ الغليظ، وقليل الأدب من الأشخاص، وغير المرغوب من الطعام (Çağbayır 2005، 3/ 3194). ذكر الأسدي أنه لم يجد له أصلاً، وأنهم يقولون: كلام مَجَق، وأكله مَجَقَة، أي: كراهة طعمه المادية أو المعنوية (الأسدي 1987، 7/ 38).

5. 2. الألفاظ التي لم تُذكر من قبل في المعاجم والمصادر العربية

أَرْوَشَة (arvaşa): الضجيج والفوضى والزحمة. من التُّركيَّة «قارغشَة-kargaşa» الفوضى والنزاع، والجدال، والخلاف، والافتتال، وانعدام النظام، والضوضاء والضجيج (Çağbayır 2005، 3/ 2432؛ الأنسي، 398).

أَسْكِي (aski): طبقات خشبية كبيرة بعض الشيء، توضع عليها مقاعد العروسين، على نحو مرتفع ليراهم المدعون والحضور، وأكثر ما يستخدم في دمشق. من التُّركيَّة «أصقى-askı» التعليقة، والشريط القماشي الذي يمسك التنورة أو الألبسة الداخلية من السقوط، والفاكهة التي تعلق في مكان مرتفع لتجف، وعملية عرض الجهاز في الخطبة والأعراس، وأشياء الجهاز المعروضة في غرفة العروس، والحلي والزينة التي يُنقَط بها العروسان في الخطبة والعرس، والركائز الخشبية التي تستخدم في سند ديكور المسرح أو مصابيح الإضاءة، وصف النقود الفضية على قطعة وتعليقها زينة على الرأس، والصينية التي تمسك من الأعلى ويستخدمها عمال القهوة (Çağbayır 2005، 1/ 319).

أَغِير هَوَاسِي (ağır havası): نوع من الدبكة يستخدم في أرياف حلب ولا سيما بلدة اعزاز. من التُّركيَّة «أغر هوا- ağır hava» دبكة أو لحن أو نغمة تعزف على إيقاع منخفض وبطيء (Akalın vd. 2011، 41).

إَيْت أَوْغْلُو إَيْت (it oğlu it): استخدموه في سبابهم لا سيما في مناطق ريف حلب الشماليّة. من التُّركيَّة كلب ابن كلب بالمعنى الحرفي، وهو تعبير للسباب بمعنى عديم الأخلاق والمحتال (Çağbayır 2005، 2/ 3660).

إَيْي أَدَم (iyi adem): أطلقوه في بعض مناطق حلب صفة للشخص الجيد. تعبير من التُّركيَّة بمعنى رجل جيد مركب من «إيي-iyi» التُّركيَّة الجيد والطيب، و«أدم-adem» العربيّة بمعنى الرجل والشخص (Çağbayır 2005، 2/ 2275، 1/ 109).

بربر (brbr): أطلقوه في الجزيرة السوريَّة على خرز وحلقات صغيرة رفيقة بَرافة تستخدم لتزيين الملابس. من التُّركيَّة «بربر-پربر» بالباء الفارسيَّة النجم، والمروحة، والخرز أو قطع القماش التي تستعملها النساء في تزيين الملابس، والخرقة أو الزينة التي تعلق بالطائرات الورقية (Çağbayır 2005, 4/ 3847).

بشْت (bişt): استعملوه لطرْد القَطَط ولا سيما في مناطق شرق سوريا. من التُّركيَّة «بشْت-pişt» أداة نداء تستعمل لإظهار أن الكلام الذي قيل غير مقنع، أي بمعنى: لن تخدعني، كما أنها لفظ يستعمل لطرْد القَطَط (Çağbayır 2005, 4/ 3866).

تَكْسِلْمَة (teksilme): هم استعملوه في مناطق ريف حلب الشماليَّة لصدود النفس والغثيان. من التُّركيَّة «تَكْسِنْمَه-tiksinme» الفَرْف، وصدود النفس، والغثيان (Çağbayır 2005, 5/ 4825).

چَم (çem): العشب يستخدم في أرياف حلب ولا سيما بلدة اعزاز. من التُّركيَّة «چيم-çim» العشب (Akalin vd. 2011, 548).

تُصْبَاغِيَّة (tosbağiye): أطلقوه في بعض مناطق حلب على قرمة الزيتون تقطع من الجذع وتثقل. من التُّركيَّة «توسباغ-atosbağa» السلحفاة، وقفل الخشب المستخدم في أبواب الكرم (Çağbayır 2005, 5/ 4879).

تِكَا ن قَوْشُو (tiken kuşu): أطلقوه على طائر ملون. من التُّركيَّة من «ديكَن-diken» الشوك، و«قوش-kuş» طائر (Nişanyan 2009, 134, 356; سامي 1317, 643, 1100)، والواو الثانيَّة في قوشو للإضافة، ليصبح معناه طائر الشوك **تَمَك (temek):** هم أطلقوه على كميَّة براز الطفل الكبيرة. من التُّركيَّة «تَمَك-temek» نافذة أو فتحة بباب أو من غير باب تستخدم لرمي الرُّوث من الحظيرة، وكومة الرُّوث والرَّبَل، وهو مجهول الأصل في التُّركيَّة (Çağbayır 2005, 5/ 4718).

تُوبَك (topek): هم أطلقوه في مناطق شرق سوريَّة على روث الحيوانات يعجنونه ويجعلونه على شكل كرات أو أطباق مستديرة من أجل التدفئة في الشتاء. تُوبَك أو طُوبَك من التُّركيَّة «طوپاق-topak» الشيء المستدير، وما يشبه الكرة (Çağbayır 2005, 5/ 4865).

چَا ط (cat): هم استخدموه للإناء توضع فيه الفاكهة والخضار، والأرز وغيره، وفي مناطق شرق سوريَّة يستخدمونه لحوض من البلاستيك يستخدم في الاستحمام، وقد يجمعونه على «چا طات». من التُّركيَّة «چاتي-çati» بجم فارسيَّة وتاء مفخمة قريبة من الطاء، إناء للين بلا يد، والسطل الخشبي (Çağbayır 2005, 1/ 899).

چَا ط با ط (cat bat): هم يستخدمونه لمن كلامه غير متزن، يتكلم شروري غروي، يميناً وشمالاً. من التُّركيَّة «چات بات-çat pat» قليل كثير، بين بين، وهكذا وهكذا، كذب، صحيح وخطأ، وأكثر ما يستخدم في التُّركيَّة من أجل اللغة الأجنبية لمن تكون لغته ضعيفة (Çağbayır 2005, 1/ 897).

جَلِق (calık): يستخدمونه دلالة على سوء التربية، وكذلك يطلقونه صفة لمن تصرف بوقاحة وقلة تهذيب مخالفاً قواعد الاحتشام والذوق، ويقولون: جَلِق بكسر الجيم واللام: للوقح يترخص في تصرفاته (ياسين عبد الرحيم 2012، 694). من التُّركيَّة «چالِق-çalık» له عدة معانٍ منها: الشخص الذي يتصرف بجنون كأنه ممسوس، والسيء وقليل الاحترام، وقليل الصبر، والعجول، والفظ، وعديم اللباقة، والمريض الذي ذهب لون وجهه، والفاقد من كل شيء، والطفل الذي لا يعرف أبوه، والمنتشرد، والمرأة اللعوب، وعديمة الأخلاق، والطائشة (Çağbayır 2005, 1/ 868)، ورسم اللفظ عند أبو حيان في الإدراك: «جَلِق» وقال: الجموح من الخيل ويسمى به الإنسان علماً (1309هـ، 60)، و«جَلِق-cılık» بكسر الجيم واللام في التُّركيَّة يعني أيضاً عديم التربية، والفاقد، وكذلك «جَلِق-cılık» بسكون اللام، و«جَلِق-çillaka» بكسر الجيم وتشديد اللام تعني المدلل وطويل اللسان، والبَطْر، و«جَلِق-çillık» المرأة المنحلة، والتي تدهن نفسها بصباغ الزينة كثيراً (Çağbayır 2005, 1/ 796, 965).

جُلُق (culluk): هم استخدموه في هذا المعنى لا سيما في مناطق ريف حلب الشماليَّة. من التُّركيَّة في لغة «جُولُق-culuk»، وفي لغة «چولُق-çoluk» وفي أخرى «چولُق-çulluk» الديك الرومي (Çağbayır 2005, 1/ 835, 1030, 1058).

چط (çat): هم يستخدمونه بمعنى القفز والنط، كما أطلقوه على مفترق الطرق لا سيما في مناطق ريف حلب الشماليّة، من «جات-çat» التُّركيّة حكاية صوت اللطم والضرب والتصادم، والانفجار، وبمعنى التقاطع، ونقطة تلاقي الأشياء معاً، الجزء الأخير حيث يتلامس ويتقاطع شيان، والمكان الذي يلتقي فيه جدولان، أو طريقتان، والمفروق والمفترق، ورأس الزاوية، والممر بين هضبتين (Çağbayır 2005, 1/ 897).

چلاق (çllak): يستخدم في مناطق الجزيرة السوريّة والعراق بمعنى الركل بالرجل من الخلف، من التُّركيّة على التشبيه من كلمة «چلاق-çllak» التي تعني نبات بأشواك أرجوانية ويتجاوز ارتفاعه أحياناً المتر ونصف، يستخدمه الأطفال كرمح عند ما يجف (Çağbayır 2005, 1/ 962).

چيش (çiş): هم استخدموه في سوق الأغنام والحمير وإبقافها. من التُّركيّة «چیش-çüş» نداء يستخدم من أجل سوق الحيوانات كالحمار وغيره أو إبقافها، وكلمة تحذير غليظة تقال من أجل التنبيه على تصرف قبيح أو كلام غير مناسب وفي غير موضعه (Çağbayır 2005, 1/ 1064).

چيگا (çige): أخذوا الكلمة الأولى من «چي كفته» أو أنهم نحتوه من الكلمتين، وأطلقوه على الكُبة النيئة. وأكثر ما يستخدم لفظ «چيگا» في منطقة الرقة (عين الفرات، 2023)، فقد يطلق على هذه الأكلة في مناطق أخرى من سوريّة «الكفتة»، من التُّركيّة «چي كفته-çiğ köfte» التُّركيّة التي تعني الكُبة النيئة، والتي تحضر من اللحم المدقوق، والبرغل الناعم، والبصل، والبهارات، ورب الفلفل، والبقدونس (Akalin vd. 2011, 545).

چيلماصه (çilmassa): هم استخدموه في هذا المعنى في بعض مناطق حلب، يقولون: ما دام جيت زورنا چيلماصه الأولاد يتعرفون عليك. من التُّركيّة «هيچ اولماسه-hiç olmazsa» لا أقل، وأقل ما يكون، وعلى الأقل، و فقط (الأنسي، 535؛ 1097، 2011، Akalin vd.).

حايير (hayır): هم أطلقوه على التين في مناطق ريف حلب الشماليّة. من التُّركيّة التّين، وهو عند «جاغ باير» مجهول الأصل (2005، 2/ 1913).

دام (dam): هم أطلقوه على البيت والدار لا سيما في مناطق الجزيرة السوريّة. من التُّركيّة الحائط والجدار، و سطح البيت (Nişanyan 2009, 117)، والبيت الصغير، وبيت القرية، والاسطبل (Akalin vd. 2011, 588).

دُرْمُق (durmuq): هم أطلقوه على المذرة التي يستخدمونها لجمع القش أو تسهيل الأرض تحت أشجار الزيتون، وجمعوه على «دُرَامِق». من التُّركيّة «طرميق-tırmık» المذرة التي تستخدم في تسهيل الحقل أو البستان، والتي تجمع بها الحشائش والأوراق اليابسة، كما يطلق على الآلة ذات الأسنان التي تكون خلف الجرار لتسهيل التربة وجعل الحبوب والسماذ يختلط بالتراب (Çağbayır 2005, 5/ 4814).

دِرناق (dirnak): هم أطلقوه على نوع من أنواع المعروك الخبز المحلى الذي يصنع في رمضان، والدِرناق هو النوع الرقيق من المعروك بخلاف النوع الآخر المنفوش الذي يكون سميكاً، وسمي بهذا الاسم؛ لأنه يتم الضغط على عجينه بأطراف الأصابع، وتنقيب سطحه بالأظافر لمنعه من الانتفاخ في الفرن (دار الوثائق الرقمية التاريخية، 31 آذار 2023). يطلقون اللفظ أيضاً لا سيما في أرياف حلب الشماليّة على نوع من الخبز يخبزه الفران برؤوس أصابعه تاركاً أثرها فيه، أي خبز مدقوق برؤوس الأصابع، ويسمونه أحياناً «مُدْرَنَق»، أو «خبز درناق». من التُّركيّة «طرناق-tırnak» الظفر من الإنسان وغيره (سامي 1317، 883؛ 5/ 4815، 2005، Çağbayır).

دُشْمَة (döşme): في الاصطلاح العسكري موقع عسكري محصن له فتحات تسمح بإطلاق النار على العدو (ترجمان، 18 آذار 2022). من التُّركيّة «دُشَم-döşem» وهو عملية وضع المعدات المتعلقة بعمل ما في وضع مناسب، كما يعني التأسيسات والمرافق، والمصدر منه «دُشْمَة-döşeme» التغطية والتكسية والستر، والتأثيث والتجهيز في الأبنية (Çağbayır 2005, 2/ 1294).

دَنگَة (denge): أطلقوه في مناطق شرق سوريّة على الدعائم والأعمدة التي تحمل سقف الشرفة أو البرنדה، فيقولون: دَنگَة البرنדה، وجمعوه على «دَنگَات». من التُّركيّة التوازن، وحالة الوقوف لإنسان أو شيء ما من غير انقلاب أو سقوط (Çağbayır 2005, 1/ 1150).

دُوَار (duvar): هم أطلقوه في مناطق شرق سوريَّة على المكان المسور والمسبح تجتمع فيه الأغنام، وأكثر ما يستخدمونه عندما يريدون جمع روث قطع الأغنام لتخزينه للتدفئة في فترة الشتاء، فيقولون: أجمع الدُّوار، وأقش الدُّوار، أي أقش وأجمع ما فيه من روث، ويقولون لذلك الروث: «الجَلَّة»، وقد يجمعون اللفظ على «دُّوارات». من التُّركيَّة «دُّوار/طُوَار/طاوار-davar/tavar» اسم يطلق على الأغنام والماعز، وقطع الأغنام والماعز، وحيوان الركوب، والمُلك، والثروة، والحيوان الأهلي على الإطلاق (Çağbayır 2005, 1/ 1113؛ سامي 1317، 871).

دولمة (dölme): أطلقوه في بعض مناطق شرق سوريَّة على لعبة الصيَّاح التي هي عبارة عن قطعة خشبية أو بلاستيكية دائرية، ولها رأس مدبب، ويتم لفها بحبل، ثم رميها بسرعة، لتشكل حركة دائرية سريعة، وجمعوا اللفظ على «دولمات». من التُّركيَّة «دونمه-dönme» الدوران، والرجوع، والارتداد (Çağbayır 2005, 2/ 1290).

ديب (dib): لفظ «ديب» كلمة سيئة الاستخدام، ويتم استخدامها كثيرا أثناء السب والشتم وهي تعني أن الإنسان يقول للشخص الآخر ليعن شكلك ليعن أصلك أو أسلوبك أو أي شيء من هذا القبيل، وتختلف تفسيرات العامة لها. ربما يكون اللفظ مأخوذاً من كلمة «ديب-dib» التُّركيَّة التي تأتي بمعنى قعر الشيء، والغور، والعمق، والقاع، والمقعد، والدير، والأصل، والأساس، والجذر، وعندما يسبون بها ربما يقصدون ليعن أساسك، وليعن أصلك وجذرك، وما إلى ذلك من إساءة للشخص (الأنسي، 2005، 2/ 1208؛ 264 Çağbayır).

سرگي (sergi): هم أطلقوه في بعض المناطق على مزلاج الباب الذي يُقفل به، وقد يجمعونه على «سرگیات». من التُّركيَّة «سورگو-sürgü» الديراس، والمزلاج (Çağbayır 2005, 4/ 4389).

صرگل (sargal): أطلقوه في اعزاز ومناطقها على حزمة الحطب من الزيتون. ربما يكون اللفظ من التُّركيَّة من «صارغی-sargı» بمعنى اللفافة، والرباط، و«صارغی-sargılı» الملفوف، والمربوط، والذي له رباط (سامي، 1317، 803؛ الأنسي، 2005، 4/ 4072؛ 328 Çağbayır).

صانجي (sanci): أطلقوه على المغص، وألم البطن. من التُّركيَّة «صانجي-sancı» المَغص، والألم في البطن (İşler 2015, 950).

طوب فاقچما (top kaçma): أطلقوه في مناطق ريف حلب الشماليَّة لا سيما منطقة اعزاز وما حولها على اللعبة المذكورة. من التُّركيَّة «طويدن فاقچما-toptan kaçma» بمعنى لا تهرب من الكرة، وهي لعبة تتكون من فريقين أحدهما يمسك الكرة، ويرمي الفريق الثاني الذي يحاول الهروب منها؛ لأن اللاعب الذي تصبه الكرة المرمية من قبل الفريق المهاجم يخرج خارج اللعبة، وإذا أمسك أحد من الفريق الثاني الكرة المرمية يحصل على نقطة أو يعيد أحد لاعبيه الذين خرجوا خارج اللعبة (Wikipedi 29 Nisan 2023).

طوش (toş): يستخدم هذا اللفظ للدلالة على قطعة الحجر المستديرة من الخزف التي تستخدم في لعبة الخطة، وهي لعبة شعبية قديمة كان يلعبها الأطفال في أغلب المناطق، وقد يختلف اسمها من مكان إلى مكان، ففي الجزيرة يقال لها «خطة» وللحجر «طوش»، وفي مناطق حلب «مملكة»، وللحجر يقولون: «دوش». ربما أخذوه من التُّركيَّة من لفظ «طاش-taş» بمعنى الحجر، وقلبوا الألف واواً، وجمعوه على «طُوش»، يضاف إلى ذلك أن اللفظ في التُّركيَّة يطلق على كل القطع التي تستخدم في الألعاب مثل الدمينو، والطولة، والشطرنج، والدامة، سواء كانت هذه القطع من الحجر أو من الخشب أو من العظم، أو من البلاستيك (Çağbayır 2005, 5/ 4626-4627)، وربما أخذوه من كلمة «دوش/طوش-duş/tuş» التُّركيَّة التي لها عدة معانٍ منها: المقابل، والمرمى في اللعب، والهدف (Çağbayır 2005, 2/ 1310، 5/ 4918).

فَنگَر (fenger): بمعنى مَرخ، وسَعْد، وانبسط. من التُّركيَّة «فَنگَر-fingir» اللعب، والقفز، وصوت وحالة اللعب واللهو، والمَرخ، واللعب (Çağbayır 2005, 2/ 1594).

قَاز (kaz): هم أطلقوه على الإوز المنزلي، والواحدة منه «قَازة»، وجمعوها على «قَازات». من التُّركيَّة «قَاز-kaz» الإوز المنزلي والبري (Çağbayır 2005, 3/ 2504).

قَبْط (kapat): بمعنى أغلق وغطى. من التُّركيَّة «قَپاتمق-kapatmak» الإغلاق، وتغطية شيء ما بغطاء أو ستار (Çağbayır 2005, 3/ 2398).

قَجَّ (kaç): طرده ولاحقه ليمسك به. من التُّركيَّة من «قاچمق-kaçmak» بمعنى الهرب، والفرار (Çağbayır 2005, 3/ 2316).

قُرْصَاقَة (kursaka): أطلقوه في منطقة اعزاز على كيس يربط بمنطقة البطن ويجمع فيه الثَّمار من زيتون وغيره. من التُّركيَّة «قورصاق/قورساق-kursak» الحوصلة، والمعدة، والمصران، والبالون أو أي شيء يُنفخ ويُصبح مثل حوصلة الطائر (الأنسي، 429؛ Çağbayır, 2005, 3/ 2849).

قِرْق بِش (kırkbeş): هم أطلقوه في مناطق حلب الشماليَّة لا سيما في بلدة أعزاز على من يظهر عليه الكبر في العمر قليلاً، فيقولون: مبين عليه قرق بِش ما شاء الله، وصار عمرو قِرْق بِش ولسى ما عقل. من التُّركيَّة العدد خمسة وأربعون، «قِرْق-kırk» أربعون، و«بش-beş» خمسة (Çağbayır 2005, 3/ 2623, 1/ 564).

قَشَقَانَة (kaşkane): هم استعملوه في بعض مناطق حلب للقدر المصنوع من النحاس، وربما جمعه على «قَشَقَانَات». من التُّركيَّة «قوشقانه/قوشخانه-kuşkane/kuşhane» مركب من «قوش-kuş» التُّركيَّة بمعنى الطائر، و«خانة-hane» الفارسيَّة بمعنى المحل أو المكان، ويعني المكان أو القفص الكبير الذي تربي به وتُطعم الطيور لا سيما طيور الصيد، وقد بيد طويلة مخصص بشكل رئيسي لطبخ لحم تلك الطيور (سامي، 1317، 1101؛ Çağbayır 2005, 3/ 2863).

قَصْنَق (kasnak): هم أطلقوه على الإطار والحلقة والبكرة المصنوعة من الحديد، والتي تستخدم في الآلات، وجمعه على «قَصَانِق». من التُّركيَّة «قاصناق-kasnak» الإطار الواسع، والطوق، والأسطوانة، والبكرة، والإطار الخشبي الذي يحيط بالأشياء مثل المنخل والغربال (Çağbayır 2005, 3/ 2459).

قَيَمَر (kaymar): هم أطلقوه على قشقة الجاموس التي تتفرد بها مدينة القامشلي السوريَّة. من التُّركيَّة «قايَمق-kaymak» القشدة، الزبدة، والقسم الممتاز من كل شيء (Çağbayır 2005, 3/ 2498).

كاكا (kaka): هم استعملوه لبراز الطفل، ولتعليمه كيفية الخروج للغائط، والابتعاد عن القذارة، ويرادفها في العربيَّة «كج»، وقد يجمعونه على «كككات». من التُّركيَّة «كاكا-kaka» في لغة الأطفال القبيح، والقذارة، والسيء، وبراز الطفل، ويذكر (نيشانيان) أنها باللفظ نفسه تقريبا في عدة لغات منها: اليونانيَّة والأرمنيَّة واللاتينيَّة، والفرنسيَّة والفارسيَّة (Çağbayır 2005, 3/ 2340; Nişanyan 2009, 290).

كسكي (keski): هم أطلقوه على أداة حادة تُستخدم في تشذيب الأخشاب والأحجار والمعادن، ويقطع بها الحديد والصاج من خلال الضرب عليها بالمطرقة، وجمعوها على «كسكيات». من التُّركيَّة أداة رأسها حاد تُستخدم في تشذيب الأخشاب والأحجار والمعادن، ويقطع بها الحديد والصاج من خلال الضرب عليها بالمطرقة (Akalin vd. 2011, 1399).

گورُش (görüş): هم استعملوا الجذر «گورُش» للدلالة على حالة لقاء الأقارب التي كانت تتم على الحدود بين تركيا وسوريَّة في أيام الأعياد، بعد أن سمحت الدولتان بها في فترة ما قبل عام 2011م، فيقولون مثلاً: رايجين على گورُش. من التُّركيَّة «گورُش-görüş» الرؤية، و«گورُشمك-görüşmek» اللقاء، والتحدث المتبادل من قبل أكثر من طرف (Çağbayır 2005, 2/ 1758).

گوزباچيَّة (gözbacıye): هم أطلقوه على المرأة القوية القادرة، وجمعه على «گوزباچيَّات». من التُّركيَّة «گوزباغجي-gözbacı- /گوزباغجي-gözbağıcı /گوزباچي-gözbacı» السَّاحر، والمكَّار (Çağbayır 2005, 2/ 1771).

مَجْنَقَة (meçnaka): المكان والخزانة الخشبية المقسمة إلى رفوف توضع فيها الأطباق. من لفظ «جَنَاق-çanak» التركي بمعنى الصحن (Akalin vd. 2011, 492).

مَزَلَاق (mezalak): هم أطلقوه في مناطق ريف حلب الشمالي على جوزة القطن التي لم تنتضج بعد. من التُّركيَّة «مَزَلَاق-mazalak» الخام الذي لم ينضج من الثَّمار، وما بقي صغيراً ولم يكبر من الثَّمار في موسم الخريف (Çağbayır 2005, 3/ 3091).

مِقْرِص (mikris): هم استعملوه في مناطق ريف حلب الشماليَّة للبخيل، فيقولون: فلان مِقْرِص، أي بخيل. من التُّركيَّة «مِقْرِص/مِقْرِز-mikris/mikriz» البخيل، وهو مجهول الأصل في المعجم التُّركيَّة، ويوجد في بعض اللهجات

فقط، فهو في لهجة أنطاكية وأورفا «مخرص-mıhrıs»، وفي لهجة إزمير ومرسين «مخرز-mıhrız» وفي لهجة عنتاب «مقرز-mıkrız» (Çağbayır 2005, 3/ 3230; Derleme Sözlüğü 1993, 9/ 3182).
مندل (mendel): هم أطلقوه على الفراش في بعض مناطق حلب، وجموعه على «منادل». من التركيَّة «مندر-minder» فراش يُحشى بمادة ناعمة كالقطن أو الكتان أو الألياف، يستخدم للجلوس والاضطجاع (Çağbayır 2005, 3/ 3230).
وُچلي (üçlü): هم أطلقوه في مناطق شرق سوريَّة على لعبة شدة يلعبها ثلاثة أشخاص. من التركيَّة «اوچلي-üçlü» ما يتكون من ثلاثة، ثلاثي (Çağbayır 2005, 3/ 3230; سامي 1317، 192).
وُزيك (virdik): هم أطلقوه على البط المنزلي لا سيما في الجزيرة السوريَّة، والواحدة منه «وُزيكَّة»، وجموعها على «ورديكات». من التركيَّة «اوردك-ördek» البط المنزلي والبري (Çağbayır 2005, 4/ 3707).

خاتمة

تبين من الدراسة أن اللهجة مجموعة من الصفات اللغويَّة التي تنتمي إلى بيئة خاصة، وبشترك فيها جميع أفراد هذه البيئة، وبيئة اللهجة جزء من بيئة أوسع وأشمل تضم عدة لهجات، ولكل من هذه اللهجات خصائصها، ولكنها تشترك جميعاً في مجموعة من الظواهر اللغويَّة التي تسهل اتصال أفراد هذه البيئات بعضهم ببعض.
 أن اللهجة السوريَّة تحوي خليطاً من المفردات الدخيلة من عدة لغات، وأن العلاقة بين اللهجة السوريَّة واللغة التركيَّة علاقة تأثر وتأثير تعود لأسباب تاريخية وجغرافية ودينية.
 أن هناك ألفاظ تركيَّة ذكرت في بعض المعاجم والمصادر العربيَّة دون ذكر أصلها، أو لم يجد لها الباحثون أصلاً من قبل، وبعضها الآخر ذكروا أصله بأنه فارسي أو عربي في حين أن أصله تركي، مثل لفظ «تاسومة»، و«دوشة».
 بلغ عدد الألفاظ ما يقارب من 65 لفظاً، وأن هناك ألفاظاً تسجل لأول مرة وإن كان أصلها التركي واضحاً على سبيل المثال لا الحصر: لفظ «ابي آدم» تعبير تركي بمعنى رجل جيد، وهو لفظ يستخدم في مناطق حلب الشماليَّة إلى يومنا هذا كما وصلت الدراسة لتأصيل لفظ «دبكة» الشائع على ألسنة السوريين ويعني عندهم الرقصة الجماعيَّة، والذي لم يُعرف أصله من قبل رغم اجتهاد صاحب متن اللغة في ذلك.
 مثله لفظ «دوشة» الذي ذهب أحمد رضا إلى أنه من «دوكة»، ولفظ «طَب» الذي يستخدم عندهم بكثرة بمعنى سقط، وغيرها من الألفاظ.
 تأصيل ألفاظ مثل «حَلِق»، و«دب»، و«مَجَق»، وإبداء الرأي فيها.
 ختاماً توصي الدراسة الباحثين بالاهتمام في هذا الميدان والبحث فيه لإثبات ما لم يُثبت من ألفاظ، وتأصيل ما لم يُوصَل منها

المصادر والمراجع

- ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني. (1979). مقاييس اللغة. بيروت: دار الفكر.
 إبراهيم، رجب عبد الجواد. (2002). المعجم العربي لأسماء الملابس. القاهرة: دار الأفاق العربيَّة.
 ابن الأثير، مجد الدين الجزري. (1979). النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي-محمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلميَّة.
 ابن عباد، إسماعيل. (1994). المحيط في اللغة. مح. محمد حسن آل ياسين. بيروت: عالم الكتب.
 أبو حيان، أثير الدين الأندلسي. (1309هـ). كتاب الإدراك للسان الأتراك. إسطنبول: مطبعة عامره.
 إسماعيل، فاروق. (2023). التعدد اللغوي في سوريا بين الماضي والحاضر. مجلة قلمون، 23.
 الأسدي، محمد خير الدين. (1987). موسوعة طلب المقارنة. حلب: جامعة حلب.
 الأنسي، محمد علي. الدراري اللامعات د. م. د. ن. د. ت.
 أنوري، دكتور حسن. (1381). فرهنگ بزرگ سخن. طهران: سخن.
 أنيس، إبراهيم. (1992). في اللهجات العربيَّة. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريَّة.

ترجمان. «دوشمة». الوصول 18 آذار 2022. <https://torjoman.com/dictionary/ar/search/arabic-arabic/%D8%AF%D9%8F%D8%B4%D9%92%D9%85%D9%8E%D8%A9>

تيمور، أحمد بن إسماعيل بن محمد. (2002). *معجم تيمور الكبير في الألفاظ العامية*. مح. حسين نصار. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.

دار الوثائق الرقمية التاريخية. «المعروك الحلبي وقصة تلاقي الحضارات». الوصول 31 آذار 2023. https://www.dig-doc.org/index.php?page=dmlkZW8=&op=ZGlzcGxheV92aWRlbnkZXRhaWxzX3U=&video_id=MzQz&lan=YXI
 نُوزي، رينهارت بيتر أن. (1979). *تكملة المعاجم العربية*. مترجم. محمد سليم النعيمي. الجمهورية العراقية: وزارة الثقافة والإعلام
 رضا، أحمد. (1958). *معجم متن اللغة*. بيروت: دار مكتبة الحياة.

الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني. (2001). *تاج العروس من جواهر القاموس*. مح. مجموعة الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

الزيادات، تيسير و ياير، سميرة. (2014). *التأثير والتأثير اللغوي بين اللغة العربية والتركية*. مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، 5 / 1. سامي، شمس الدين. (1317هـ). *قاموس تركي در سعادت*: أقدام.

قشقش، رنيم محمد ضياء وبخيت، إبراهيم. (2023). *ظواهر لغوية في اللهجة السورية*. مجلة الراسخون، جامعة المدينة العالمية، 3 / 9. عبد الرحيم، ياسين. (2012). *موسوعة العامية السورية*. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2012.

عين الفرات. «الثريد» و«الحيكاء» أكلات شعبية متوارثة لدى أبناء الرقة». الوصول 1 تموز 2023. <https://eyeofephrates.com/ar/news/2022/02/19/4491>

مختار، أحمد عمر. (2008). *معجم اللغة العربية المعاصرة*. القاهرة: عالم الكتب.

مدونة وطن. «سببُ العروس والأسكي» من تقاليد العرس الدمشقي القديم. الوصول 31 كانون الثاني 2023. <https://www.esyria.sy/2009/07/%D8%B3%D8%A8%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D9%88%D8%B3-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A2%D8%B3%D9%83%D9%8A-%D9%85%D9%86-%D8%AA%D9%82%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%85%D8%B4%D9%82%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%AF%D9%8A%D9%85>
 وطن-اللغات الخمس الأكثر تأثيراً على اللهجات العربية (2015، تموز 27).

<https://www.wattan.net/ar/news/141489.html>

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

Alp, M. (2007). Kelimelerin Göçü: *Türkçe Nisbet Eki "-Ci'nin" Şam Bölgesi (Suriye, Ürdün, Filistin Ve Lübnan) Arap Halk Ağzında Kullanımı Hakkında Bir Araştırma*. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 (1), 179-226.

Amal Nayıuf, Tymaa Hasanain Hammouda, Mustafa Jarrar, Fadi A. Zaraket and Mohamad-Bassam Kurdy. *Nabra: Syrian Arabic Dialects with Morphological Annotations*. Proceedings of the The First

Arabic Natural Language Processing Conference (ArabicNLP 2023), pages 12–23 December 7, 2023 Association for Computational Linguistics.

Aburrahim, Yasin. (2012). *Mevsu 'aetu 'l-Amiyyeti š-Süriyye*. Dimasq: el-Heyetu'l-'Âmmeti's-Süriyye li'l-Kitâb.

Ajghif, Mohammad. (2020). *Memlükler Dönemindeki Müsta'rib Türk Tarihçilerin Eserlerindeki Türkçe Kelimeler: Tarihu'l Fahiri Örneği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi.

Akalın, Ş. (2011). *Türkçe Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım.

Ayn el-Furati. “es-Serid” ve “el-Çike” Eklat Şabiye Mutvase Lede Ebna er-Raka”. (2023, 1 Temmuz). <https://eyeofeuphrates.com/ar/news/2022/02/19/4491>

Çağbayır, Y. (2007). *Ötüken Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Dar el-Vesayik er-Rakamiye et-Tarihiye. “el-Maruk el-Halebi ve Kısatu Telaki el-Hadarat”. (2023, 31 Mart). https://www.dig-doc.org/index.php?page=dmlkZW8=&op=ZGlzcGxheV92aWRlbnkZXRhaWxzX3U=&video_id=MzQz&lan=YXI

Derleme Sözlüğü. (1993). 12. Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi basımevi, 2. Basım.

Duzi, Reinhart Pieter Anne. (1979). *Tekmiletu 'l- 'Ma'âcimi 'l- 'Arabiyye*. çev. Muhammed Selim en-Na'imî, İrak: Vizartu's-Sekâfeti ve el-İ'lâm.

Ebu Hayyan, Eseer ed-Din Al-Endülüsî. (H. 1309). *Kitâbu'l İdrâk Li-Lisâni'l Etrâk*. İstanbul: Amira Matbaası.

el-Asadi, Muhammed Khair ed-Din. (1987). *Mavsuatü Halep el-Mukarine*. Halep: Camitu Halep.

el-Hanafi, Magdı Hassanın İsmail Hassan. (2017). *DİL AİLESİ, Belirlilik ve Belirsizlik, Erillik Ve Dişillik, İkillik Ve Çoğulluk Yönlerinden Arapça ve Türkçe Arasında Filolojik Olarak Karşılaştırma*, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 4/ Sayı: 8.

Enis, İbrahim. (1992). *Fi el-Lehcet el-Arbiye*. Kahire: İngiliz-Mısır Kütüphanesi.

Envari, Dr. Hasan. (1381). *Fehrenk Bezrek Sehen*. Tahran: Sehen.

İbrahim, Receb abdulcevad. (2002). *el-Mucamu el-Arabi li-Asmau el-Malabis*. el-Kahire: Darul-Afak el-Arabiye.

İbn Abbad, İsmail. (1994). *el-Muhit fi el-Luğa*. thk: Muhammed Hasan el-Yasin. Beyrut: Alem el-Kütüb.

İbn el-Esir, Mecid ed-Din el-Cezerî. (1979). *en-Nihaye fi Garip el-Hadis ve el-Eser*. thk: Taher Ahmed el-Zavi-Mahmud Muhammad et-Tanajî. Beyrut: el-Maktebe el-İlmiye.

İbn Faris, Ahmed bin Zekerya el-Kazvini. (1979). *Makayusu-luğa*. Beyrut: Daru-İfikir.

İsmail, Faruk. (2023). *et-Tadud el-Luğavi fi Suriye Beyn el-Mazi ve el-Hazir*. Mecaltu Kalamun, 23.

İşler, E ve Özay, İ. (2015). *Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlük*. Ankara: Fecr Yayınları, 5. Basım.

Kaşkaş, Raneem Muhammad Diaa ve Bahit, İbrahim. (2023). *Zavahir Lupaviye fi el-Lehcetğ es-Suriye*. Maceletu er-Rashun, Camitu el-Medine ed-Duliye, 9/3.

Müdeventü Vatan. “Sebet el-Arus ve el-Aski” min Tekalid el-Urs ed-Dimaki el-Kadim. (2023, 31 Aralık). <https://www.esyria.sy/2009/07/%D8%B3%D8%A8%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D9%88%D8%B3-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A2%D8%B3%D9%83%D9%8A-%D9%85%D9%86-%D8%AA%D9%82%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%85%D8%B4%D9%82%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%AF%D9%8A%D9%85>

Muhtâr, Ahmet Ömer. (1429/2008). *Mu'camu'l-Luġâti'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsire*. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub,.

Nişanyan, S. (2009). *Sözlerin Soyağacı*. İstanbul: Everest yayınları, 4. Basım.

Rida, Ahmed. (1958). *Mucamu Metn el-Luġa*. Beyrut: Dar Mektebtü el-Hayat.

Sâmi, Şemseddin. (1317). *Kamûs-ı Türkî*. Dar Sadet: İkdâm.

Tercüman. "Duşma." (2022, 18 Mart).

<https://torjoman.com/dictionary/ar/search/arabic-arabic/%D8%AF%D9%8F%D8%B4%D9%92%D9%85%D9%8E%D8%A9>.

Teymur, Ahmed bin İsmail bin Muhammed. (2002). *Mucamu Timur el-Kebir fi el-Alfaz el-Amiye*. thk. Hüseyin Nassar. Kahire: Dar el-Kütüb ve el-Vesaik el-Kavmiye.

Ünsî, Muhammed Ali. *ed-Derari'l-Lami'ât fi Muntehebâti'l-Luġat*. b.y., y.y. t.

Vatan – el-Lupat el-Hams el-Ekser Tesiren ala el-Lehecat el-Arabiye. (2015, 27 Temmuz).

Wikipedi. "Yakartop". (2023, 29 Nisan). <https://tr.wikipedia.org/wiki/Yakartop>.

Yıldız, Musa. (2006). *Türkçe ile Arapça Arasındaki Karşılıklı Etkileşim*, Nüsha, Yıl: vı, Sayı: 23.

Ziyadat, Teysir ve Yayir, Semire. (2014). *et-Tasur ve et-Tasir el-Luġuy Beyn el-Luġati el-Arabiye ve Et-Türkiye*. Mecalatu ed-Dirasat el-Luġuye ve el-Adebiye.

Zübeydi, Muhammed bin Muhammed bin Abdurrazak. (2001). *Tacu el-Arus min Cevahir el-Kamus*. thk. Macmua. Kuveyt: el-Meclis El-Vatani li-Sekafati ve el-funun ve el-Adab.

دراسة موضوعية لروايتي أيمن العتوم في أدب السجون

Eymen el-‘Atum’un Hapishane Romanları Üzerine Tematik Bir İnceleme

Thematic Study of “Ayman al-‘Atūm”’s Prison Novels

Muhammet Berat CAN¹ 



الخلاصة

الرواية هي نوع نثري يُعتقد أن أصلها يستند إلى الملاحم وظهرت نماذجها الأولى في أوروبا. وقد استُخدمت الرواية التي هي في تغير وتطور مستمر، منذ القرن السابع عشر. وهي وسيلة لسرد معاناة الإنسان وصدماته وأفراده وحالاته العاطفية أو ما يعيشه المجتمع من الآم وصدمات وأفراح وحالات عاطفية أو ما يعيشه المجتمع من انشغالات وفقاً لخيال الفرد. وقد واجه تطور هذا النوع الروائي في الجغرافيا العربية بعض الصعوبات. فقد مُنعت بعض أنواع الروايات، التي لها أسلوب خاص بها، من التوزيع والطباعة من قبل مختلف أجهزة الرقابة. ويتناول هذا النوع الأدبي الذي يطلق على نفسه أدب السجون قصص الحياة والعذابات والصعوبات التي يتعرض لها السجناء في السجن. الموضوع العام لهذه الروايات هو الحرية والإرهاق واليأس والمقاومة. وعلى الرغم من وجود أعمال كُتبت في هذا النوع الأدبي في الغرب، إلا أن هذا النوع الأدبي له مكانة خاصة في الأدب العربي. ويبرز في الأدب العربي مؤلفون مثل عبد الرحمن منيف، وماجد سليمان، ومصطفى خليفة، وأيمن العتوم. يعدّ أيمن العتوم، الذي تنسب رواياته بطابع إسلامي، أحد أهم ممثلي الأدب العربي الحديث. قد اختير في روايته «يا صاحبي السجن» و«بسمعون حسيبها» كيف أن التمرد على السلطة أو اعتناق آراء مختلفة يُعاقب عليه في المجتمعات التي تحكمها أنظمة استبدادية وحيث لا وجود للديمقراطية إلا بالكلمات. وبالإضافة إلى كونه مهندساً، فإن المؤلف أكاديمي وأديب أيضاً. أول أعماله التي كشف فيها عن هويته الأدبية كانت رواية «يا صاحبي السجن» التي كتب فيها يوميات سجنه.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الأدب العربي، الأدب الحديث، الرواية، روايات أيمن العتوم، روايات يا صاحبي السجن و بسمعون حسيبها

¹Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, Niğde, Türkiye

ORCID: M.B.C. 0000-0002-5811-9958

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Muhammet Berat Can (Dr. Öğr. Üyesi),
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili
ve Belâğatı Anabilim Dalı, Niğde, Türkiye
E-posta: mberat@gmail.com

Başvuru/Submitted: 05.05.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:

04.06.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:

08.06.2024

Kabul/Accepted: 08.07.2024

Atıf/Citation: Can, Muhammet Berat.

"Thematic Study of "Ayman al-‘Atūm”’s Prison
Novels." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental
Studies* 45 (2024), 353-365.

<https://doi.org/10.26650/jos.1478825>

Öz

Roman; kaynağı destanlara dayandığı düşünülen ve ilk örnekleri Avrupa’da ortaya çıkan bir nesir türüdür. Sürekli değişim ve gelişim içinde olan roman XVII. yüzyıldan beri kullanılmaktadır. İnsanların acılarını, travmalarını, sevinçlerini, duygusal durumlarını veya kaygılarını bireyin hayal gücüne göre anlatma aracıdır. Arap coğrafyasında roman türünün gelişmesi bazı sıkıntılarla karşılaşmıştır. Kendine has bir üslup yakalayan kimi roman türleri de çeşitli sansürlerle dağıtımı ve basımı engellenmiştir. Hapishane edebiyatı olarak kendisini isimlendiren tür cezaevinde bulunan mahkumların hayat hikayelerini, yaşadığı işkenceleri ve zorlukları konu edinmektedir. Bu tür romanlarda genel tema özgürlük, tükenmişlik, ümitsizlik ve direniş olarak karşımıza çıkmaktadır. Batıda bu türde kaleme alınan eserler bulunmakla birlikte Arap edebiyatında da bu türün ayrı bir yeri bulunmaktadır. Arap Edebiyatında Abdurrahman Münif, Macit Süleyman, Mustafa Halife ve Eymen el-‘Atum gibi yazarlar öne çıkmaktadır. Romanlarında



İslamcı bir yön bulunan *Eymen el-'Atum* modern Arap edebiyatının önemli temsilcileri arasına girmeye namzet bir kişiliktir. Kendisi gerek *Yâ Sâhibeyi's-Sicn* gerekse *Yesmeüne Hasîsehâ* romanlarında otoriter rejimlerin yönettiği, demokrasinin sadece sözde bulunduğu toplumlarda otoriteye başkaldırmanın veya farklı görüş taşımanın nasıl cezalandırıldığını hem yaşayarak görmüş hem de roman olarak kurgulamıştır. Yazar, mühendis kimliğine ek olarak aynı zamanda akademisyen ve edebiyatçıdır. Edebi kimliğini ortaya koyduğu ilk eseri hapisshane günlüklerini kaleme aldığı *Yâ Sâhibeyi's-Sicn* romanıdır. **Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Modern Arap Edebiyatı, Roman, Eymen el-'Atum, *Yâ Sâhibeyi's-Sicn* ve *Yesmeüne Hasîsehâ'* Romanları

ABSTRACT

The novel is a prose genre whose origins are thought to be based on epics and whose first examples emerged in Europe. The development of the novel genre in Arab geography has experienced some difficulties. Some types of novels with unique styles were prevented from being distributed and published by various censors. The genre that calls itself prison literature deals with the life stories of prisoners in prison, their torture, and the hardships they experience. The general themes of these novels are freedom, exhaustion, despair, and resistance. Although works have been written in this genre in the West, this genre also has a special place in Arabic literature. Authors such as Abdurrahman Munif, Majid Suleiman, Mustafa Khalifa and Ayman al-'Atüm stand out in Arabic literature. Ayman al-'Atüm, whose novels feature an Islamist aspect, is one of the most important figures in modern Arabic literature. In both his novels *Yâ Sâhibeyi's-Sijn* and *Yâsmeüne Hasîsehâ*, he experienced and fictionalized the punishment of rebelling against authority or holding different views in societies ruled by authoritarian regimes and in which democracy exists only in words. In addition to being an engineer, the author is an academic and a man of letters.

Keywords: Arabic Language, Modern Arabic Literature, Novel, Ayman al-'Atüm, *'Yâ Sâhibeyi's-Sijn* and *Yâsmeüne Hasîsehâ'* Novels

EXTENDED ABSTRACT

A novel is a type of prose longer than a story that mirrors the real life of an individual and can make emotional states such as joy and sadness, as well as the occupations experienced by society, suitable for the reader's imagination. The novel, which is constantly changing and developing, has been in use since the seventeenth century. It is a way of narrating human suffering, trauma, joy and emotional states or the invasions experienced by society in accordance with the individual's imagination.

This genre, the first examples of which were written in the West during the 17th century, has its counterpart in Arabic literature. Literary works of this genre were written in almost every region of Arab geography. Although the development of the novel in the Arab world has been hampered by political obstacles, it can still offer unique examples in every genre.

In this study, we will examine two works of Ayman al-'Atüm, who wrote two novels in the genre of prison literature, a literary genre called prison literature, in which prisoners in prisons write their prison diaries, the events they go through, and the tortures they experience. The general theme of works written in this genre is freedom, exhaustion, despair, and resistance. Almost all societies have written works that can be considered as examples of prison literature. Because the prison environment affects people deeply, the written works are realistic, sympathetic, and emotional.

In the West, Boethius' "*Consolatio*", Dante's "*La Divina Commedia*", Miguel de Cervantes' "*Don Kihote*", and in Arabic literature, Sunu'llah Ibrahim's "*Sharaf*", Munif's "*Şarku'l-Mutevassit*", Majid Suleyman's "*Tuyûru'l-atme*", Mustafa Khalifa's "*Kavgaa*" are works of this kind. In our language, Orhan Kemal's "*72nd Ward*" and the works of Nazim Hikmet, Sabahattin Ali, and many other writers can be cited as examples.

The author Ayman al-ʿAtûm is Jordanian. He was educated in Jordan, where he earned a master's degree and a doctorate in Arabic. He was imprisoned as a political prisoner. In addition to his prose works about his prison diaries, he also wrote poetry. He represents Islamist identity in his works. He clearly demonstrated this by quoting verses from the Qur'an in his works. The author, who wrote his first novel in 2012, has since written 17 novels. He determined the titles of his novels by quoting verses from the Qur'an.

The two works "*Yā Sāhibeyi's-Sijn and Yesmeūna Hasīsehā*" will be discussed thematically. These novels have their own unique style in terms of both fiction and content. Both the titles of the novels and their internal titles are quoted from Qur'anic verses. The novel '*Yā Sāhibeyi's-Sijn*' was published in Beirut in 2012. In his novels, he observes the harmony between time and space and uses a poetic style that is filtered through the human soul. He wrote about the troubles he encountered during his eight months in prison. His first literary work was the novel *Yā Sāhibeyi's-Sijn*, in which he wrote his prison diaries. It can also be considered a prison diary. The language of the novel is characterized by the harmony of time and place and a poetic language filtered through the world of the human psyche. The novel was banned by the Jordanian Department of Publications and Publishing because of its content, and sparked controversy upon its release due to the spread of its fame in the Jordanian political and cultural milieu and the openness of social media.

There is no chronological order in the narration of events. His detailed description of the events can impact the reader. Despite these detailed descriptions, the reader cannot understand whether the doctor is a member of the Ikhwan or not. In terms of fiction, sometimes he is and sometimes he is not. This arouses a curiosity in the reader.

The main event of this novel revolves around his imprisonment for a poem he rewrote during a poetry night. Then he describes the conditions of the three prisons he was thrown into and the harassment and suffering he encountered there. He also discusses the psychological conditions of the people he met, helping readers to understand what human beings experience. After being released from prison, he took a long time to adapt to life outside. After his release from prison, he wrote his works.

The author states that what he describes in "*Yesmeūna Hasīsehā*" corresponds to only one-tenth of what he experienced in real life. For example, she stated that the prisoners had the same utensils for eating, drinking, and meeting their needs. This situation, which causes internal reckoning among prisoners, has a profound effect on the reader. In addition, the attempts to force the prisoners to accept the crimes they did not commit through various tortures express

the resistance of the prisoners. In terms of narrative structure, “*Yesmeūna Hasīsehā*” is written in the genre of memoir, in which the protagonist’s life events are recounted between 1980-1997. There is no chronology in the narrative. These events could have been corroborated by living witnesses and chronologically arranged. Although the style of the novel is appreciated by the reader, the descriptions can become tedious at times. Although these descriptions are tedious, they are enough to leave an impact on the reader’s psyche. Over the course of 365 pages.

In his novels, to which the author added his mastery of poetry, he dealt with topics such as the days he spent behind prison walls, persecutions, torture, friendships, science, ideas, patriotism, and family. He also informs the reader about Islam through quotations. It is intended to encourage the reader to obtain more information about the Qur’an by researching the curiosity that will arise in them through verse quotations.

Since the writing of the author’s novels coincided with a time period known as the Arab Spring, he wanted to convey his own views to the reader. With the style he chose in his works, he wanted to emphasize the effectiveness of a civil resistance movement, no matter how much political authorities try to intimidate it.

The themes in his novel are freedom, resistance, and decay. He characterizes freedom this way; “-yes, *freedom is what one dies for. Freedom is not savored from any food or event. Freedom is life.*”

After all, he says to the Resistance; “*when souls leave their bodies, they leave behind a desolate and worthless home. All value is for the soul, and the soul is not from these oppressors, it is in the hands of the Merciful, blessed is the one who had that soul, blessed is the one who had that soul. It was not pawned to some mercenary executioners.*”

مقدمة

الرواية فن نقل العواطف الإنسانية كالحب والعاطفة والشوق والحب والغضب والبأس إلى القارئ بحبكة أطول من القصة. تتناول الرواية عن كثب أسباب هذه المشاعر الإنسانية¹. ووفقاً لبعض الروائيين الذين يعملون في هذا النوع الأدبي، فإن الهدف هو حمل مرآة للحياة الواقعية².

لقد اضطلع الأدب عبر تاريخه بمهمة تناول جزء من الحياة الواقعية وحمل مرآة لها ونقلها للقارئ بدلاً من توجيهها³. ولا ينبغي أن نغفل في ذلك أنه قد وجّه أجيالاً في أزمنة مختلفة بالموضوعات التي يتناولها.

يمكن فهم الخصائص العامة للمجتمع من خلال نسج الأحداث التي يتم تخيلها في الروايات. ومن خلال الشخصيات الموجودة في الرواية، يمكن توضيح المشاكل العامة في المجتمع. وفي حين أن الشخصيات في بعض الأحيان تجسد شخصيات تاريخية، يمكن أن تكون في بعض الأحيان شخصيات جديدة فريدة من نوعها. وبهذه الطريقة، يمكن الكشف عن انطباع الفرد الذي يعيش في الحياة الواقعية ويمكن توجيه القراء وزيادة وعيهم⁴.

لقد تطورت الرواية التي ظهرت كفرع من فروع الفن في القرن السابع عشر وتطورت وتغيرت حتى اليوم. وعلى الرغم من أن هذا النوع من النصوص الأدبية مستوحى من الأدب الغربي وانتقل إلى الأدب العربي⁵، إلا أن الهوية الأدبية الغنية والبيئة الاجتماعية والسياسية التي كان المجتمع العربي يعيش فيها أدت إلى تطورها وظهورها كنوع أدبي فريد⁶. كانت الرواية في المجتمعات السابقة قد حلت محلها أنواع الملحمة والقصص الخرافية بين الناس. وقد تطورت الرواية من جنس قصصي خيالي بحث إلى جنس أدبي يتضمن حلقات من الحياة اليومية⁷. وتعد رواية «زينب» لحسين هيكل ورواية «الأيام» لطف حسين من أهم الأمثلة على هذا النوع الأدبي.

استخدم الأدباء الذين سُنّوا لسبب ما فن الرواية للتعبير عن أنفسهم ونقل تجاربهم إلى العالم خارج السجن. وفي هذا السياق ظهر «أدب السجن»، الذي ظهر كنوع جديد في الأدب العربي الحديث⁸.

في هذه الدراسة، سنتّم مناقشة روايتي «يا صاحبي السجن» و«يسمعون حسيبها» في الأدب العربي الحديث من حيث الموضوع. وتتميز هاتان الروايتان بسمات فريدة من حيث الخيال والمضمون. فبينما تتألف رواية «يا صاحبي السجن» من سبعة عشر موضوعاً مقتبسة من سبعة عشر بيتاً، تتألف رواية «يسمعون حسيبها» من ستين موضوعاً مختلفاً.

يستخدم أيمن العتوم الرواية كأداة لتعزيز المشاعر الإيجابية اللازمة لحل المشكلات. وقد استخدم في رواياته، مثله مثل نجيب محفوظ و عبد الرحمن منيف، تقنية السرد الحديث وتناول الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع. وبهذه الطريقة، كان يهدف إلى تقديم مساهمة كبيرة في تطوير الرواية العربية الحديثة.

- 1 Faysal Derrâc, *er-Rivâye ve Te'vîlü't-Târih*, (Mağrib: ed-Dâr el-Beyzâ, 2004), 18.; Yumni el-İd *er-Rivâyetü'l-Arabiyye*, (Beirut: Dârü'l-Fârâbî, 2011).; Durali Yılmaz, *Roman Sanatı ve Toplum* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1996), 73.
- 2 Bourneur, Roland- Quellet, Réal, *Roman Dünyası ve İncelemesi*, çev. Hüseyin Gümüş (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 2.; Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Basımevi, 2003), 78.
- 3 Çıkla, Selçuk, "Romanda Kurmaca ve Gerçeklik", *Hece Dergisi* (Hece Dergisi, 2002), Yıl: 6, Sayı: 65/66/67, Mayıs/Haziran/Temmuz.; Mehmet Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2016), 138-140.; Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 34-37.
- 4 Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), s. 55.
- 5 Rahmi Er, "Roman", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008), 35/164.
- 6 Corci Zeydân, *Târihu Âdâbi'l-lüğati'l-Arabiyye* (Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-T'âlim ve's-Sekâfe, 2013), 1178.; Mehmet Yalar, *Modern Arap Edebiyatına Giriş* (İstanbul: Emin Yayınları, 2009), 133.
- 7 Bourneur, *Roman Dünyası ve İncelemesi*, s. 10; Abdülbedî' Abdullah, *er-Rivâye el-ân dirâse fi'r-rivâyeti'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1990/1411), s. 4-5; Çetin, *Roman*, s. 17, 83; Mehmet Kaplan, *Hikâye Tahlilleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), s. 15; Fatih Tepebaşı, *Roman İncelemesi* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2019), s. 16.
- 8 Yûsuf Şa'bân, *Edebu's-Sucûn* (Kâhire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-'Âmme li'l-Kutub, 2014), 51.

1. أدب السجون

أدب السجون هو نوع أدبي يكون موضوعه الحريات المسلوقة والاضطهاد والقمع؛ فهو نوع أدبي يصف السجون والسجناء والعذاب. وهو أيضاً قصة وجود. يشير مفهوم أدب السجون إلى الأعمال التي كُتبت خلف جدران الزنزانة وليس في بيئة السجن⁹.

الموضوعات السائدة في هذا النوع الأدبي هي الخوف واليأس والإرهاق والمشقة والمقاومة رغم كل شيء. وبما أنها تدور حول الحياة الواقعية، فهي تتكون من روايات من نوع السيرة الذاتية والمذكرات¹⁰.

ظهر هذا النوع الأدبي إلى الوجود لأن الكُتّاب الذين كانوا مسجونين لسبب أو لآخر أداوا التعبير عن غضبهم ومقاومتهم ورفضهم لقبول القمع بالكتابة كدلالة على أنهم على قيد الحياة. فكتبوا عن سنوات الحياة التي سُلبت منهم، وعن الأشخاص الذين أحببتهم وأبائهم وأمهاتهم، وعن العجز الذي أصابهم بسبب تركهم وحيدين، وعن خيبات أملهم من أجل الحفاظ على إيمانهم بالحرية في الزنزانة التي لا تتجاوز مساحتها بضعة أمتار حيث كانوا يعيشون. ونظراً لأن بيئة السجون تؤثر على الناس كثيراً، فإن الأعمال المكتوبة أكثر واقعية¹¹.

على الرغم من وجود أعمال كُتبت في الغرب، إلا أن هناك أيضاً أعمالاً باللغة العربية خاصة بهذا النوع الأدبي. على سبيل المثال، في الغرب، "عزاء الفلسفة" ليوثيوس، و"الكوميديا الإلهية" لدانتي، و"دون كيشوت" لميغيل دي سرفانتس. أما في الأدب العربي، فإن كتاب "شرف" لصنع الله إبراهيم، و"شرق المتوسط" لمنيف، و"طيور العتمة" لماجد سليمان، و"قوقعة" لمصطفى خليفة وهي أعمال من هذا النوع. في لغتنا التركية، مثل "الجناح 72"، لأورهان كمال وهناك أعمال لناظم حكمت وصباح الدين علي والعديد من الكُتّاب الآخرين.

2. أيمن العتوم وشخصيته الأدبية

أيمن العتوم كاتب أردني. وُلد في 2 مارس 1972 في مدينة جرش في منطقة الصُوف في الأردن. أكمل تعليمه الثانوي في عجمان ثم حصل على شهادة البكالوريوس في الهندسة المدنية من جامعة العلوم والتكنولوجيا الأردنية عام 1997. وفي عام 1999، حصل على شهادة البكالوريوس في اللغة العربية من جامعة اليرموك، ثم حصل على شهادة الماجستير في اللغة العربية من الجامعة الأردنية. وفي عام 2007 حصل على درجة الدكتوراه في النحو العربي والتخصص اللغوي وقد نشر مذكرات عن تجربته الشخصية كسجين سياسي في السجون الأردنية عامي 1996 و1997، بالإضافة إلى مجموعة شعرية كان آخرها "طيور القدس" التي نُشرت عام 2016. يتسم أدب أيمن العتوم بطابع إسلامي. ويتضح ذلك في العديد من قصائده، وكذلك في عناوين رواياته وعناوين حيكاتها التي تستند إلى اقتباسات من آيات القرآن الكريم. كما أن كون والده الدكتور علي كان أستاذاً للغة العربية في جامعة اليرموك قد حذب إليه اللغة العربية وكان له دور فعال في نشأته في بيئة اجتماعية. وقد بدأ المؤلف حياته المهنية مهندساً مدنياً، ثم اختار العمل في مجال اللغة فأصبح أديباً. ويمكن اعتبار سرده الشعري وفق تقنيات الكتابة الجديدة، وإيجاد الربط بين النصوص بالاقتباس من القرآن الكريم والتراث الديني، واستخدام اللغة العامية في بعض المشاهد الحوارية في الرواية، واستخدام اللغة الشعرية العالية في سرد الأحداث في الرواية، وغلبة أسلوب الوصف في الرواية من السمات الفنية في الرواية¹². كما ضمّن الرواية قصائد مقفاة وخطابات ذات أسلوب حوار في العديد من الموضوعات¹³.

9 Emin Ali, "Edebü's-Sücün fi'l-Lügati'l-Arabiyye ve Eşheru'r-Rivâyât fihî", *Journal of Arabic Research*, 5/2 (2022), 196.

10 Enes Buslâm, "Kırâa fî Edebi's-Sücün bi'l-Âlem el-Arabî", *Efkâr*; 393 (2021), 45.

11 İsa Güceyüz- Reyhan Önal, "Filistinli Yazar Abdullah Bergûsî'nin Yoldaki Mühendis: Gölgelelerin Prensi Adlı Eserinin Hapishane Edebiyatı Bağlamında Tahlili", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Haziran / June 2024), 107.

12 Mustafâ b. Hâmîd, *el-Fazâ er-Rivâî fî Rivâyeti ya Sâhibeyi's-Sicn*, 39-73.

13 el-'Atum, *Yâ Sâhibeyi's-Sicn*, 8, 54, 177-178, 190, 241-243.

«كان جدي يزرع القمح في أرضنا، كنت أرى السنابل الشامخة تموج كأنها الرايات...»¹⁴
 كتب أيمن العتوم، الذي نشر أول عمل له في النوع الروائي في عام 2012، ما يقرب من سبع عشرة رواية حتى الآن. ويشكل القرآن والسجن في رواياته قضيتين مهمتين تجذبان الانتباه. وكما يتضح من عناوين الروايات الواردة أدناه، فإن جميع رواياته تستند إلى اقتباسات من آيات قرآنية.
 «يا صاحبي السجن، يسمعون حسيبها، اسمه أحمد، تسعة عشر، طريق جهنم، يا وجه ميسون، ذائقة الموت، حديث الجنود، نفر من الجن، كلمة الله، خاوية، أرض الله، يوم مشهود، انا يوسف، طريق جهنم، هذه سبيلي، مسغبة، صوت الحمير، رؤوس الشياطين، ستة، ساحر أو مجنون.»¹⁵

3. التحليل الموضوعي للرواياتي يا صاحبي السجن و يسمعون حسيبها

هناك تعريف مختلف للموضوع كمصطلح: «الموضوع الرئيسي، الفكرة الأساسية، الموضوع، الفكرة، الرأي، الموضوع الرئيسي في عمل تعليمي أو أدبي» «الفكرة والشعور الذي يسيطر على العمل»¹⁶. «بما أن الموضوع كلمة واسعة، فلا ينبغي الخلط بينها وبين الفكرة الرئيسية والموضوع الرئيسي. لأنه يمكن أن يكون هناك العديد من الموضوعات في إطار شعور وفكرة عامة، وكذلك الأفكار الرئيسية التي يمكن أن تستند إلى تلك الموضوعات. وتشمل الموضوعات الشائعة الحب والموت والطبيعة والبسالة والمجتمع والوطن والإنسانية والفكر»¹⁷.

وقد كانت هناك تقييمات في شكل تفسير ذاتي لموضوع موضوعي وفقاً لمؤلفين مختلفين. ويتشكل الموضوع وفقاً لرؤية المؤلف للعالم ومعتقداته. ومن ثم، فإن العوامل مثل شخصية المؤلف، وخلقها، ومستوى تعليمه وثقافته، وموقعه الاجتماعي والاقتصادي تكون مؤثرة في تشكيل الموضوع¹⁸. ومع ذلك، فإن كل حدث وقع يمكن أن يشكل موضوعاً لفن الرواية¹⁹. في هذه الروايات التي تم تحليلها، تم تناول أكثر من موضوع أثناء بناء الأحداث.

صدرت رواية «يا صاحبي السجن» لأيمن العتوم عن مؤسسة الدراسات والنشر العربية في بيروت عام 2012 في 344 صفحة. تتسم لغة الرواية بتناغم الزمان والمكان ولغة شعرية مصفاة من خلال عالم النفس البشرية. مُنعت الرواية من قبل دائرة المطبوعات والنشر الأردنية بسبب مضمونها، وأثارت جدلاً فور صدورها بسبب انتشار شهرتها في الوسط السياسي والثقافي الأردني وافتتاح مواقع التواصل الاجتماعي. وبعد رفع الحظر، أعيد طبع الرواية عدة مرات، ولاقت استحسان القراء الأردنيين²⁰. يستند الكاتب في روايته الأولى «يا صاحبي السجن» إلى مذكرات سجنه خلال فترة سجنه في السجون الأردنية التي استمرت ثمانية أشهر²¹. وبما أنه لم تكن هناك تهوية في الزنزانة التي وضع فيها المؤلف، فقد اعتادت عيناه على ظلام الزنزانة وبدأ يرى بشكل أفضل. كان الطعام المقدم غير شهوي وغير كافٍ. ويعبر صاحب البلاغ عن ذلك بالكلمات التالية:

"صوت أقفال الباب من الخارج، وصرير الباب كانا قد أيقظاني. الحارس الذي دخل مشى خطوتين ثقيلتين، ووضع أمامي صينية صغيرة، وخرج دون أن يتفوه بكلمة، أغلق الباب خلفه، وتركني مع فطوري: قطعة خبز صغيرة، وبيضة مسلوقة، ولا شيء آخر... ولأنني لم أعتد الجوع، ولم أفكر في أن أتكيف معه بعد، ولأن ليلة من الهواجس والأحلام قد مرت بطولها... كان الخبز يابساً، والبيض يحتاج إلى من يصرفه وهو يتمسك بجدار بلعومي رافضاً الهبوط إلى معدتي... كان بلع الطعام صعباً غير أنه يجب أن أقنع نفسي أنه لا صعب بعد اليوم..."²²

14 el-'Atum, *Ya Sahibeyi's-Sicn*, 28.

15 Muhammed İkbâl Sevçili, *Eymen el-Atûmun Romanlarında Kur'an Etkisi* (Batman: Batman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 12.

16 el-Müncid fi'l-Luğa, (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1992). 905; TDK. *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK Yayınları, 2011). 2315.; Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Rehber Yayınları, 1990), 1077.

17 Yalçın, Cevdet *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. (Ankara: Yalçın Emel Yayınları, 1989), 160-161.

18 Çetin, Nurullah, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Kitap, 2013), 121-122.

19 Fatih Tepebaşı, *Edebiyat Bilimine Giriş*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), s. 123.

20 Salih Zor - Adnan Arslan, "Modern Arap Romanı Araştırmalarına Dair Bir Öneri Çalışması", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Aralık 2021), 155-180.

21 el-'Atum, *Yâ Sâhibeyi's-Sicn*, 8- 9, 44-45, 56

22 el-'Atum, *Yâ Sâhibeyi's-Sicn*, 29-30

عنوان الرواية "يا صاحبي السجن" مقتبس من الآية التاسعة والثلاثين من سورة يوسف، والعناوين الداخلية للرواية مؤلفة أيضاً من اقتباسات من الآية القرآن الكريم. ويحمل العنوان دلالات وأبعاداً عدة إلى جانب غموض في العنوان. أما من حيث المكان، فمعظم الأحداث تدور في ثلاثة سجون تضم غرف التحقيق والزنايات بالإضافة إلى المساحات المنزلية والسجن. ويكثر ذكر الأماكن المغلقة والزنايات لأنها تتوافق مع الحالات العاطفية للبطل والشخصيات الأخرى. يُعتبر أيمن، وهو أحد الشخصيات الرئيسية، الراوي والناقل للأحداث. ما أوصله إلى السجن هو شجاعته في القوائد التي ينشدها في الأمسيات الشعرية التي ينظمها.

من حيث البناء الروائي، كُتبت رواية "يسمعون حسيستها" في نوع المذكرات، حيث يتم سرد أحداث حياة بطل الرواية بين عامي 1980-1997. ولا يوجد تسلسل زمني في سرد الأحداث. وكان يمكن دعم هذه الأحداث بشهود أحياء وترتيبها زمنياً. وعلى الرغم من أن أسلوب الرواية يحظى بتقدير القارئ، إلا أن الأوصاف قد تصبح مملة في بعض الأحيان. وعلى الرغم من أن هذه الأوصاف مملة، إلا أنها كافية لتترك أثراً مؤثرة في نفس القارئ. ومع ذلك لا يعرف القارئ على مدار 365 صفحة ما إذا كان الطبيب عضواً في جماعة الإخوان المسلمين أم لا. فإن بعض المعلومات في الرواية غامضة. وإذا ما انتبهنا إلى البنية السردية للرواية، نجد أحياناً يكون كذلك وأحياناً لا يكون كذلك. لذلك لا يمكننا أن نعرف بشكل مجرد ما إذا كان هذا الشخص قد اعتُقل ظلماً بسبب أفعاله أم لا. هناك أيضاً شخصيات ثانوية في الرواية. أحمد أخو إباد، أبو نظير، كزذنتن صروف، هارون، فاروق، زوجة إباد.

بطل الرواية عكرمة، هو شاب خريج هندسة مدنية. سجن لكونه جامع ألغام. يوسف شاب نحيف يحب التحدث إلى الناس كما لو أنه قابلهم من قبل. من الشخصيات الثانوية مهندس مدني أبو موسى الزرقاوي، وعطا أبو الرشته و رائد. رائد شخصية جانبية تتمثل في النبل والشجاعة والكاريزما الساحرة. قام زملاؤه في السجن بتعيينه رئيساً لنزل السجناء. وتتكون الحكمة الرئيسية للرواية هو سجنه بسبب القصيدة التي ألغاه في أمسية شعرية. وقد ذكر ما تعرض له من انتهاكات ومعانات في السجون الثلاثة التي نُقل إليها وما لاحظته من معلومات عن الحالات النفسية للشخصيات التي قابلها هناك. ومع اقتراب نهاية فترة سجن أيمن، تناقصت زيارته وازداد الضغط عليه. ولذلك أُضرب عن الطعام مع مجموعة من السجناء وعوقب في النهاية بالحبس الانفرادي. وعلى الرغم من أنه كان في الخارج بعد أيام طويلة في السجن، إلا أنه كان بحاجة إلى وقت للتأقلم مع الحياة. بعد ذلك كتب عن تجاربه.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن رواية "يسمعون حسيستها" تفتقر إلى بعض العناصر التي تتكون منها الرواية. يمكنك تخمين بداية القصة ونهايتها منذ البداية. وهذا يمكن أن يكون عيباً بالنسبة للمؤلف. لأن قدرة الرواية على ترك أثر مؤثر على القارئ تعتمد على إثارة الفضول. وبالإضافة إلى الأسلوب السرد القوي، فإن الأوصاف التي تم تقديمها بسبب نقل الموضوع ضيّقت السرد وجعلته سرداً ثابتاً. إذا قارنا طول الرواية برواية "قوقعة" للكاتب مصطفى خليفة، نجد أن رواية «قوقعة» قدمت سرداً أقصر وأوضح وتركت أثراً أكبر على القارئ.

أحد العوامل المهمة التي تجعل من الممكن إنهاء الرواية من بدايتها إلى نهايتها هو عامل التشويق. في هذه الرواية، من المعروف أن إباد دخل السجن ومكث فيه سبعة عشر عاماً وخرج منه دون أي مفاجآت. لا تحتوي الرواية على أي عنصر تشويق حول الشخصية الرئيسية. ومع ذلك فإن هذه الرواية من الروايات التي تُظهر أن الموضوع أسمى من الأسلوب. ولذلك لم يكلف نفسه عناء البحث عن إجابات لأسئلة حول الأسلوب التقليدي. أما من حيث الأسلوب، فإذا ما قورنت هذه الرواية برواية أخرى هي "تلك عمة الباهرة"، وبالإضافة إلى كونها أقصر، سيلاحظ أنها تركز على الحدث الذي يحدث بدلاً من إعطاء الأولوية لتقنية الرواية والحبكة.

3.1. الأماكن في الروايتين

3.1.1. السجن

بما أن أحداث رواية "يا صاحبي السجن" تدور في سجن، فقد تم تحديد مكان الرواية على أنه سجن. يهدف الكاتب في شخص بطل الرواية إلى لفت الانتباه إلى أحداث مماثلة في البلدان المجاورة.

تدور معظم الأحداث في الرواية في "قلعة عجلون"، وهي عبارة عن ثلاثة سجون بداخلها غرف تحقيق وزنازين. ويكثر ذكر الأماكن المغلقة لأنها تتوافق مع الحالة النفسية لبطول الرواية والشخصيات الأخرى. تتناول الأحداث التي اجتاحت الأردن في بداية التسعينيات. وتتناول أحداثاً مهمة مثل انتفاضة الخبز، وبيعة الإمام، ومناجم عجلون وغيرها. ومن بين الموضوعات التي تتناولها الرواية بيعة الإمام، وهو الاسم الذي أطلقه الأمن الأردني على مجموعة من الحركات الإسلامية المتشددة. ومن أشهر من أثاروا في خطابه الفكري قبل سجنه وأثناءه عصام البرقاوي المعروف بأبي محمد المقدسي.

يوجد على الغلاف الخلفي للرواية النص التالي الذي يبدأ بعبارة "يا صاحبي السجن".
"في البئر وجد كثير من الكنوز المدفونة.. رموه هناك وقالوا: يلتقطه بعض السيارة ولم يعلموا أن النبوة أولها لقاء في الجب..!! مساكين أولئك الذين ظنوا أن الموت أو الغياب السحيق سوف يؤدي بصاحب الجب. لم يدر في خلدكم يوماً أن الفضاءات المطلقة تبدأ من اجحور الضيقة.. هناك تصنع الحياة، ويعود ترتيب مكوناتها.. هناك يتهجا الإنسان حروف ولادته من جديد.."

بين فاصلين زمنيين يلتقط المرء أنفاسه ليصغي إلى إيقاعها وهي تدور من جديد. بين رصاصتين يلتقط القتل جسده ليصبح شاهداً على زمن الظلم، وبين كلمتين يصنع الشاعر مجده حين يتقن حرف الحرف، ويذهب عميقاً في التأويل والتأمل..
نقل الدكتور إياد، الشخصية الرئيسية في رواية "ياسمينه حسيبة"، ورفاقه إلى سجن تدمر في سوريا بعد فترة من التعذيب والإذلال في المعتقل. الزنازين صغيرة تتسع لشخص واحد، وهي قذرة وملينة بالحشرات. وعندما يحاول السجن أن يخرج ليتنفس، يتم تعذيبه حتى يصاب بعض السجناء بالجنون وبعضهم يرتد وبعضهم يرتد عن دينه. ولهذا السبب لم يستطع بعضهم تحمل ذلك فلجأوا إلى الانتحار. وعندما سمع الدكتور إياد بأخبار أخيه الأكبر أحمد الذي اعتقل فيما بعد، ساءت حالته النفسية في السجن. مرت سنوات في هذه الحالة، لكنه كان يواسي نفسه باستخدام خبرته الطبية لمساعدة السجناء وبعد سبعة عشر عاماً من الألم والمعاناة، أطلق سراحه ليرى النور. لم يكن سبب إطلاق سراحه معروفاً أيضاً مقارنةً بالمعاناة التي عاناها هو ورفاقه السجناء هناك... يتساءل الكاتب عما إذا كان العفو الرئاسي سبباً وجيهاً للإفراج عن مجرم مثل الذي وصفهم في زنازانه "العفو الرئاسي". يعتبر العمل بمثابة مذكرات من النوع الروائي.
يصف أيمن العتوم وضعه وقت كتابة الرواية، التي هي عبارة عن مذكرات، بالكلمات التالية: "لقد بكيتُ عشرات المرات، ونزفتُ في كل جملة، وبكيتُ في كل حرف، لقد أنرتُ مشاهد التعذيب التي وصفتها في نفسي كثيراً، فقد راودتني كوابيس كثيرة وأصببتُ بحمي شديدة لمدة عشرة أيام".

3.1.2. الزنازانات والتعذيب

في رواية "يسمعون حسيبها"، يذكر المؤلفة أن ما استطاعت بطله الرواية أن تكتبه في مذكراتها لا يتوافق مع عُشر الواقع²³. وتذكر السجنيات أن الأواني التي استخدمتها في قضاء حاجاتهن الطبيعية، مثل الطعام وقضاء الحاجة، كانت هي نفسها الأواني التي استخدمتها في قضاء حاجاتهن²⁴. تصف المؤلفة بالتفصيل تجارب السجنيات أثناء الاستجواب، وتعتبر عن الاستجواب في شكل حوار على النحو التالي؛

"وضع أحدهم الطماشة على عيني، أحسست بخشونتها، شدها من الخلف فضغطت على عيني بقوة، كدت أتأوه، فتذكرت اللطمة قبل قليل، بلعتها... قدموني مترين من مكتب المحقق، وبقيت جاثياً على الأرض، قال المحقق:
-اسمك يا كلب..."

(تباطأت قليلاً في الإجابة، منيت نفسي بأن السؤال لا يقصدني... هوت لطمه أفسى من سابقتها على رأسي من الخلف، صاح بي الذي لطمني):

-اسمك يا شر...

-إياد... إياد..

إياد أسعد... يا حيوان!؟

-نعم ياسيدي. إياد أسعد

-ولا... شو علاقتك بالإخوان!؟

23 el-'Atum, *Yesmeüne Hasisehâ*, a.g.e, s. 7.

24 el-'Atum, *Yesmeüne Hasisehâ*, 71.

-ما لي علاقة يا سيدي..!!

ويتكذب ولا...

والله ما إلي أي علاقة..!!

-اعترف أحسن لك...

-على شو اعتراف يا سيدي؟!

إننا حكمك إعدام من هلا... إذا رخ تعترف ممكن يصير مؤبد.

(يقبت واجما، صدمتني الجملة الأخيرة، غاب عن بالي أن الموت يمكن أن يقدم نفسه على يدي إنسان)²⁵

مع مرور الأيام في السجن، تُبنى العقول وتتشكل الشخصيات. وكما رأينا في العمل، هناك عالم آخر داخل السجن وشخصيات لا يمكن رؤيتها في مكان آخر.

"شخصيات السجن ليست أي شخصيات، شخصيات يستحيل أن تعثر عليها ولو خرجت من السجن مسافة خمسين متراً، شخصيات لا توجد إلا خلف القضبان، ولا تتشكل إلا حين تطعنها سكين الوحدة والأمل والترقي والخوف والرّجاء والحزن والفرح والشك واليقين والعبودية والحرية و....، شخصيات لا تعرف إلى نفسها لو هي أرادت أن تعرف مَنْ هي حين تغادر قضبان السجن إلى الأفق الممتد بلا نهاية"²⁶

عندما نقرأ القصة، نرى كيف يصوغ المؤلف شخصيته بعد تأثره بالمتاعب التي عاشها في السجن، والأحداث التي شهدها وتجارب أصدقائه في السجن. في الواقع يجعل المؤلف القارئ يطرح الأسئلة التالية: "كيف يتأثر ميزان الحياة بدون حرية؟ كم يمكن أن تزداد قيمة الأشياء بعد ضياعها؟ كم من الدروس التي يمكن تعلمها من الرواية؟" والمؤلف الذي يستخدم اللغة العربية بمهارة في الاستشهاد بالشعر والفنون البلاغية في جميع سطور الكتاب.

3.1.3. الشخصيات

في رواية "يا صاحبي السجن"، ينقل المؤلف الديمقراطية كمفهوم مشترك يجب أن يستفيد منه جميع الأفراد. ويذكر أنه لا ينبغي النظر إليها على أنها امتياز للحكام. ومن المفهوم أن هذا المفهوم ليس للجميع في المجتمع الذي تدور فيه أحداث الرواية. يتعامل أيمن العتوم مع هذه القضية من خلال بطله "عكرمة"، الذي تُسلب حريته. وتتمثل الأحداث الرئيسية للرواية في المضايقات والمعاناة التي تعرض لها في السجن الثلاثة التي نُقل إليها، ورصد الحالة النفسية للشخصيات التي قابلها هناك، وبعض الأحداث والمشكلات التي شغلت الناس خلال نفس الفترة من سنواته الثماني. مع اقتراب نهاية فترة سجن أيمن، قلت زيارته وازداد الضغط عليه. أُضرب عن الطعام مع مجموعة من السجناء وعوقب في النهاية بالحبس الانفرادي. كتب عن تجربته بعد ذلك.

تدور أحداث الرواية حول ذكريات إياد أسعد، الطبيب الذي تم سجنه. وهو متهم بالانتماء إلى جماعة الإخوان، وهي جماعة معارضة للنظام السياسي.

يحكي أيمن العتوم في هذه الرواية قصة سجين سوري هو الدكتور إياد نصار، الطبيب الذي قضى في سجن تدمر قرابة 17 عاماً، حيث تم اعتقاله أثناء تأدية عمله واتهامه بأنه إرهابي ينتمي إلى خلية إرهابية حاولت اغتيال رئيس الجمهورية، وتم التحقيق معه حول علاقة إياد بالخلية. عانى إياد كل يوم خلال فترة سجنه من التعذيب والإذلال وفراق الأحبة والفقدان من خلال الإعدامات أو الموت بسبب الأمراض الفتالة التي ابتلي بها.

إن تعدد الشخصيات في قصة "يا صاحبي السجن" يجعل من الصعب على القارئ حفظها. ولأن المؤلف كان في أكثر من سجن وتنتقل في أكثر من قسم داخل السجن، فقد ذُكرت أسماء العديد من الأشخاص المهمين والأقل أهمية. بدلاً من ذلك، كان يمكن حذف بعض الشخصيات وحذف الشخصيات المهمة التي كانت ستبقى في الذاكرة. قد تكون استنتاجات المؤلف الفلسفية عندما يختلي بنفسه مشتتة ومملة للقارئ.

ولكن عندما نلاحظ التغيرات التي تطرأ على شخصية الشخصيات الرئيسية المصاحبة للمؤلف وشخصية المؤلف، يتبين لنا مدى عظمة نعمة الحرية وكيف أن غيابها يؤثر على الإنسان. كما أنها تجعل القارئ يدرك أن الشيء البسيط مثل القلم، الذي يمكن الوصول إليه في أي وقت، لا يمكن أن يدرك عظمته إلا إذا انتزع من الإنسان.

25 el-'Atum, *Yesmeüne Hasisehâ*, 18.

26 el-'Atum, *Yâ Sâhibeyi's-Sicn*, 336.

43.1.. الموضوعات في الرواية

الحرية

في رواية "يا صاحبي السجن"، وفقاً للمؤلف، تُشبه الحرية بضباب يلزم الزنازين المغلقة من وقت لآخر في بيئة السجن. هناك انتظار دائم. "عندما تشعر بأنك خلف القضبان، فإنك تشم رائحة الحرية. لا يوجد شعور آخر مثله"²⁷. "نعم، الحرية هي ما يموت المرء من أجله. الحرية لا يتذوقها المرء من أي طعام أو حدث. الحرية هي الحياة"²⁸. ويستخدم فضاء الحرية كدلالة مهمة توحى بالتواصل والتواصل، خاصة مع الحالات النفسية والعاطفية للشخصيات.

المقاومة والانحلال

تثير رواية "يا صاحبي السجن" فضول القارئ بسبب شخصياتها الحقيقية التي تحمل الكثير منها هويات سياسية أو دينية لها تأثير كبير على الحياة الاجتماعية في الأردن. في أدب السجن، عادة ما تكون الشخصيات المختارة في الحكمة الروائية أشخاصاً أبرياء. وتجدد الإشارة إلى أن شخصيات الرواية من جميع مشارب الحياة، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. وبعضهم شخصيات مثيرة للجدل. من بينهم ليث شبيلات، وأبو مصعب الزرقاوي، وأبو محمد المقدسي، وعطا أبو الرشنة. وقد نجح المؤلف في الرواية في تصوير الخطوط العريضة لهذه الشخصيات، فرسمها في كلماته حتى بدت حية، وكأنها تنهض أمام القارئ، وقد نجح في ذلك. وبالإضافة إلى ذلك فقد اهتم المؤلف بسلوكية الشخصيات وتناقضاتها الداخلية والعلل التي تعتمل في أعماقها، ووصفها وصفاً دقيقاً حتى تبدو وكأنها تنهض أمام القارئ. وفي كلتا الحالتين اعتمد الوصف دون أن يستدعي حكماً ودون أن ينشر بعض الإشارات التي يمكن أن تكون مدخلاً في ذهن القارئ لإصدار حكم أو اتخاذ فكرة وموقف منه.

في رواية "أيام السجن"، تترك أيام السجن أثراً عميقاً في نفوس السجناء وتسبب لهم تصفية حسابات داخلية. ويستخدم التعبيرات التالية عند وصف الشخصية التي تقاوم الجرائم التي يرد لها أن تُقبل بشئ أنواع التعذيب: "عندما تفارق الأرواح أجسادها تترك وراءها داراً خراباً لا قيمة لها. فالقيمة كلها للروح، والروح ليست من هؤلاء الظالمين، إنها بيد الرحمن، طوبى لمن كانت له تلك الروح، طوبى لمن كانت له تلك الروح. لم تُرهن لبعض الجلادين المرتزقة".

وفي معرض وصفه لعذابات الحراس يؤكد على القيم الإنسانية الضائعة فيقول:

"يا وجع الأيام القاتل، يا وجه القسوة النابح، يا همجية ذبحتنا في العصر الإنساني الأول، حين كان الصياد يشم رائحة الرائحة، من نحن وكيف نهب الحياة لإنسانيتنا المطعونة؟ من الخاسر والمهزوم منّا، ومن المنتصر في عصرٍ تتلذذ فيه الأنظمة المجنونة بالقتل والسلخ وشرب دماء المقتولين"²⁹.

3-الخاتمة

تناولت أعمال أيمن العنوم، التي كُتبت بأسلوب أدب السجن، القضايا الاجتماعية بالإضافة إلى القضايا الدينية من خلال الاستشهاد بالأبيات الشعرية. في رواياته، التي أضاف إليها المؤلف موهبته الشعرية أيضاً، تناول موضوعات مثل الأيام خلف جدران السجن، والاضطهاد، والتعذيب، والصداقات، والعلم، والأفكار، والوطنية، والعائلة، والموت. وفي حين أن الاقتباسات التي استخدمها في رواياته كانت في بعض الأحيان ذات صلة مباشرة بالموضوع، إلا أنها في بعض الأحيان كانت تعبر عن معنى معاكس.

وقد سعى أيمن العنوم إلى إيصال رسالة دينية إلى القارئ من خلال الاقتباسات الشعرية التي تتناغم مع الأسلوب الأدبي في رواياته بطريقة طبيعية. إلا أنه لوحظ أن هذه الاقتباسات أثارت فضول القارئ ودفعته إلى البحث من القرآن الكريم. وبهذه المناسبة يمكن للقارئ أن يكتسب القدرة على تقييم الأحداث من مختلف جوانبها من خلال آيات القرآن الكريم. ولم

27 el-'Atum, *Yâ Sâhibeyi's-Sicn*, 332.

28 el-'Atum, *Yâ Sâhibeyi's-Sicn*, 340.

29 el-'Atum, *Yesmeîne Hasisehâ*, 9.

يكن اقتباس المؤلف من الآيات القرآنية في عناوين الكتب وعناوينها مما يعوق شخصيته الأدبية أو استعماله للفنون الأدبية، ولا مما يحول دون متعة القراءة.

وقد أراد المؤلف أن يشارك القراء تجربته في السجن، حيث تزامن ذلك مع فترة الربيع العربي. وبهذه الطريقة، نجح في نقل سياسات الترهيب التي اتبعتها الأنظمة إلى القراء. من وظائف أدب السجون أن يكون معارضة مدنية وحركة مقاومة لم تستطع أن تهضم رغم كل أنواع الترهيب والتخويف.

إن ذكر عدد كبير جداً من الشخصيات في رواية “يا صاحبي السجن”، يجعل من الصعب على القارئ حفظ الشخصيات الرئيسية. إن ذكر الشخصيات الأكثر أهمية وتجاهل الشخصيات الأخرى سيساعد القارئ على التركيز على الشخصيات الرئيسية.

إن محتوى ومعنى مصطلح “أدب السجون”، وهو مصطلح استخدم كثيراً في الأونة الأخيرة، مثير للجدل. إن حشر الأدب في الحيز الضيق للسجن يعني في الواقع تضيق الغرض من الأدب. لأنه من غير الممكن وضع الأدب في مساحة ضيقة مثل السجن. يمكن أن يكون السجن مجالاً موضوعياً في مجال الأدب الواسع. لهذا السبب، سيكون من الأصح تسمية الأعمال المتعلقة بالسجن بأسمائها.

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

Abdulbedî, Abdullah. *er-Rivâye el-ân dirâse fi'r-rivâyeti'l-'Arabiyeti'l-Mu'âsıra*. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1990/1411.

Aktaş, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.

Ali, Emin vd. “Edebü’s-Sücün fi'l-Lügati'l-Arabiyye ve Eşheru'r-Rivâyât fihi”. *Journal of Arabic Research* 5/2 (2022), 195-209.

Arslan, Adnan. “Modern Arap Edebiyatı'nda Cezaevi Romani”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 / 2 (Ağustos 2016): 31-57

Berna, Moran. *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Bourneur, Roland - Quillet, Réal. *Roman Dünyası ve İncelemesi*. çev. Hüseyin Gümüş, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

Buslâm, Enes. “Kırâa fi Edebi's-Sücün bi'l-Âlem el-Arabî?”. *Efkâr* 393 (2021), 45-49.

Corcî, Zeydân. *Târîhu Âdâbi'l-lügati'l-Arabiyye*. Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-T'alim ve's-Sekâfe, 2013.

Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Basımevi, 2003.

Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Kitap On Üçüncü Baskı 2013.

Çıkla, Selçuk. “Romanda Kurmaca ve Gerçeklik” *Hece Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 65/66/67, Mayıs/Haziran Temmuz, 2002.

- Derrâc Faysal. *er-Rivâye ve Te'vilü't-Târih*. Mağrib: ed-Dâr el-Beyzâ, 2004.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Rehber Yayınları 1990.
- Durali, Yılmaz. *Roman Sanatı ve Toplum*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996.
- el-İd Yumni. *er-Rivâyetü'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2011.
- el-Müncid fi'l-Luğa. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, Otuz Üçüncü Baskı, 1992.
- Er, Rahmi. "Roman", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/164. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008.
- Eymen, el-'Atum, *Yesme'üne Hasîsehâ*. Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2013.
- Eymen, el-'Atum. *Yâ Sâhibeyi's-Sicn*. Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2013.
- Güceyüz, İsa – Önal, Reyhan, "Filistinli Yazar Abdullah Bergüsi'nin *Yoldaki Mühendis: Gölgelelerin Prensi* Adlı Eserinin Hapishane Edebiyatı Bağlamında Tahlili", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (BOZIFDER) 25 (Haziran / June 2024): 103-143.
- Hâmid, Mustafa b., *el-Fazâ er-Rivâi fi Rivâyeti ya Sâhibeyi's-Sicn*. ts.
- Kaplan, Mehmet. *Hikâye Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Sevgili, Muhammed İkbâl. *Eymen el-'Atûmun Romanlarında Kur'an Etkisi*. Batman, Batman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Şa'bân, Yûsuf. *Edebu's-Sucûn*. Kâhire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kutub, 2014.
- TDK. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, On Birinci Baskı, 2011.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı Romanın Unsurları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.
- Tepebaşılı, Fatih. *Edebiyat Bilimine Giriş*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Tepebaşılı, Fatih. *Roman İncelemesi*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Yalar, Mehmet. *Modern Arap Edebiyatına Giriş*. İstanbul: Emin Yayınları, 2009.
- Yalçın, Cevdet (1989). *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Yalçın Emel Yayınları.
- Zor, Salih - Arslan, Adnan. "Modern Arap Romanı Araştırmalarına Dair Bir Öneri Çalışması". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Aralık 2021), 155-180.

Zâtü's-Savârî Deniz Muhârebesi (34/654-655)

The Naval Battle of Dhât al-Şawārî (34/654-655)

Murat ÖZTÜRK¹ , İsmail KOÇUK² 



ÖZ

Yakın Doğu ve Orta Akdeniz'de yürüttüğü bahri faaliyetler neticesinde Müslüman Araplar ile Bizans İmparatorluğu'nun karşı karşıya geldikleri, gemi direklerinin panoramaya hâkim olmasından ötürü Zâtü's-Savârî olarak adlandırılan çarpışma, meşhur bir deniz savaşıdır. Hz. Osmân (23-35/644-656) devrinde Suriye (Şâm) Vâlisi Muâviye b. Ebü Süfyân (ö. 60/680) ve Mısır Vâlisi Abdullah b. Sa'd b. Ebü Serh (ö. 36/656-657) tarafından kıyı şehirleriyle, yeni fethedilen yerlerin muhâfazası ve Bizanslıların Akdeniz'deki kuvvetini azaltmak amacıyla muhkem bir donanma inşa edildi. En nihâyetinde Abdullah b. Sa'd, 200 gemiden müteşekkil Mısır ve Şâm filolarıyla Akkâ'dan kuzeybatı yönünde denize açıldı. Müslümanların bu seyrüseferine karşılık Bizans donanması bizzat İmparator II. Konstans (641-668) kumandasında harekete geçti. İki taraf arasında Antalya'nın Finike sâhilinde deniz harbi başladığında Müslümanlar halat ve zincirlerle düşman gemilerini kendi binitlerine bağlayıp karada muhârebe eder gibi Bizans askerleriyle göğüs göğüse çarpışmaya başladılar. Kaynakların rivâyetine göre; savaş öğlene doğru bittiğinde, deniz akan kanlarla kırmızıya boyanmış ve İmparator II. Konstans esir düşmekten ancak tebdil-i kıyâfetle kurtulabilmişti. 31 (652) veya 34 (655) yılında meydana gelen, İslâm Hilâfeti'nin kesin zaferiyle neticelenen bu harp ile Bizans İmparatorluğu yalnızca doğudaki en kıymetli şehirlerini yitirmekle kalmamış, ayrıca Akdeniz'de geniş çaplı harekâtlara başlayacak bir rakibi de karşısında bulmuştu. Bu bağlamda makalede ana kaynakların verdiği mâlûmat ışığında Zâtü's-Savârî (Direkler Savaşı) tetkik edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zâtü's-Savârî, Hz. Osmân, Muâviye, Bizans İmparatorluğu, II. Konstans

ABSTRACT

Naval activities of the Muslim Arabs in the Middle East and central Mediterranean led to a famous sea battle with the Byzantine Empire, known as Dhât al-Şawârî since the ships' masts dominated the panorama. During the reign of Caliph 'Uthmân, the governors of Syria and Egypt, Mu'awiya b. Abi Sufyan and 'Abd Allâh b. Sa' d b. Abi Sarh, respectively, built a strong navy to protect the coastal cities and the newly conquered territories, and also to break the power of the Byzantium in the Mediterranean. 'Abd Allâh b. Sa' d sailed from 'Akkâ to the northwest with the Egyptian and Şhâm fleets 200 ships strong. In response to the Muslim campaign, the Byzantine navy set sail under the personal command of Emperor Constans II (641-668). When the naval battle began on the coast of Finike (Phoenix) in Antalya, the Muslims tied the enemy ships to their own with

¹İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

²İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: M.Ö. 0000-0002-5633-9578;
İ.K. 0000-0002-5411-720X

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Murat Öztürk (Doç. Dr.),

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: ozturkmk@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 26.06.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
08.07.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
07.09.2024

Kabul/Accepted: 12.09.2024

Atf/Citation: Öztürk, Murat., Koçuk, İsmail.
"The Naval Battle of Dhât al-Şawârî (34/654-655)", *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 367-387.
<https://doi.org/10.26650/jos.1505534>

ropes and chains and then started a hand-to-hand combat as if they were on land. When the battle was over towards noon, according to the sources, the sea was red with blood and the Emperor barely escaped from captivity under disguise. With the decisive victory of the Islamic Caliphate in 31 (652) or 34 (655), the Byzantine Empire not only lost its most valuable cities in the East, but also found a rival that was about to launch large-scale campaigns in the Mediterranean. This article examines *Dhât al-Şawârî* (The Battle of the Masts) in light of the information from the main sources.

Keywords: *Dhât al-Şawârî*, Caliph 'Uthmân, Mu'awiya, the Byzantine Empire, Constans II

EXTENDED ABSTRACT

Byzantine Empire had to be cautious and to take action in order to maintain its dominance at sea. As a result, the Battle of *Dhât al-Şawârî* took place between the Byzantine Empire and the naval forces of the Islamic Caliphate. The battle, which is called *Dhât al-Şawârî* (*şawârî*: ship masts) due to the large number of ship masts, is also mentioned in Arabic sources as *Zu's-şavârî*, *Ghazwat al-Şawârî*. During the reign of caliph 'Uthmân, Mu'awiya b. Abî Sufyân, the governor ('*amil*) of Syria (*al-Shām*) and 'Abd Allāh b. Sa'd b. Abî Sarḥ, the governor of Egypt, built a strong navy to go on naval expeditions in order to protect the coastal cities and the lands captured by Muslims, as well as to reduce the power of the Byzantium in the Mediterranean. Just before the Battle of *Dhât al-Şawârî*, two Christian brothers from Ṭarāblus al-*Shām*, seeing that Mu'awiya was preparing an expedition against Constantinople, killed many people in the city along with those who joined them, burned the fleet and then took refuge in Byzantium. Thereupon, Mu'awiya collaborated with 'Abd Allāh b. Sa'd b. Abî Sarḥ, the governor of Egypt, in order to organise a strong fleet. 'Abd Allāh b. Sa'd, who managed the building of a large number of warships at the shipyard in Alexandria in a short time, sailed from 'Akkā to the northwest together with the fleets of *Shām* and Egypt, consisting of 200 ships in total.

The second commander of the fleet was Busr b. Abî Arṭāt on behalf of Mu'awiya. The Islamic fleet encountered the Byzantine fleet, consisting of 500 ships, off the coast of Phoenix (today's Finike) in the Lycian region of southern Anatolia. Some Islamic sources also mention that this battle took place off the coast of Alexandria.

Upon the proposal of the Muslims, there was no attack that night. Before the battle began, 'Abd Allāh b. Sa'd put the ships in battle order and encouraged his soldiers with his speech. The Byzantine navy was commanded and directed in person by Emperor Constans II. In the battle that started before dawn, the Muslims preferred to fight at close range, while the Byzantines wanted to fight from a certain distance. First arrows and spears were shot and then stones were thrown until the ranks of the Byzantine ships were broken. In the meantime, the Muslims used long hooks to destroy the enemy ships' equipment and cut their sails; they tied their ships and the Byzantine ships together with ropes and chains and engaged in hand-to-hand combat. When the battle ended towards noon, according to the sources, the sea was coloured red with

the spilled blood and the broken masts of the ships covered everywhere. In this battle, 20.000 Byzantines died and Muslims suffered many casualties. Emperor Constans II (641-668) was saved from captivity when one of his soldiers disguised himself as the emperor and he escaped in another ship wearing the soldiers' clothes and travelled first to Constantinople and then to Sicily. Islamic sources give the date of the battle as 31 (652) or 34 (655). Theophanes, the Byzantine historian, describes this battle in the events of the creation year 6146 (September 1, 654-August 31, 655).

To summarise, in the light of the information provided by the sources, it can be seen that there were two main reasons for the naval battle of Dhāt al-Şawārī. The first of these was the idea of Mu'āwiya, whose ultimate goal was most probably to capture Constantinople, to deal a major blow to Byzantium's naval power. Another reason was the mobilisation of Byzantium, which was worried that the Muslim Arabs, who formed the first nucleus of the navy, would become a greater threat in the Mediterranean in the future.

The Battle of the Masts is one of the most important naval battles and can be considered a turning point in the Mediterranean. It is clear that the Muslim Arabs defeated the huge Byzantine fleet with an unusual tactic. By 655, Byzantium had not only lost its best cities in the East and Africa, but also faced a new and different rival in the Mediterranean, which the empire itself had dominated for so long. Although the Battle of Dhāt al-Şawārī left the road to Constantinople open to Muslim attacks from the sea, the Byzantine Empire was fortunate that the Muslims were unable to follow up their naval victory. In 656, after the assassination of the Caliph 'Uthmān, the followers of 'Alī b. Abī Ṭālib and his predecessor engaged in a long struggle that ended in civil war. As the founder of the Umayyad Caliphate, which ruled between 661-750, it took approximately 10 years for Mu'āwiya to fully seize power as caliph. In fact, although this unprecedented victory restricted Byzantium's activities at sea, the Muslim Arab navy remained idle due to the civil war following the assassination of 'Uthmān.

Despite their experience and equipment, the Byzantines could not move fast enough to repel their enemies, whereas the Muslim Arabs had the opportunity to tie their ships to those of Byzantines with chains, hooks and ropes. Confident in their warships and military equipment, the Byzantines rejected their rival's offer of a land battle, believing themselves to be in a superior and advantageous position at sea. The Muslim Arabs, on the other hand, cleverly tied their ships with chains and created a floating fortress in the middle of the sea.

In addition, one of the things that should be mentioned about the Battle of the Masts is that the experienced Christian sailors in Bilād al-Shām and Egypt fought against the empire and contributed to the dominance that the Muslim Arabs were trying to establish in the Eastern Mediterranean. In this respect, the statements that Ṭabarī made about the Copts are of great value.

As a result, after the Battle of Dhāt al-Şawārī, in which religious rituals were intensively practised by both the Byzantines and the Muslim Arabs before and during the naval battle, the Byzantine navy's period of superiority at sea came to an end and its unrivalled dominance

in the eastern Mediterranean was over. This naval battle also lit the fuse of the long-lasting struggle between the Islamic states and the Byzantine Empire in the Mediterranean until the Crusades, which began in 1096.

Giriş

Milattan önce III. bin yıldan itibaren yeryüzünde en fazla devletin teşekkül ettiği bölgelerden biri olan Akdeniz, 2,5 milyon km² alanı hâiz kapalı bir havzadır. Sayısız tabiat güzelliğine sâhip bu mezkûr su coğrafyası ilk bakışta yek-pâre deniz intibâ uyandırsa da geniş açıdan değerlendirildiğinde bu bölgenin bir diğeriyle bağlantılı denizlerden oluşan kompleks yapısıyla Mısır, Miken, Fenike, Yunan ve Roma gibi sayısız uygarlığa ev sâhipliği yaptığı kolayca anlaşılacaktır. Bu minvalde, yüzyıllar boyunca bu bölgede kurulan devletler, Akdeniz’de hâkimiyet sağlamak ve gemilerini bu havzada özgürce yürütmek için mücadeleler vermişlerdi. Dönem dönem tek bir büyük gücün hüküm sürdüğü mezkûr su coğrafyasında, İslâmiyet’in zuhuru esnâsında en büyük kuvvet Bizans İmparatorluğu idi.

Deniz savaşlarının, tarihin her döneminde mühim neticelerinin olduğu bilinmekle beraber; bilhassa Akdeniz’de hâkimiyet amacı güden devlet ve milletlerin, galip geldikleri bahrî mücadeleler sonucunda daha avantajlı konuma ulaştıkları göze çarpmaktadır.¹ Nitekim Zâtü’s-Savârî Savaşı’nda Arapların Bizans karşısında aldıkları ezici galibiyet Akdeniz’deki deniz savaşlarının en önemli örneklerinden birisidir. Bilâdü’ş-Şâm ve Mısır’a hâkim olduktan kısa bir süre sonra denizcilik alanında faaliyete başlayıp iki defa Kıbrıs’a olmak üzere, İber Yarımadası, Ervâd (Arados), Sicilya, Rodos, Kos ve Girit adaları ile İstanbul’a düzenlenen fetih ve çıkarma harekâtında² bulunan Müslüman Arapların, Afrika’da kaybettiği toprakları geri almak isteyen Bizans İmparatorluğu’nun çok sayıda gemiden oluşan donanmasına meydan okudukları Zâtü’s-Savârî’de kazandıkları galibiyetin tüm yönleriyle tetkik edilmesi elzemdir. Bu çalışmada devrin kaynakları karşılaştırmalı bir şekilde kullanılmak sûretiyle bu önemli deniz savaşının sebepleri; arifesinde, esnâsında ve sonrasında yaşanan hâdiseler ile sonuçları incelenmiştir.

Hz. Muhammed’in nübüvvet döneminde (610-632) İslâmiyet henüz Arap Yarımadası’nda intişar sürecinde olduğu için Müslümanların yarımada yürüttükleri muhârebeler sebebiyle denizcilik sahasındaki hareketleri yok denecek kadar azdı. Bununla birlikte İslâm tarihinde Müslümanların denizden istifâde ettikleri ilk hâdis Habeşistan’a hicret sırasında gerçekleşti. Aynı şekilde hicrî 9. yılın Rebülevvel ayında (Haziran-Temmuz 630) Mekke yakınındaki Şuaybe (Cidde) Limanı açıklarında görülen siyâhî korsanların üzerine Alkame b. Mücezziz ed-Müdlîcî³ kumandasında 300 kişilik bir kuvvetin gönderilmesi, Müslüman Arapların İslâm Peygamberi devrindeki ilk askerî girişimi olarak bilinmektedir.⁴

1 Steven Runciman, “Deniz Kuvvetlerinin Ortaçağ Tarihindeki Rolü”, *III. Türk Tarih Kongresi (Ankara 15-20 Kasım 1943)*, (Ankara: TTK, 1948), 156.

2 Düzenlenen seferler hakkında geniş bilgi için bkz. Murat Öztürk, “Hz. Osmân Döneminde (23-35/644-656) Denizcilik Faaliyetleri”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 18 (2021), 211-218.

3 İslâm tarihindeki ilk denizcilerden olan bu şahıs hakkında bkz. Avraham Elmakias, *The Naval Commanders of Early Islam*, İngilizce trc. Limor Yungman, Gorgias Press 2018, s. 27-30.

4 Hz. Peygamber devrinde denizde vukû bulanlar hakkında geniş bilgi için bkz. Murat Öztürk, “Fâtûmîler’in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti”, (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012), 17, n. 98, 99, 102.

Hız. Ömer'in (13-23/634-644) halifeliği esnâsında Bilâdü'ş-Şâm, İnan ve Mısır'da hâkimiyet tesis eden Müslüman Araplar, Akdeniz tarihinde yeni bir dönemin kapısını araladılar.⁵ Kara savaşlarına âşına olan Müslümanlar, başlangıçta denize ve bahrî faaliyetlere kuşkuyla yaklaşmaktaydılar.⁶ Halifeliği esnâsında Hız. Ömer, Müslümanların su coğrafyasında yaşamış oldukları bâzı olumsuz hâdiseler dolayısıyla denize sıcak bakmıyordu. Müslüman Arapların denizcilik alanında henüz yeteri kadar tecrübeli olmamasından mütevellit onların hayatlarını tehlikeye atmak istemeyen halife, Suriye (Şâm) Vâlisi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (ö. Receb 60/ Nisan 680) denize açılma teklifini de bu sebeple reddetmişti.⁷ Arapların bahrî faaliyetlerdeki tecrübesizliğinin farkında olan Hız. Ömer, bu husuüstaki girişimleri yasaklamasına rağmen kıyı bölgelerine gelebilecek herhangi bir tehdit olasılığını göz önünde bulundurarak Muâviye'ye, Müslümanların hâkimiyetine geçen sâhil şehirlerinin limanlarını sağlamlaştırmasını, mevcut istihkâm ve savunma yapılarını tamir ettirmesini, yeni garnizonlar kurmasını emretti. Böylece Hız. Ömer'in hilâfeti sırasında Müslümanların Akdeniz kıyılarındaki hâkimiyetlerinin muhâfazası, genel olarak müdâfaa sistemleriyle sağlanmaya çalışıldı.⁸

Hız. Osmân (23-35/644-656) döneminde ise, yaşanan bâzı olaylar denizciliğe dâir köklü bir değişikliğe gidilmesine sebebiyet verdi. Zîra Bizans'ın Akdeniz'deki üstünlüğü devam ettiği müddetçe Mısır ve Bilâdü'ş-Şâm'daki İslâm hâkimiyetinin tehdit altında bulunacağını idrak eden Muâviye, denize açılma isteğini Hız. Osmân zamanında da dile getirmişti. Bununla birlikte halife, muhtemelen selefi Hız. Ömer ile aynı endişeleri taşıdığından, başlangıçta Muâviye'ye izin vermedi. Öte yandan bu dönemde deniz politikasında değişikliğe yol açan en önemli hâdiseler ise 25 (645-646) senesinde Bizans İmparatoru II. Konstans'ın (641-668) emriyle Manuel komutasındaki 300 gemilik bir Bizans filosunun İskenderiye'yi Müslümanlardan geri alması idi. Müslümanlar, Amr b. Âs'ın (ö. 43/663-664) çabalarıyla şehri yeniden ele geçirmiş olsalar da güçlü bir donanmaya sâhip olmadan kıyı kentlerini koruyamayacaklarını idrak etmişlerdi.⁹

Muâviye, sürekli dikkat çektiği bu önemli tehdidin hakikate dönüştüğünü görünce aradığı fırsatı bularak Hız. Osmân'dan Kıbrıs üzerine yapılacak bir sefer için yeniden talepte bulundu. Hız. Osmân 27 (647-648) yılında Kıbrıs'a harekât husûsunda iknâ oldu ancak birtakım şartlar

5 Öztürk, "Fâtümîler'in Deniz Gücü", 18, n. 103.

6 Arapların denizlere dâir korkuları ve bâtil inançları hakkında tafsilâtli bilgi için bkz. Richard LeBaron Bowen, "Maritime Superstitions of the Arabs", *American Neptune* 15 (1955), 5-48; Lawrence I. Conrad, "Islam and the Sea: Paradigms and Problematics", *Al-Qantara* 23/1 (2002), 123-154. Arapların "Balıkların dualarından da develerin geçirmesini dinlemek daha iyidir!" gibi kullandığı ifâdeler ya da deyişler denize ve deniz yolculuğuna karşı içten gelen bir hoşlanmama durumunu açıklamaktadır. Bkz. Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, (Edinburg: Edinburg University Press, 1999), 557.

7 Öztürk, "Fâtümîler'in Deniz Gücü", 18-19; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Müslümanların Akdeniz'i Keşfine Dair", *Akdeniz'de İslâm Medeniyeti, Milletlerarası Konferans Tebliğleri, Leşkoşa 1-4 Aralık 2010*, İstanbul: IRCICA, 188-189. Hız. Ömer devrindeki denizcilik politikası hakkında bkz. 'Aly Muhammad Fahmy, "The Muslim Navy during the Days of the Early Caliphate", *The Islamic Review* 15/3 (1952), 24-25; Murat Öztürk, "İhtiyat mı? Korku mu?" Hız. Ömer'in (13-23/634-644) Deniz ve Denizciliğe Bakışı", *Tarih Dergisi* 72 (2020), 21-43.

8 Öztürk, "Fâtümîler'in Deniz Gücü", 20, n. 111; Küçükaşçı, "Müslümanların Akdeniz'i Keşfine Dair", 187.

9 Öztürk, "Fâtümîler'in Deniz Gücü", 20-21.

öne sürdü.¹⁰ Halife, Muâviye'ye şöyle dedi: “Ben, eğer hanımın ve oğullarınla birlikte seyahat edersen Kıbrıs üzerine deniz seferine izin veriyorum. Bununla kastettiğim şudur ki, sen saldırıyı seyir döneminde, deniz şartları güvenli yolculuğa izin verdiğinde ve bu tarz bir seferi hanımını ve oğullarını tehlikeye sokmayacağından emin olduğun zaman gerçekleştirebilirsin.”¹¹

A) Savaşın Sebepleri ve Tarihi Konusundaki İhtilâflara Dâir

28 (648-649) senesinde Bizans tarafından kontrol edilen Kıbrıs Adası'na¹² yapılan harekât, donanma saldırısı şeklinde vukû buldu. Müslüman Arapların denizcilikteki bu ilk başarısını sonraki birkaç yıl içinde gerçekleştirilecek olan diğer *bahrî seferler*¹³ takip etti. Bizans İmparatorluğu ise Müslüman Arapların başarılı deniz harekâtlarına karşı fiilî olarak harekete geçince Arap ve Bizans armadaları arasında, İslâm tarihinde Zâtü's-Savâri olarak adlandırılan savaş meydana geldi.¹⁴ Arapça kaynaklarda, muhârebe esnâsındaki gemilerin fazlalığı sebebiyle *Zü's-savâri* ve *Gazvetü's-savâri* (“Direkler Savaşı” ya da “Gemi Direklerinin Savaşı”) olarak zikredilen bu harp, Hz. Osmân'ın halifeliğinin ikinci yarısında gerçekleşmiştir.

İslâm tarihçilerinden Taberî (ö. 310/923) ve İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Zâtü's-Savâri Savaşı'ndan bahsederken muhârebenin sebebi olarak Kuzey Afrika'yı Müslüman Araplara kapıttıran Bizans'ın bunun intikamını almak üzere harekete geçtiğini ifade etmektedirler.¹⁵ Müslüman müellifler bu görüşte iken Bizans tarihçisi Theophanes Confessor¹⁶ (ö. 818),

10 'Aly Mohamed Fahmy, *Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth Century A.D. (Studies in Naval Organisation)*, (London: Don Bosco, 1950), 105-106; Abdülaziz Sâlim, *Târîhu'l-Bahriyyeti'l-İslâmiyye fî Mısır ve 'ş-Şam*, (Beyrut: 1981), 19; David Nicolle, *Medieval Warfare Source Book: Christian Europe and Its Neighbours*, (London-New York: Brockhampton Press, 1995-1996), II: 47.

11 Hassan S. Khalilieh, *Islamic Maritime Law-An Introduction*, (Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998), 4-5. Krş. Hassan S. Khalilieh, “Capacity and Regulations against Overloading of Commercial Ships in Byzantine and Islamic Maritime Practices”, *Journal of Medieval History* 31/3 (2005), 253. Hz. Osmân'ın verdiği iznin şartları hakkında bkz. Öztürk, “Hz. Osmân Döneminde”, 203-205.

12 Hz. Osmân döneminde Kıbrıs'a yapılan iki sefer hakkında bkz. Öztürk, “Fâtümîler'in Deniz Gücü”, 22; Alexander D. Beihammer, “The First Naval Campaign of the Arabs against Cyprus (649, 653): A Reexamination of the Oriental Source Material”, *Graeco-Arabica* 9-10 (2004), 47-68. Ayrıca bkz. Costas P. Kyrris, “The Nature of the Arab-Byzantine Relation in Cyprus from the Middle of the 7th to the Middle of the 10th Century A. D.”, *Graeco-Arabica-First International Congress on Grek and Arabic Studies*, (Atina: 1984), 3: 149-175; Öztürk, “Hz. Osmân Döneminde”, 203-211. Kıbrıs Adası hakkında ayrıca bkz. Murat Öztürk, “Bizans İmparatorluğu ve İslâm Hilâfeti Arasında Paylaşılmayan Ada: Kıbrıs (28-353/648-965)”, *Şarkiyat Mecmuası / Journal of Oriental Studies*, 41 (2022), s. 267-304.

13 Bkz. dipnot 2.

14 Öztürk, “Fâtümîler'in Deniz Gücü”, 25; Küçükkaşçı, “Müslümanların Akdeniz'i Keşfine Dair”, 191-192; Öztürk, “Hz. Osmân Döneminde”, 219-220.

15 Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, (Kahire: t. y.), 4: 290; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târih Tercümesi*, Türkçe trc. Ahmet Ağırakça, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1986), 3: 122-123; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Türkçe trc. Mehmet Keskin, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 7: 259. Krş. Muhammed Ali Rûsan, “Neş'etü tâtavvuri'l-ustûli'l-İslâmî fi zamâni Halife Osmân b. Affân”, *Mecelletü Müşkât li'l-'Ulûmî'l-İctimaiyye ve'l-İnsaniyye* 2/1 (2015), 71; Murat Öztürk, “Zâtüssavâri”, *DİA*, c. XLIV, (İstanbul: TDV, 2013), 152.

16 *Theophanis Chronographia*, nşr. C. de Boor, (Leipzig: 1883), 1: 345.16-18 (Bundan sonra: *Theophanis Chronographia*, 1); *The Chronicle of Theophanes Confessor-Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, İngilizce trc. Cyril Mango ve Roger Scott, (Oxford: Oxford University Press, 1997), 482 (Bundan sonra:

Hierapolisli (Menbic) Agapius (Mahbûb ibn Küşânî'nin/Kûstantin)¹⁷ (ö. 940'lı yıllar), Süryânî Mihail¹⁸ (ö. 596-597/1200) ve İbnü'l-İbrî (Ebü'l-Ferec)¹⁹ (ö. 685/1286), Muâviye'nin İstanbul'u ele geçirmek maksadıyla bir filo tesis etme gayretini bu deniz harbinin asıl sebebi olarak zikretmektedirler. Kaynakların verdiği bilgiler doğrultusunda muhârebenin gerekçesi hakkında İslâm ve Hıristiyan tarihçileri arasında farklı görüşlerin olduğu açıktır. Bu ihtilâf da meselenin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasını güçleştirmektedir.

Aynı şekilde Zâtü's-Savârî Savaşı'nı tetkik eden modern tarihçiler de bu harbin sebebi hususunda farklı iddialar ileri sürmektedirler. Bunlardan belki de en ilginç olanı Arapların kereste ihtiyacı için böyle bir girişimde bulduklarına dâir teoridir.²⁰ Bu görüşe katılmayan Vassilios Christides, Lübnan ormanlarının VII. yüzyılda henüz tamamen tükenmediğini belirtmektedir.²¹ Kezâ Yûsuf 'Abbâs Hâshmî de böylesi büyük bir hazırlığın düşman bölgesinden kereste almak amacıyla yapıldığı fikrinin mantıklı olmadığını ifâde etmektedir.²²

Diğer yandan Hıristiyan müelliflerin zikrettikleri, Muâviye'nin İstanbul'u ele geçirmek amacıyla böylesi büyük bir girişim başlattığına dâir rivâyet ise Zâtü's-Savârî Savaşı meydana geldiğinde Şam Vâlisi için Bizans'ın başkentini zaptetme fikrinin henüz çok erken olduğunu düşünen bâzı tarihçiler tarafından mâkul görülmemektedir.²³ Buna karşın, Hz. Peygamber'in

- Theophanes*, Mango-Scott). VII. asırda yaşamış Ermeni müellif Sebeos (*The Armenian History Attributed to Sebeos*, İngilizce trc. ve notlandırma: R. W. Thomson, tarihsel yorumu: James Howard-Johnston, Liverpool University Press 1999, s. 111-112, 259-262) Muâviye'nin 643 yılında İstanbul'a sefer düzenlediğini ve gemiler başkente ulaşmadan Bizans'ın açık denizlerde ateşli silâhlarla Müslümanlara karşı galibiyet elde ettiğini rivayet etmektedir. Yazar bu kaydıyla diğer Hıristiyan yazarlardan farklı olarak hem harekâtın tarihini yanlış vermiş hem de savaşın neticelerini başka tarihsel olaylarla karıştırmış görünmektedir.
- 17 *Kitab al-Unvan-Histoire Universelle*, Fransızca trc. Alexandre Vasiliev, II. kısım, *Patrologia Orientalis*, (Paris: 1912), 8: 483.
- 18 *Chronique de Michel le Syrien-Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Fransızca trc. J. B. Chabot, (Paris: 1904), 2: 445.
- 19 *Abû'l Farac Tarihi*, Türkçe trc. Ömer Rıza Doğrul, (Ankara: TTK, 1945), 1: 181.
- 20 Archibald R. Lewis (*Naval Power and Trade in the Mediterranean A. D. 500-1100*, (Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1951), 56) "Bu noktadaki Anadolu kıyısında, gemi direklerini yapmak için kullanılan servi ağacından bolca bulunmaktaydı. Dolayısıyla, savaşın nedeninin Bizans'ın bu ihtiyaç duyulan gemi malzemesini Araplara kaptırmak istememesi olması olasıdır. Eğer durum böyleyse, bu, Araplar ve Bizanslar arasındaki donanma savaşlarında kerestenin önemine dâir ilk göstergedir." şeklinde ilginç bir yorum getirmektedir. George F. Hourani (*Arab Seafaring*, (Princeton: Princeton University Press, 1995), 58), Arap seferlerinin amacının Likya kıyılarına çıkmak ve gemi inşası için servi ağaçlarını kesmek olabileceğini belirtip, 715 yılında Phoenix'e yapılan benzer bir gezinin bu amacı taşıdığını da ifâde etmektedir. Andreas N. Stratos ("The Naval Engagement at Phoenix", *Charanis Studies, Essays in Honor of Peter Charanis* içinde, (New Brunswick-New Jersey: Rutgers University Press, 1980), 232-233) ise Arapların, gemi inşasında en önemli ham madde olan servi ağacı ihtiyacını karşılamak amacıyla böyle bir harekâta giriştiklerini, ayrıca o devirde Arap hâkimiyeti altında bulunan ormanların zaman içerisinde kereste yapmak için kesilmesinden dolayı Arapların orman bakımından zengin olan Anadolu'nun kıyı kesimine yönelindiklerini öne sürmektedir.
- 21 Vassilios Christides, "The Naval Battle of Dhât al Şawâri A. H. 34/A. D. 655-656 A Classical Example of Naval Warfare Incompetence", *Byzantina* 13/2 (1985), 1331-1332; Christides "The Naval Battle of Dhât al Şawâri Revisited (ca 653, 654 or 655)", *Maritime Contacts of the Past, Deciphering Connections amongst Communities*, editör Sila Tripathi, (New Delhi: Delta Book World, 2014), 513-514.
- 22 Yûsuf 'Abbâs Hâshmî, "Dhâtu's-Sawârî: A Naval Engagement Between the Arabs and Byzantines", *The Islamic Quarterly* 6/1-2 (1961), 61.
- 23 Hâshmî, "Dhâtu's-Sawârî", 61; Christides, "The Naval Battle of Dhât al Şawâri Revisited", 514.

hâdisinde İstanbul'un (Konstantinopol) fethinin müjdelenmesi ve bu minvalde Muâviye'nin hangi sâiklerle İstanbul'u ele geçirme çabası içinde olduğu âşikârdır.

Müslüman Araplar ile Bizans İmparatorluğu arasında yapılan bu muazzam deniz harbinin 34 (654-655) yılında gerçekleştiği genel olarak kabul görse de İslâm kaynaklarında savaşın tarihi hakkında farklı rivâyetler mevcuttur. Taberî, *Direkler Savaşı*'nın 31 (651-652) ve 34 (654-655) senelerinde meydana geldiği şeklinde iki farklı kayıt sunmaktadır.²⁴ Müteâkiben İbnü'l-Esîr de bu deniz muhârebesini 31 yılı olayları içinde anlatırken, harbin 34 senesinde gerçekleştiğine dâir bir rivâyetin de söz konusu olduğunu belirtmektedir.²⁵ Belâzürî²⁶ (ö. 279/892-893) 34 yılının Muharrem ayında (Temmuz-Ağustos 654); Mes'ûdî²⁷ (ö. 345/956) 34 (654-655) senesinde; İbn Abdülhakem²⁸ (ö. 257/870) ve Makrîzî²⁹ (ö. 845/1442) ise 34 (654-655) ve 35 (655-656) yıllarında vukû bulduğunu ifade etmektedirler.

İslâm müverrihleri, savaşın hicrî 31, 34 veyahut 35'te meydana geldiğini zikrederlerken Bizans tarihçisi Theophanes Confessor, Zâtü's-Savârî Savaşı'nı, eserinde tatbik ettiği yaratılış (*hilkat*) takvimine göre 6146 (*Anno Mundi*) yılı olayları içinde anlatmaktadır.³⁰ Müellif ayrıca 6146³¹ senesinin İmparator II. Konstans'ın 13., Hz. Osmân'ın ise idâredeki dokuzuncu yılına denk geldiği bilgisini vermektedir. Agapius da muhârebenin hicrî 34 senesinde gerçekleştiğini zikrederken, aynı Theophanes gibi Halife Osmân'ın hilâfetteki dokuzuncu, İmparator II. Konstans'ın 13. yılında olduğunu belirtmektedir.³² Süryânî Mihail'e göre savaş hicrî 35 senesinde meydana gelmiştir. O ayrıca bu yılın Hz. Osmân'ın idâredeki dokuzuncu, İmparator II. Konstans'ın 10. ve Greklerin 966. senesine tekabül ettiğini ifade etmiştir.³³ Ebü'l-Ferec'in eserinde ise bu deniz harbi 657 (h. 37) yılı hâdiseleri içinde nakledilmektedir.³⁴

24 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4: 288. Krş. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 259; İbn Haldûn, *el-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber*, nşr. Halil Şehâde, (Beirut: 2000), 2: 575; C. E. Bosworth, "Dhât al-Şawârî", *The Encyclopaedia of Islam*², Supplement, c. XII, (Leiden: Brill, 2004), 221.

25 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târih*, 3: 122.

26 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, nşr. Mahmud Firdevs el-Azem, (Dımaşk: 1999), 5: 167. Hâşimî ("Dhâtu's-Şawârî", 62-63) konu hakkındaki çalışmasında *Direkler Savaşı*'nın 34 yılının Zilkade-Zilhicce ayında (Mayıs-Haziran 655) vukû bulduğunu ifade etmektedir.

27 Mes'ûdî, *Le livre de l'avertissement et de la revision*, Fransızca trc. Carra de Vauz, (Paris: 1896), 217.

28 Ebü'l-Kâsım ibn Abdülhakem, *Fütühi Mısr ve'l-Mağrib*, nşr. Abdülmü'nim Âmir, (Kahire: t. y.), 255.

29 Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-huta' ve'l-âsâr*, nşr. Muhammed Zeynühum ve Mediha eş-Şarkâvî, (Kahire: 1998), 1: 474, 476. Ebü Ömer el-Kindî (*Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*, nşr. R. Guest, (Kahire: t.y.), 13) ve İbn Tağrıberdî (*en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, nşr. Heyet, (Kahire: t.y.), 1: 80) hicrî 34 yılını savaşın olduğu sene olarak kaydetmektedirler.

30 *Theophanis Chronographia*, 1: 345.15; *Theophanes*, Mango-Scott, 481.

31 Theophanes'in mevcut iki İngilizce çevirisinde mütercimler tarafından farklı yıllar verilmektedir. Mango-Scott'un 481. sayfada verdiği bilgiye göre 6146 yılı 653-654'e tekabül etmektedir; Theophanes Confessor'un (*The Chronicle of Theophanes, an An English Translation of Anni Mundi 6095-6305 (A. D. 602-813)*, with *Introduction and notes*, İngilizce trc. Harry Turtledove, (Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1982), 45) bir diğer çevirisini yapan mütercimin verdiği mâlûmata göre ise deniz muhârebesi 1 Eylül 654-31 Ağustos 655 tarihleri arasında vukû bulmuştur.

32 Agapius, *Kitab al-Unvan*, 483.

33 Süryânî Mihail, *Chronique de Michel le Syrien*, 2: 445.

34 Ebü'l-Ferec, *Abü'l Farac Tarihi*, 1: 181.

B) *Direkler Savaşı*'nın Gerçekleştiği Yer ve Tarafların Deniz Gücü

Zâtü's-Savâri'nin gerçekleştiği tarih hakkında kaynaklarda var olan muğlaklık savaşın vukû bulduğu mevki için de geçerlidir ve bu husûsta muhtelif rivâyetler söz konusudur. Konuyla ilgili mâlûmat veren Müslüman müverrihlerden bâzılarının eserlerinde muhârebenin yeri hakkında hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bâzılarında ise Bizans İmparatoru II. Konstans'ın İskenderiye'ye karşı 1.000 gemiden müteşekkil bir filoyla ilerlediği ve bu deniz harbinin *açık denizde* gerçekleştiği kaydedilmektedir.³⁵ Buna karşın devrin Hristiyan müellifleri iki filonun karşılaştığı yer hususunda daha sarîh mâlûmat vermektedirler. Bu tarihçilere göre deniz savaşı, Anadolu'nun güneybatısında, Antik Likya bölgesinde yer alan Phoenix³⁶ (Finike) açıklarında meydana gelmiştir.³⁷ Bu bağlamda mevcut bilgiler ışığında ekseriyetle bu muhârebenin Phoenix'te gerçekleştiği kabul edilmektedir.³⁸

Öte yandan *Direkler Savaşı*'nda Arap ve Bizans filolarında tam olarak kaç adet gemi bulunduğu husûsu da ihtilâflıdır. Müslüman ve Hristiyan müverrihler bu konuda birbirlerinden farklı rakamlar verdikleri için gemi sayısının tespiti de tabii olarak güç bir hâl almaktadır.

İslâm tarihçilerinden Taberî,³⁹ Bizans filosundaki gemi adediyle ilgili Vâkidî'den aktardığı iki farklı rivâyetin birincisinde 500, ikincisinde 500 veya 600; İbnü'l-Esîr⁴⁰ ise 500 ile 600 rakamlarını zikrederken Arap filosundaki gemilerin sayısı hakkında bilgi vermemektedirler. Buna karşın Mes'ûdî,⁴¹ İmparator II. Konstans'ın 1.000 gemiyle harekete geçtiğini ifâde etmektedir. İbn Abdülhakem ve Makrîzî ise Mes'ûdî gibi Bizans donanması için 1.000 sayısını⁴²

35 İbn Abdülhakem, *Fütûhi Mısır ve'l-Mağrib*, 257; Mes'ûdî, *Le livre de l'avertissement*, 217; Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 1: 474; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 80. Krş. Suâd Mâhir, *el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye ve asaruha'l-bakiyye*, (Cidde: 1979), 84. İbn Haldûn (*el-İber*, 2: 575) savaşın İskenderiye'de olduğunu yazarken Bizanslıların gemi sayısının 700 ya da 1.000 olduğu bilgisini vermektedir.

36 Güney Anadolu'nun Likya kıyısı açıklarındaki Finike, bugün Antalya vilâyetinin batısında yer alan bir ilçedir. Bkz. Bosworth, "Dhât al-Şavâri", 221.

37 *Theophanis Chronographia*, 1: 345.28 "...παραγενόμενος εις τὸν λεγόμενον Φοινίκα τῆς Λυκίας..."; *Theophanes*, Mango-Scott, 481; Agapius, *Kitab al-Unvan*, 484; Süryânî Mihail, *Chronique de Michel le Syrien*, 2: 445; Embü'l-Ferec, *Abü'l-Farac Tarihi*, 1: 181. Krş. Ekkehard Eickhoff, *Seekrieg und Seepolitik Zwischen Islam und Abendland Das Mittelmeer unter Byzantinischer und Arabischer Hegemonie (650-1040)*, (Berlin: De Gruyter, 1966), 19; Rûsan, "Neş'etü tatavvuri'l-ustülü'l-İslâmî", 71; Mâhir (*el-Bahriyye*, 84) bu savaşın Avrupa kaynaklarında Phoenix olarak yer aldığını, bunun sebebinin ise muhârebenin İskenderiye'nin batısındaki Fünike (فونيكه) yakın bir yerde meydana gelmesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Krş. Öztürk, "Zâtüssavâri", 153.

38 Lewis, *Naval Power and Trade*, 56; Hélène Ahrweiler, *Byzance et la Mer*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1966), 18; Archibald R. Lewis-Timothy J. Runyan, *European Naval and Maritime History, 300-1500*, (Bloomington: Indiana University Press, 1990), 24; Hâshmî, "Dhâtü's-Şavâri", 61; Christides, "The Naval Battle of Dhât al Şavâri Revisited", 514.

39 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4: 290-291. Eickhoff (*Seekrieg und Seepolitik*, 19) Bizans filosunun 500 ilâ 700 gemi arasında olduğunu belirtirken, Philip K. Hitti (*Siyâsi ve Kültürel İslam Tarihi*, Türkçe trc. Salih Tuğ, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 1: 253) Bilâdü'ş-Şâm ve Mısır birleşik deniz filosunun 500 parça gemiden müteşekkil Bizans filosuyla karşılaştığını ifâde etmektedir.

40 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târik*, 3: 123.

41 Mes'ûdî, *Le livre de l'avertissement*, 217. Krş. Rûsan, "Neş'etü tatavvuri'l-ustülü'l-İslâmî", 72-73.

42 İbn Abdülhakem, *Fütûhi Mısır ve'l-Mağrib*, 255; Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 1: 474. Krş. Rûsan, "Neş'etü tatavvuri'l-ustülü'l-İslâmî", 72-73. Kindî (*Kitâbü'l-Vilâl*, 13) ve İbn Tağrıberdî (*en-Nücümü'z-zâhire*, 80) Bizans donanmasının 700 ya da 1.000 gemiden oluştuğunu kaydetmektedirler. Krş. Lewis, *Naval Power and Trade*, 56. İbn Abdülhakem

kaydederken, bu mâlûmata ek olarak Arap filosunun toplam 200'den fazla gemiden müteşekkil olduğunu belirtmektedirler.⁴³

İslâm denizcilik tarihi için dönüm noktası olarak zikredilebilecek bu harp hakkında bilgi veren Hıristiyan tarihçiler ise Arap filosundaki gemi sayısına dâir hiçbir sayısal veri sunmamaktadırlar. Kaydettikleri “pek çok gemi”, “büyük bir donanma”, “çok sayıda asker” ve “sayısız gemi ve asker” şeklindeki muğlak ifâdelerden bu tarihçilerin gemi ve asker sayısının fazlalığını tasvir etmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Bizans donanmasının kaç gemiden oluştuğu hakkında da mâlûmat verilmemektedir.⁴⁴

Ortaçağ tarihi kaynaklarında Zâtü's-Savâri'de kullanılan gemi adedi hakkında birbirlerinden farklı rivâyetlerdeki muğlak ifâdeler, Arap ve Bizans donanmalarının büyüklüklerini tespit etmek hususunda tarihçilerin işini zorlaştırırsa dahi zikredilenler doğrultusunda, savaş sırasında gemi direklerinin çokluğunun⁴⁵ muharebenin bu şekilde isimlendirilmesine vesîle olduğu aşîkârdır.

Her iki donanma ile ilgili sayısal bilgilerden sonra değinilmesi gereken diğeri bir husus söz konusu deniz harbine katılan filolardaki mürettebat mevzusudur. Bizans İmparatorluğu, uzun asırlar boyunca sâhip olduğu denizcilik geleneği yanında tecrübeli ve mâhir görevliler noktasında da oldukça üstün konumdaydı. Ancak Müslüman Araplar için aynı durum söz konusu değildi. Zira Müslümanların denizcilik sahasında kadim ve işlevsel deneyimleri yoktu. Buna karşın Bilâdü'ş-Şâm ve Mısır'ın kıyı şehirlerinde yaşayan yerli halk yüzyıllardır bahrî faaliyetlerine devam etmekteydiler. Bu durum, mezkûr bölgeleri fethettikten sonra Akdeniz'de

öte yandan muğlak bir şekilde ilgili deniz savaşında Arap filosunda kullanılan gemilerin isimlerini sefine, kârib ve merkeb olarak nakletmektedir. Bkz. İbn Abdülhakem, *Fütûhi Mısır ve'l-Mağrib*, 256-257.

- 43 İbn Abdülhakem, *Fütûhi Mısır ve'l-Mağrib*, 256; Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 13; Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 1: 474; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 80. Krş. Lewis, *Naval Power and Trade*, 56; Eickhoff, *Seekrieg und Seepolitik*, 19; Hourani, *Arab Seafaring*, 57-58; Rûsan, “Neş’etü tâtavvurî'l-ustûlî'l-İslâmî”, 73. İbn A’sem el-Kûfî (*Kitâbü'l-Fütûh*, nşr. ‘Ali Şîrî, (Beyrut: 1411), 2: 355) Müslüman Arapların gemi sayısının 500 adet olduğu bilgisini vermektedir. İbn A’sem’in (ö. 320/932'den sonra) Zâtü's-Savâri için verdiği bilgiler için bkz. *Kitâbü'l-Fütûh*, 2: 354-356.
- 44 *Theophanis Chronographia*, 1: 345.16-17; *Theophanes*, Mango-Scott, 482; Agapius, *Kitab al-Unvan*, 483; Süryânî Mihail, *Chronique de Michel le Syrien*, 2: 445. Stratos (“The Naval Engagement at Phoenix”, 236) Bizans filosundaki gemi sayısı için 200-250 civarında dromon sayısını zikretmektedir. Stratos ayrıca Arap filosundaki gemi sayısının tespitini, Mısır filosu için bir kısmı savaş bir kısmı da ticaret gemileri olmak üzere en fazla 200, Bilâdü'ş-Şâm filosu için de en fazla 100 savaş gemisi tahmininde bulunmaktadır. Hâşmî (“Dhâtü's-Şawâri”, 57, 59) ise Mısır Vâlisi Abdullah b. Sa’d Ebû Serh’in (ö. 36/656-657) İskenderiye’de 200 savaş gemisi inşa ettirdiğini, Suriye (Şâm) Vâlisi Muâviye’nin de Akkâ, Sûr ve Trablus tersanelerinde bir hayli, nispeten küçük gemiler yaptırdığını zikrederken, Bizans filosunun da 500 ya da 600 savaş gemisinden oluştuğunu yazmaktadır. Devrin İslâm müverrihleri tarafından verilen rakamları abartılı bulan Christides (“The Naval Battle of Dhât al Şawâri Revisited”, 514-515) ve aynı müellif (“The Literary Sources of the Battle of Dhât al Şawâri”, *Greece, Rome, Byzantium and Africa: Studies Presented to Benjamin Hendrickx on his Seventy-Fifth Birthday* içinde, editör William Henderson ve Effrosyni Zacharopoulou, (Atina: Hérodotos, 2016), 171) Arap filosundaki gemicilerin kendi gemilerini Bizans filosundaki gemilere bağlamalarından da yola çıkarak her iki filo arasındaki sayısal farkın eserlerde kayıtlı olandan çok daha az olduğunu düşünmektedir.
- 45 Mes’ûdî, *Le livre de l’avertissement*, 217; Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 13; İbn Haldûn, *el-İber*, 2: 575; Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 1: 476; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 80. Krş. Rûsan (“Neş’etü tâtavvurî'l-ustûlî'l-İslâmî”, 73) savaşa bu ismin verilmesinin sebebinin yerle alâkalı olduğunu, çünkü gemi yapımla ilgili ahşabın buradan temin edildiğini modern tarihçilere dayanarak ifâde etmektedir.

güçlü bir deniz gücü elde etmeyi amaçlayan Müslüman Araplara kolay ve hızlı bir şekilde donanma kurup, mürettebat toplama fırsatı sağladı. Nitekim kıyı kentleri zaptedildikçe onlar bu fırsatı iyi değerlendirdiler ve Mısır'ın yerli halkı Kıptîleri, aynı zamanda Bilâdü'ş-Şâm'da yaşayan Hıristiyan kökenli denizcileri tesis edilecek donanmada görevlendirdiler. Bu dönemdeki gemilerde muvazzaf tayfa; Müslüman Araplar ve muhtelif kavimlere mensup insanlardan oluşmakta idi. Müslüman olmayan mürettebat ise denizci, dümençi, marangoz ve kalafatçı olarak hizmet etmekteydi.⁴⁶ Nitekim İbn Haldûn da Arap olmayan milletlerin İslâm toplumunda denizcilik sahasında istihdam edildiklerini kaydetmiştir.⁴⁷ Bu durum özellikle *Direkler Savaşı* örneğinde, Arap filosundaki insan gücünün tamamen Müslümanlardan müteşekkil olmadığını göstermektedir ki, Taberî'nin, Vâkıdî'den aktardığı bir rivâyete göre sahâbilerden Muhammed b. Ebû Huzeyfe'nin (ö. 36/657) bu deniz muhârebesine giderken içinde bulunduğu gemi Kıptîlerden⁴⁸ oluşmaktaydı.⁴⁹

C) Savaşın Seyri ve Neticeleri

Hıristiyan kaynaklarında anlatıldığı üzere hazırlıkların tüm hızıyla sürdüğü Müslüman-Arap cenahında önemli bir hâdise meydana geldi. Kayda göre; Suriye Vâlisi Muâviye'nin donanma hazırlıklarını hız kesmeden sürdürdüğü Trablus'ta, şehrin ahâlisine mensup bir *boukinâtörün*⁵⁰ iki oğlu, filo inşâ faaliyetlerini öğrendikleri zaman gemi yapımını engellemek amacıyla Bizanslıların tutulduğu hapishanenin kapılarını kırıp tutsakları kurtarmak sûretiyle şehirde bir isyan başlattılar. Bu iki kardeş, liderlik ettikleri kalabalıkla birlikte kentin vâlisini öldürdükten ve şehir tersanesinde yapım aşamasında bulunan gemi ve ekipmanları yakarak tahrip ettikten sonra deniz yoluyla Bizans topraklarına -muhtemelen İstanbul'a- kaçtılar.⁵¹ Trablus tersanesinde

46 Hourani, *Arab Seafaring*, 57-58; Hâşimî, "Dihâtu's-Sawârî", 62; Stratos, "The Naval Engagement at Phoenix", 232; Vassilios Christides, "Two Parallel Naval Guides of the Tenth Century: Qudâma's Document and Leo VI's Naumachica: A Study on Byzantine and Moslem Naval Preparedness", *Graeco-Arabica I* (1982), 86.

47 İbn Haldûn, *Mukaddime*, Türkçe trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 1: 505-506. Krş. Fahmy, *Muslim Sea-Power*, 106. Öztürk, "Fâtımîler'in Deniz Gücü", 49; Küçükaşçı, "Müslümanların Akdeniz'i Keşfine Dair", 190, n. 34. İbn Haldûn'un denizcilik alanında uzman ve tecrübeli kişilerin istihdam edildiklerini nakletmesi İslâm denizciliğinin geçirdiği aşamalardan belki de en önemlisini göstermesi bağlamında çok kıymetlidir.

48 Mısır'ın yerli ve Hıristiyan halkını tanımlayan bir tâbir.

49 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4: 291. Krş. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 3: 123; Fahmy, *Muslim Sea-Power*, 103-104.

50 Theophanes'in eserinde (*Theophanis Chronographia*, 1: 345.20; *Theophanes*, Mango-Scott, 482, n. 1.) genitif hâlde Βουκινάτορος (nominatif: Βουκινάτορ ya da Βουκινάτορ) olarak geçen kelime βούκινον, τό (Latince: bucina/buccina; İngilizce: trumpet) denilen üflemeli bir âleti çalan kişi manasına gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için şu sözlüğe bkz. Εμμανουήλ Κριράρς, *Λεξικό της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημόδοις Γραμματείας 1100-1169*, IV, (Θεσσαλονίκη: 1975), 163.

51 *Theophanis Chronographia*, 1: 345.18-25; *Theophanes*, Mango-Scott, 482; Süryânî Mihail, *Chronique de Michel le Syrien*, 2: 445; Ebû'l-Ferec, *Abû'l-Farac Tarihi*, 1: 181. Agapius (*Kitab al-Unvan*, 483) bu iki kardeşin Arapların hizmetinde olduğunu zikretmektedir. Bahsi geçen bu olay neticesinde Trablus tersanesindeki tüm gemilerin tahrip edildiği belirtilmektedir. Böylesi büyük ve tehlikeli bir girişimde bulunan bu iki kişinin saldırıdan önce kimlerle irtibat hâlinde olduğu hakkında mâlûmat yoktur. Bununla birlikte bu girişimin Bizans'ın faydasına olacağı gerçeği göz önüne alınca Boukinâtör'un oğullarının İstanbul ile irtibat kurduğu ihtimalini akıllara getirmektedir. Nitekim Theophanes, Agapius ve Süryânî Mihail'in eserlerinde saldırıdan sonra bu iki kardeşin Bizans ülkesine kaçtığı ve bu iki kardeşten birinin Zâtü's-Savâri Harbi sırasında İmparator II. Konstans'ın

meydana gelen hasar hakkında kaynaklar yalnızca tüm gemi ve ekipmanların yakıldığı bilgisini vermektedirler. Ancak söz konusu girişim Muâviye'yi yıldırmadığı gibi donanma inşâsı tüm hızıyla yeniden idâme ettirildi.⁵²

Suriye Vâlisi Muâviye ile iş birliği içinde olan Mısır donanmasının amirali Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh,⁵³ Bilâdü's-Şâm filosuna katılmak amacıyla emri altındaki gemilerle birlikte İskenderiye'den yelken açarak Akkâ Limanı'na ulaştı. Her iki filo burada toplandığında denize açılmadan önceki son hazırlık ve düzenlemeler yapıldı. Kaynakların verdiği bilgilere göre bu deniz seferine katılmayan Muâviye, Arap donanmasının kumandanlığını Mısır Vâlisi Abdullah b. Sa'd'a tevdi etti ve Abdullah b. Sa'd'dan sonra Suriye vâliliğini temsilen Büsr b. Ebû Ertât'ı⁵⁴ donanmanın ikinci amirali olarak tâyin etti.⁵⁵ Daha sonra ise kendisi kara ordusuyla Anadolu'ya sefere çıktı.⁵⁶

Böylece askerlerin, silâhların, diğer teçhizat ve gerekli erzakın gemilere yüklenecek hazırlıkların tamamlanmasının ardından 200 civarı gemiden müteşekkil Arap donanması Abdullah b. Sa'd komutasında Akkâ Limanı'ndan denize açılarak kuzeybatı istikametinde seyre koyuldu. Bu sırada İmparator II. Konstans'ın kumandanlığını bizzat yürüttüğü Bizans filosu da İstanbul'dan demir alıp Marmara ve Ege'yi geçerek Akdeniz sularına girmişti.⁵⁷

-
- hayatını kurtardı da kaydedilmektedir. Hâshmî (“Dhātu's-Şawâri”, 58.) bu hadisenin Arados (Ervâd) Adası'nın Araplar tarafından ele geçirilmesi (29/649-650) ile Zâtü's-Savâri Savaşı arasında bir zamanda gerçekleştiğini düşünmektedir. Krş. Eickhoff, *Seekrieg und Seepolitik*, 18; Christides, “The Naval Battle of Dhât al Şawâri A. H. 34”, 1334.
- 52 *Theophanis Chronographia*, 1: 345.25-26; *Theophanes*, Mango-Scott, 482; Agapius, *Kitab al-Unvan*, 484; Süryânî Mihail, *Chronique de Michel le Syrien*, 2: 445. Krş. Eickhoff, *Seekrieg und Seepolitik*, 18-19; Öztürk, “Zâtüssavâri”, 252.
- 53 Sahâbî, Mısır Valisi ve İfrîkiye fâtihi (ö. 36/656-657[?]) hakkında bkz. Elmakias, *The Naval Commanders*, 43-45; Mustafa Fayda, “Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh”, *DİA*, c. I, (İstanbul: TDV, 1988), 130-131.
- 54 Sahâbî, Emevî Vâlisi ve kumandanı (ö. 86/705 [?]) için bkz. Elmakias, *The Naval Commanders*, 52-54; Abdülkerim Özeydin, “Büsr b. Ebû Ertât”, *DİA*, c. VI, (İstanbul: TDV, 1992), 494.
- 55 Taberî, *Târihu'l-Ümem*, 4: 290; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-târih*, 3: 123; Makrizî, *el-Mevâ'iz*, 1: 474. Krş. Hâshmî, “Dhātu's-Şawâri”, 59; Rûsan, “Neş'etü tatavvuri'l-üstülü'l-İslâmî”, 72; Bosworth, “Dhât al-Şawâri”, 221; Öztürk, “Zâtüssavâri”, 252.
- 56 Özellikle Bizans ve Süryânî kaynaklarında Muâviye'nin bu deniz harbine katılmayıp donanmanın kumandanlığına, kaynaklarda Αβουλαθάρ/Αβουλανάρ/Aboulavar/Abü'l-Awar/Ebü'l-A'ver şeklinde kaydedilen kişiyi getirip II. Konstans'a karşı gönderdiği ve Arap donanmasının Bizans'a karşı denizden saldırıya geçtiği sıralarda Muâviye'nin de emri altındaki Bilâdü's-Şâm ordusu ile Orta Anadolu'ya -Theophanes'e göre Kayseri (*Theophanis Chronographia*, 1: 345.26-27 “...ὁ μὲν Μωῦῆας στρατεύει ἐπὶ Καισάρειαν Καππαδοκίας...”; *Theophanes*, Mango-Scott, 482); Agapius'a göre Malatya (Agapius, *Kitab al-Unvan*, 484)- sefere çıktığı zikredilmektedir. Krş. Süryânî Mihail, *Chronique de Michel le Syrien*, 2: 445; Ebü'l-Ferec, *Abü'l Farac Tarihi*, 1: 181. Conrad (“The Conquest of Arwâd: A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East”, *The Byzantine and Early Islamic Near East, I, Problems in the Literary Source Material* içinde, editör Averil Cameron ve Lawrence I. Conrad, (Princeton-New Jersey, 1992), 361-362) Doğu Hıristiyan kaynaklarında Aboulavar şeklinde kaydedilen kişinin Ebü'l-A'ver Amr b. Süfyan es-Sülemî olduğunu ifade etmektedir. Krş. İrfan Aycan, “Ebü'l-A'ver”, *DİA*, c. X, (İstanbul: TDV, 1994), 295. Diğer taraftan Theophanes'in verdiği bilginin kronolojik olarak hatalı olabileceğini belirten Mango-Scott (*Theophanes*, Mango-Scott, 482, n. 2), Süryânî Mihail'de geçen (*Chronique de Michel le Syrien*, 2: 441) ve Muâviye'nin Kayseri'ye daha erken tarihte düzenlediği bir harekâta işaret etmektedirler.
- 57 Devrin bazı Hıristiyan tarihçileri II. Konstans'ın, kardeşi Theodosius ile birlikte sefere çıktığını zikretmektedirler. Bkz. Agapius, *Kitab al-Unvan*, 484; Süryânî Mihail, *Chronique de Michel le Syrien*, 2: 445; Ebü'l-Ferec, *Abü'l*

Arap ve Bizans donanmaları Phoenix açıklarında karşılaştıkları sırada hava rüzgârlı, deniz de oldukça dalgalı idi. Bu sebeple her iki taraf gemilerin akıntıda sürüklenmesini engellemek amacıyla derhâl demir atıp bir müddet öylece bekledi.⁵⁸ Müslümanların isteği üzerine o gece iki taraf arasında bir çarpışma vukû bulmadı. Yapılan teklifin kabul edilmesi neticesinde Müslüman Araplar o geceyi Kur'an-ı Kerim tilâvetiyle ve ibâdet ederek geçirdiler. Bizanslılar da aynı şekilde gece boyunca çanlarını⁵⁹ çalmak sûretiyle dinî ritüellerini yerine getirdiler.⁶⁰ Hem Bizanslıların hem de Müslümanların, askerlerin cesâretini artırmak için dinsel öğeleri kullanmaya özen gösterdikleri anlaşılmaktadır.

Nitekim muhârebe öncesinde ve esnâsında tarafların gerçekleştirdikleri ibâdetlere dâir kaynaklara yansıyan rivâyetler mevcuttur. Savaşın hemen arifesinde tam da bu noktada Hıristiyan müverrihler bir rüyâ hâdisesini aktarmaktadırlar. Söz konusu rivâyete göre; İmparator II. Konstans çarpışmadan bir gece önce uykusunda Selânik'te bulunduğunu görür ve uyanınca bunu derhâl rüyâ yorumcusundan tâbir etmesini ister. Bu kişi bir müddet sonra imparatora dönerek “*Keşke uyumasaydınız ya da bu rüyâyı görmeseydiniz! Rüyâda Selânik'i görmek zaferin başkasına verileceği anlamına gelir. (Bu da) zafer düşmanınıza gidecek (demektir)*” şeklinde rüyâyı yorumladı.⁶¹ Theophanes'e göre imparator, gördüğü düşün bu şekilde tâbir edilmesinden rahatsız olmasına rağmen savaş için hiçbir tedbir almadan, emri altındaki komutanlara gemilerin günün ilk ışıklarında hücumla geçecek şekilde hazır olması emrini verdi.⁶² Bizans İmparatoru II. Konstans gibi Arap donanmasının kumandanı Abdullah b. Sa'd da gün doğmaya başladığında harp düzenine geçilmesini buyurdu. O ayrıca yüksek bir sesle Kur'an-ı Kerim tilâvet edilmesini ve herkesin metânetli olmasını istedi.⁶³

Farac Tarihi, 1: 181. Ancak Theophanes'in eserinde II. Konstans'ın kardeşi Theodosius'la sefere katıldığına dâir bilgi yoktur.

- 58 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4: 290; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târih*, 3: 123. Taberî (*Târîhu'l-Ümem*, 4: 290) savaşta hazır bulunan Müslümanlardan birinin şu ifâdelerini aktarmaktadır: “*Bu savaşta onlarla birlikteydim. Denizde karşı karşıya geldik, daha önce görmediğimiz gemileri gördük. Rüzgâr aleyhimizeydi. Bir saat boyunca demirledik. Onlar da bizim yakınumıza demirledi. Sonra rüzgâr dinince Bizanslılara şöyle dedik: ikimiz arasında emân var. İsterseniz karada, isterseniz denizde savaşalım dedik. Onlar da küçümseyen bir gülüşle “deniz” dediler.*” Krş. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 259; Stratos, “The Naval Engagement at Phoenix”, 237.
- 59 Taberî (*Târîhu'l-Ümem*, 4: 291) çanların tahtadan olduğunu zikretmektedir.
- 60 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4: 291; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târih*, 3: 123; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 259; İbn Haldûn, *el-Iber*, 2: 575. Krş. Fahmy, *Muslim Sea-Power*, 105; Eickhoff, *Seekrieg und Seepolitik*, 19; Hourani, *Arab Seafaring*, 58; Öztürk, “Zâtüssavâri”, 253. İbn Abdülhakem (*Fütûhi Mısır ve'l-Mağrib*, 256) ve Makrîzî (*el-Mevâ'iz*, 1: 475) Abdullah b. Sa'd'ın savaş öncesinde yaptığı konuşmanın ardından Medinelî bir Müslümanın Bakara sûresinin “*Nice az birlik vardır ki, Allah'ın izniyle sayıca çok birliği yenmişlerdir, Allah sabredenlerle beraberdir.*” şeklindeki 249. âyetini okuduğunu zikretmektedirler.
- 61 *Theophanis Chronographia*, 1: 346.3-6 “...ὁ βασιλεὺς, εἰθοῖς μὴ ἐκοιμήθης, μήτε ὄνειρον εἶδες. τὸ γὰρ εἶναί σε ἐν Θεσσαλονικίῃ “θὲς ἄλλω νίκην” ἐγκρίνεται, <τοῦτ ἔστι> πρὸς τὸν ἐχθρόν σου ἢ νίκη τρέπεται...”; *Theophanes*, Mango-Scott, 482.
- 62 *Theophanis Chronographia*, 1: 346.6-7; *Theophanes*, Mango-Scott, 482; Süryânî Mihail, *Chronique de Michel le Syrien*, 2: 445. Bu rüyâ tabiri Ebü'l-Ferec'in eserinde (*Abû'l Farac Tarihi*, 1: 181) “*Keşke uyumasaydınız ve bu rüyâyı görmeseydiniz. Çünkü 'Selânik' kelimesinin mânâsı zaferi başkasına verendir.*” şeklinde geçmektedir. Krş. Stratos, “The Naval Engagement at Phoenix”, 237.
- 63 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4: 291-292; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 259.

Savaşın başlangıcında her iki taraf birbirine oklar ve taşlar fırlatmak sûretiyle belirli bir mesafeden saldırı gerçekleştiriyordu. Araplar kendi gemilerini ağır zincirlerle birbirlerine bağladılar ve bu sayede düşmanın bu hattı geçmesini olanaksız kıldılar. Nitekim Taberî bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Bizanslılar, Müslümanların saflarını yarmak için onların gemilerine atladılar ve kendileri bir saf hâlinde savaşmamaktaydılar.” Bir süre sonra fırlattıkları halat, kanca ve zincirlerle Müslüman Araplar düşman Bizans gemilerini kendi gemilerine yaklaştırmaya başladılar. Böylece deniz üzerinde âdeti bir harp alanı kuruldu ve iki taraf, kara savaşlarındaki meydan muhârebelerini andırarak şekilde göğüs göğüse bir çarpışmaya giriştiler. Hareketsiz kalan Bizans filosunun savaş nizâmı ve uyguladığı taktik, Arapların bu hamlesi tahmin edilemediğinden dolayı bozulmaya başladı. Bu durum, Bizanslı askerlerin motivasyonunu da olumsuz etkilemiş olmalıdır; zira Araplar, deniz muhâbesini âdeti kara savaşına döndürerek Bizanslıların beklemedikleri bir taktik gerçekleştirmişlerdi.⁶⁴

Mücâdele artık kılıç, hançer gibi yakın mesafe silâhlarıyla adam adama yapılmaya, böylece daha şiddetli ve kanlı bir hâl almaya başlayınca Bizans askerlerinin harp düzeni tamamen bozuldu.⁶⁵ Muhârebenin gidişatı Arapların üstün durumda ve zafere yakın olduklarını gösterdiğinde İmparator II. Konstans zorlukla bir yolunu bularak hayatını kurtarmayı başaramadı.⁶⁶

Hâşhmî çalışmasında, Bizanslılar ve Müslüman Araplar arasındaki deniz harbinin 10 saatten daha kısa sürdüğünü ifade etmektedir.⁶⁷ Her iki taraf için çok kanlı ve büyük bir zâyiatla

64 İbn Abdülhakem, *Fütûhi Mısır ve'l-Mağrib*, 256-258; Taberî, *Târihu'l-Ümem*, 4: 290-291; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-târih*, 3: 123; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 7: 259; Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 1: 475. Krş. Lewis, *Naval Power and Trade*, 56; Mâhir, *el-Bahriyye*, 81-82; Lewis-Runyan, *European Naval*, 24; Rûsan, “Neş’etü tatavvuri’l-ustûli’l-İslâmî”, 72-73; Öztürk, “Zâtüssavârî”, 253. Christides (“The Naval Battle of Dhât al Şawâri A. H. 34”, 1334) Müslüman Arapların denizcilik husûsundaki deneyimlerinin göz ardı edilmemesini, zira düşman gemilerine yaklaşip bağlamanın manevra kabiliyetini ve çapaların düzenli bir şekilde atıldığını gösterdiğini ifade ederken, aynı müellif bir başka çalışmasında (“The Naval Battle of Dhât al Şawâri Revisited”, 524) Arap askerleri kara savaşçısı olduğundan ve uzun mesâfe silâhlarını pek iyi kullanmadıklarından dolayı Bizans karşısında güçsüz kalacaklarını bildiklerinden gemileri birbirine bağladıklarını zikretmektedir. Ayrıca muhârebe esnâsında Bizanslıların, Abdullah b. Sa’d’ın gemisini kendi gemilerine çektiği sırada Müslüman bir savaşçının Abdullah b. Sa’d’ın gemisine atlayarak bu zinciri kırdığı da kaynaklar tarafından nakledilmektedir. Geniş bilgi için bkz. İbn Abdülhakem, *Fütûhi Mısır ve'l-Mağrib*, 257; Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 1: 475. Krş. Eickhoff, *Seekrieg und Seepolitik*, 19-20; Mâhir, *el-Bahriyye*, 82; Rûsan, “Neş’etü tatavvuri’l-ustûli’l-İslâmî”, 73-74.

65 Taberî, *Târihu'l-Ümem*, 4: 290; Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 13; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-târih*, 3: 123; Hâşhmî, “Dhâtu’s-Şawârî”, 60.

66 Savaş hakkında bilgi veren bütün kaynaklar imparatorun kaçıp hayatını kurtardığı husûsunda hemfikirlerdir. Bkz. Taberî, *Târihu'l-Ümem*, 4: 291; Mes’ûdî, *Le livre de l’avertissement*, 217; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-târih*, 3: 123; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 7: 260; İbn Haldûn, *el-İber*, 2: 575; Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 1: 476. Krş. Agapius, *Kitab al-Unvan*, 484; Süryânî Mihail, *Chronique de Michel le Syrien*, 2: 446. Krş. Lewis, *Naval Power and Trade*, 56; Eickhoff, *Seekrieg und Seepolitik*, 20; Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 1: 253; Rûsan, “Neş’etü tatavvuri’l-ustûli’l-İslâmî”, 72; Öztürk, “Zâtüssavârî”, 253. Theophanes ve Ebü'l-Ferec ise bu konuda biraz daha ayrıntılı bilgi vermektedirler. Bu iki müellifin kayıtlarına göre; tehlikede olduğunu anlayan II. Konstans kendi kayıfelerini bir başka askere giydirdi. Bu esnâda önceki sayfalarda hakkında bilgi verilen Boukinâtör’un oğullarından biri derhâl imparatorluk gemisine atlayarak imparatoru ve kardeşi Theodosius’u bir başka gemiye bindirmek sûretiyle savaş alanından uzaklaşmalarını sağladı. İmparatorun hayatını kurtaran bu kişi ise bir müddet savaştıktan sonra öldürüldü. Bkz. *Theophanis Chronographia*, 1: 346.9-18; *Theophanes*, Mango-Scott, 482; Ebü'l-Ferec, *Abü'l-Farac Tarihi*, 1: 181.

67 Hâşhmî, “Dhâtu’s-Şawârî”, 64.

neticelenen bu savaşta Müslüman Araplar nihaî bir zafer kazandılar. Bizans filusunun çok ağır kayıplar verdiğini nakleden müverrihler ise Bizanslılardan sâdece kaçabilenlerin kurtulduğunu zikretmektedirler. Yine kaynaklardaki bilgilere göre; çok sayıda askerinin ölmesi sebebiyle denizin rengi kırmızıya dönmüş ve dalgalar, suya düşen cesetleri yığınlar hâlinde toplamıştır.⁶⁸

Sonuç

Hulâsaten ifâde etmek gerekirse, Zâtü's-Savâri deniz muhârebelerinin meydana gelmesinde kaynakların verdiği bilgiler ışığında iki temel sebep olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, nihaî hedefi büyük bir ihtimalle İstanbul'u zaptetmek olan Suriye Vâlisi Muâviye'nin bu kapsamda Bizans'ın bahrî gücüne büyük bir darbe indirme düşüncesidir. Donanmanın ilk nüvesini teşkil eden Müslüman Arapların ilerleyen zamanlarda Akdeniz'de daha büyük bir tehdit hâline gelme ihtimalinden endişelenen Bizans'ı harekete geçirmesi ise bir diğer gerekçe olarak ortaya çıkmaktadır.⁶⁹

Direkler Savaşı, Akdeniz'de dönüm noktası sayılabilecek en mühim deniz muhârebelerinden biridir. Müslüman Arapların, muazzam Bizans donanmasını alışılmadık bir taktikle mağlubiyete uğrattığı açıktır. 655 yılı itibâriyle, Bizans yalnızca en iyi Şark ve Afrika şehirlerini kaybetmekle kalmadı, aynı zamanda çok uzun zamandır hükmettiği Akdeniz'de yeni ve bambaşka bir rakibi karşısında buldu.⁷⁰ Kazanılan savaşın ardından İstanbul'a giden yol, Müslümanların denizden saldırılarına açık hâle gelmesine rağmen Bizans İmparatorluğu için şans addedilebilecek durum, Müslümanların Zâtü's-Savâri Muhârebesi'nden sonra donanma zaferlerinin devamını getirememeleri oldu. 656 senesinde Hz. Osmân'ın katledilmesinin ardından Hz. Ali ve selefinin taraftarları iç savaşla neticelenen uzun bir mücâdeleye giriştiler. 661-750 yılları arasında hüküm süren Emevî Devleti'nin müessisi Muâviye'nin halife sıfatıyla gücü tam olarak ele geçirmesi ise takriben 10 seneyi bulmuştu. Nitekim bu eşi benzeri olmayan zafer, Bizans'ın denizdeki faaliyetlerini kısıtlamış olsa da Hz. Osmân'ın katlinden sonra yaşanan iç mücâdeleler sebebiyle Müslüman Arapların donanması âtil durumda kalmıştı.

Savaş sırasında sâhip oldukları tecrübe ve donanımına rağmen Bizanslılar düşmanlarını geri püskürtmek için hızlıca hareket edememiş; buna karşın Müslüman Araplar kendi gemileri ile Bizans gemilerini zincir, kanca ve halatlarla birbirine bağlama fırsatını yakalamışlardı. Harp gemilerine ve askerî teçhizatına güvenen Bizanslılar, kendilerini denizlerde daha

68 *Theophanis Chronographia*, 1: 346.8-9; *Theophanes*, Mango-Scott, 482; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4: 292; Agapius, *Kitab al-Unvan*, 484; Mes'ûdî, *Le livre de l'avertissement*, 217; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 3: 123; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 259; Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 1: 476. Süryânî Mihail (*Chronique de Michel le Syrien*, 2: 446) ve Ebü'l-Ferec (*Abû'l-Farac Tarihi*, 1: 182) 20.000 Bizans askerinin bu savaşta öldüğünü kaydetmektedirler. Krş. Hâşimî, "Dhātu's-Şawâri", 60; Christides, "The Naval Battle of Dhāt al Şawâri Revisited", 524; Rûsan, "Neş'etü tataravvuri'l-ustûli'l-İslâmî", 72-73; Öztürk, "Zâtüssavâri", 253.

69 Christides, "The Literary Sources", 170.

70 Bu deniz harbi bâzı modern tarihçiler tarafından Müslüman Arapların hicri 15. yılın Receb ayında (Ağustos 636) Bizans'a karşı kazandıkları Yermük Savaşı ile kıyaslanmaktadır. Bkz. Hâşimî, "Dhātu's-Şawâri", 60. Krş. Rûsan, "Neş'etü tataravvuri'l-ustûli'l-İslâmî", 73. Bu teşbihi kabul etmeyenler de bulunmaktadır. Bkz. Christides, "The Naval Battle of Dhāt al Şawâri Revisited", 513; Christides, "The Literary Sources", 170.

üstün ve avantajlı bir pozisyonda görmeleri sebebiyle rakiplerinin *kara muhârebese teklifini*⁷¹ reddetmişlerdi. Müslüman Araplar ise akıllıca ve doğru bir şekilde gemilerini zincirlerle bağlayarak denizin ortasında âdeta yüzen bir kale oluşturmuşlardı.

Bunun yanında *Direkler Savaşı*'ndaki değinilmesi gereken durumlardan biri de Bilâdü's-Şâm ve Mısır'daki eski Bizans donanma üslerinin ve tecrübe sâhibi Hristiyan kökenli denizcilerin imparatorluğa karşı mücâdele etmeleri ve Müslüman Arapların Doğu Akdeniz'de tesis etmeye çalıştıkları hâkimiyete katkıda bulunmuş olmalarıdır. Bu husûsta Taberî'nin Kıptîler hakkında naklettiği ifâdeler çok kıymetlidir.

Netîce itibâriyle deniz muhârebese öncesi ve sırasında dinî ritüellerin hem Bizanslılar hem de Müslüman Araplar tarafından yoğun bir şekilde uygulandığı Zâtü's-Savârî Savaşı'ndan sonra Bizans donanmasının denizdeki üstünlük dönemi kapanmış ve Doğu Akdeniz'deki rakipsiz hâkimiyeti sona ermiştir. Bu muharebe aynı zamanda 1096'da başlayacak olan Haçlı Seferlerine kadar İslâm devletleri ile Bizans İmparatorluğu arasında Akdeniz'de uzun soluklu mücâdelenin fitilini yakan bir muhârebe olmuştur.

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

- Agapius. *Kitab al-'Unvan-Histoire Universelle*. Fransızca trc. Alexandre Vasiliev. II. Kısım. *Patrologia Orientalis*, 8. cilt. Paris: 1912.
- Ahrweiler, Hélène. *Byzance et la Mer*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
- Aycan, İrfan. "Ebü'l-A'ver". *DİA*. X: 295. İstanbul: TDV, 1994.
- Beihammer, Alexander D. "The First Naval Campaign of the Arabs against Cyprus (649, 653): A Reexamination of the Oriental Source Material". *Graeco-Arabica 9-10* (2004): 47-68.
- Belâzürî. *Ensâbü'l-Eşraf*. Nşr. Mahmud Firdevs el-Azem, 5. cilt. Dımaşk: 1999.
- Bosworth, Clifford E. "Dhât al-Şawârî". *The Encyclopaedia of Islam*². Supplement. 12:221-222. Leiden: Brill, 2004.
- Bowen, Richard LeBaron. "Maritime Superstitions of the Arabs". *American Neptune 15* (1955): 5-48.
- Christides, Vassilios. "Two Parallel Naval Guides of the Tenth Century: Qudâma's Document and Leo VI's Naumachica: A Study on Byzantine and Moslem Naval Preparedness". *Graeco-Arabica 1* (2012): 52-105.
- Christides, Vassilios. "The Naval Battle of Dhât al Şawâri A. H. 34/A. D. 655-656 A Classical Example of Naval Warfare Incompetence". *Byzantina 13/2* (1985): 1331-1345.
- Christides, Vassilios. "The Naval Battle of Dhât al Şawâri Revisited (ca 653, 654 or 655)". *Maritime Contacs*

71 Bkz. dipnot 58.

- of the Past, Deciphering Connections amongst Communities*. Editör: Sila Tripathi, içinde 513-531. New Delhi: Delta Book World, 2014.
- Christides, Vassilios. "The Literary Sources of the Battle of Dhât al Şawârî". *Greece, Rome, Byzantium and Africa: Studies Presented to Benjamin Hendrickx on his Seventy-Fifth Birthday*. Editör: William Henderson, Effrosyni Zacharopoulou, içinde 153-175. Atina: Hêrodotos, 2016.
- Conrad, Lawrence I. "The Conquest of Arwâd: A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East". *The Byzantine and Early Islamic Near East, I, Problems in the Literary Source Material*. Editör: Averil Cameron ve Lawrence I. Conrad, içinde 317-401. Princeton-New Jersey: The Darwin Press, 1992.
- Conrad, Lawrence I. "Islam and the Sea: Paradigms and Problematics". *Al-Qantara* 23/1 (2002): 123-154.
- Ebü'l-Ferec. *Abû'l Farac Tarihi*. Türkçe trc. Ömer Rıza Doğrul. 1. cilt. Ankara: TTK, 1945.
- Eickhoff, Ekkehard. *Seekrieg und Seepolitik Zwischen Islam und Abendland Das Mittelmeer unter Byzantinischer und Arabischer Hegemonie (650-1040)*. Berlin: De Gruyter, 1966.
- Elmakias, Avraham, *The Naval Commanders of Early Islam*. İngilizce trc. Limor Yungman, Gorgias Press 2018.
- Fahmy, 'Aly Muhammad. *Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth Century A.D. (Studies in Naval Organisation)*. London: Don Bosco, 1950.
- Fahmy, 'Aly Muhammad. "The Muslim Navy during the Days of the Early Caliphate". *The Islamic Review* 15/3 (1952): 24-25.
- Fayda, Mustafa. "Abdullah b. Sa'd b. Ebü Serh". *DİA*. I: 130-131. İstanbul: TDV, 1988.
- Hâshmî, Yûsuf 'Abbâs. "Dhâtu's-Şawârî: A Naval Engagement Between the Arabs and Byzantines". *The Islamic Quarterly* 6/1-2 (1961): 55-64.
- Hillenbrand, Carole. *The Crusades: Islamic Perspectives*. Edinburg: Edinburg University Press, 1999.
- Hitti, Philip K. *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*. Türkçe trc. Salih Tuğ. 1. cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Hourani, George F. *Arab Seafaring*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- İbn A'sem el-Kûfî. *Kitâbü'l-Fütüh*. Nşr. 'Ali Şîrî. 2. cilt. Beyrut: 1411.
- İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kâsım. *Fütûhi Mısr ve'l-Mağrib*. Nşr. Abdülmü'nim Âmir. Kahire: t. y.
- İbn Haldûn. *el-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber*. Nşr. Halîl Şehâde. 2. cilt. Beyrut: 2000.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. Türkçe trc. Süleyman Uludağ. 1. cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Türkçe trc. Mehmet Keskin. 7. cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- İbn Tağrîberdî. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. Nşr. Heyet. 1. cilt. Kahire: t. y.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi'l-Târih Tercümesi*. Türkçe trc. Ahmet Ağırakça. 3. cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1986.
- Khalilieh, Hassan S. *Islamic Maritime Law-An Introduction*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998.
- Khalilieh, Hassan S. "Capacity and Regulations against Overloading of Commercial Ships in Byzantine and Islamic Maritime Practices". *Journal of Medieval History* 31/3 (2005): 243-263.
- el-Kindî, Ebü Ömer. *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*. Nşr. R. Guest. Kahire: t. y.
- Κριαράς, Εμμανουήλ. *Λεξικό της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημόδοδος Γραμματείας 1100-1169*. IV: 163. Θεσσαλονίκη: 1975.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Müslümanların Akdeniz'i Keşfine Dair". *Akdeniz'de İslâm Medeniyeti, Milletlerarası*

- Konferans Tebliğleri, Lefkoşa 1-4 Aralık 2010*, içinde 185-196. İstanbul: IRCICA, 2013.
- Kyrris, Costas P. "The Nature of the Arab-Byzantine Relation in Cyprus from the Middle of the 7th to the Middle of the 10th Century A. D.". *Graeco-Arabica-First International Congress on Grek and Arabic Studies*. 3. cilt, içinde 149-175. Atina: 1984.
- Lewis, Archibald R. *Naval Power and Trade in the Mediterranean A. D. 500-1100*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1951.
- Lewis, Archibald, R.-Timothy J. Runyan. *European Naval and Maritime History, 300-1500*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Mâhir, Suâd. *el-Bahriyye fî Mısri 'l-İslâmiyye ve asaruha 'l-bakiyye*. Cidde: 1979.
- Makrizî. *el-Mevâ'iz ve 'l-i'tibâr bi-(fi) zikri 'l-hıtağ ve 'l-âsâr*, Nşr. Muhammed Zeynühum ve Mediha eş- Şarkâvî. 1. cilt. Kahire: 1998.
- Mes'ûdî. *Le livre de l'avertissement et de la revision*. Fransızca trc. Carra de Vaux. Paris: 1896.
- Nicolle, David. *Medieval Warfare Source Book: Christian Europe and Its Neighbours*. 2. cilt. London-New York: Brockhampton Press, 1995-1996.
- Özaydın, Abdülkerim. "Büs b. Ebû Ertât". *DİA*. VI: 494. İstanbul: TDV, 1992.
- Öztürk, Murat. "*Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*". Doktora tezi. İstanbul Üniversitesi 2012.
- Öztürk, Murat. " "İhtiyat mı? Korku mu?" Hz. Ömer'in (13-23/634-644) Deniz ve Denizciliğe Bakışı". *Tarih Dergisi* 72 (2020): 21-43.
- Öztürk, Murat. "Hz. Osmân Döneminde (23-35/644-656) Denizcilik Faaliyetleri". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 18 (2021): 195-230.
- Öztürk, Murat, "Bizans İmparatorluğu ve İslâm Hilâfeti Arasında Paylaşılmayan Ada: Kıbrıs (28-353/648-965)", *Şarkiyat Mecmuası / Journal of Oriental Studies*, 41 (2022), s. 267-304.
- Öztürk, Murat. "Zâtüssavârî". *DİA*. XLIV: 152-153. İstanbul: TDV, 2013.
- Runciman, Steven. "Deniz Kuvvetlerinin Ortaçağ Tarihindeki Rolü". *III. Türk Tarih Kongresi (Ankara 15-20 Kasım 1943)*, içinde 156-164. Ankara: TTK, 1948.
- Rûsan, Muhammed Ali. "Neş'etü tatavvuri'l-ustûli'l-İslâmî fi zamâni Halife Osmân b. Affân", *Müşkât li'l-'Ulûmi'l-İctimaiyye ve 'l-İnsaniyye* 2/1 (2015): 57-86.
- Sâlim, Abdülaziz. *Târîhu'l-Bahriyyeti'l-İslamiyye fi Mısır ve 'ş-Şam*. Beyrut: 1981.
- Sebeos, *The Armenian History Attributed to Sebeos*. İngilizce trc. ve notlandırma: R. W. Thomson, tarihsel yorumu: James Howard-Johnston, Liverpool University Press 1999.
- Stratos, Andreas N. "The Naval Engagement at Phoenix". *Charanis Studies, Essays in Honor of Peter Charanis*, Rutgers University Press, içinde 229-247. New Brunswick-New Jersey: 1980.
- Süryânî Mihail. *Chronique de Michel le Syrien-Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*. Fransızca trc. J. B. Chabot. 2. cilt. Paris: 1904.
- Taberî. *Târîhu'l-Ümem ve 'l-Mülük*. Nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 4. cilt. Kahire: t. y.
- Theophanis Chronographia*. Nşr. C. de Boor. 1. cilt. Leipzig: 1883.
- Theophanes Confessor. *The Chronicle of Theophanes, An English Translation of Anni Mundi 6095-6305 (A. D. 602-813), with Introduction and notes*. İngilizce trc. Harry Turtledove. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1982.

Theophanes Confessor. *The Chronicle of Theophanes Confessor-Byzantine and Near Eastern History, (AD 284-813)*. İngilizce trc. Cyrill Mango ve Roger Scott. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Ek 1:



DOĞU AKDENİZ

Bağdat Dil Ekolü ve Önde Gelen Dilcilerine Ait Bazı Görüşler: Analitik Bir Yaklaşım

Some Views on the Baghdad Language School and Its Prominent Linguists: Analytical Approach

Mustafa KESKİN¹ 



¹Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, Gaziantep, Türkiye

ORCID: M.K. 0000-0002-8508-3479

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Mustafa Keskin (Doç. Dr.),

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, Gaziantep, Türkiye
E-posta: mustafakeskinhoca@hotmail.com

Başvuru/Submitted: 01.04.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
16.07.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
17.07.2024

Kabul/Accepted: 20.07.2024

Atıf/Citation: Keskin, Mustafa. "Some Views on the Baghdad Language School and Its Prominent Linguists: Analytical Approach." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 389-407.
<https://doi.org/10.26650/jos.1463038>

ÖZ

Kur'an'ı Kerim'in yanlış okunmasını önlemek ve doğru olmayan anlaşımaların önüne geçmek amacıyla ortaya çıkan Arap dili grameri, Arapça bir metnin belli kaide ve kurallar çerçevesinde doğru okunmasını hedeflemiştir. Bu kapsamdaki ilk sistemli çalışmalar, Basra'da başlayıp daha sonra sırasıyla; Kûfe, Bağdat, Endülüs ve Mısır dil ekolleriyle devam etmiştir. Bu çerçevede dilbilimsel alana dair farklı bakış açısı getiren çalışmalar yaparak Bağdat'a yerleşen Basralı ve Kûfeli bazı dilciler, temelde bu iki ekolün görüşleri arasında tercih yaparak harmanlama yapmıştır. Yanı sıra kendilerine özgü bazı bakış açılarını da ortaya koyarak Bağdat dil ekolünü oluşturmuşlardır. Bu makalede, Bağdat dil ekolü ve bu ekole mensup bazı önde gelen dilcilerin görüşleri ele alınmıştır. Bu kapsamda Arap dili gramerinin ortaya çıkışı ve oluşum sürecine dair temel bilgilerin verildiği bir giriş ile başlanmıştır. Sonrasında Basra ve Kûfe dil ekollerinden sonra tesis edilen Bağdat dil ekolünün oluşum süreci, Bağdat dil ekolünün temel yaklaşımları ve bu ekolün temel özellikleri hakkında bilgiler verilmiştir. Bununla beraber, Bağdat ekolünün oluşumuna öncülük eden, Ahfeş el-Evsat, İbn Keysân, Ebu Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî gibi önde gelen önemli dilcilerin hayatları ve eserleri hakkında kısa bilgiler verilmiş ve kendilerinden önceki dilcilerden farklı dilsel görüşleri analitik bir yaklaşımla ele alınarak aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, Bağdat, Ekol, Analitik

ABSTRACT

Arabic grammar emerged with the objective of preventing the incorrect recitation of the Qur'an and averting misunderstandings by attempting to read an Arabic text correctly within the framework of certain rules and principles. Originating in Basra, systematic studies were sequentially conducted in Kufa, Baghdad, Andalusia, and Egypt. Within this framework, some linguists from Basra and Kufa who settled in Baghdad by carrying out studies that brought different perspectives on the linguistic field basically made a choice between the views of these two schools and blended them while also introducing their own perspectives, thus forming the Baghdad School of Arabic Grammar. This article discusses the Baghdad language school and the prominent linguists in it. The introduction provides fundamental information about the emergence and formation of Arabic grammar. Subsequently, it elucidates the formation

process of the Baghdad School of Arabic Grammar following the Basra and Kufa linguistic schools, outlining its fundamental approaches and characteristics. Additionally, it provides brief information about the lives and works of influential linguists who pioneered the formation of the Baghdad School, such as Ahfesh al-Awset, Ibn Qaysan, Abu Ali al-Farisi and Ibn Jinni, and their different linguistic views from previous linguists were discussed with an analytical approach.

Keywords: Arabic Language, Nahiv, Baghdad, School, Analytical

EXTENDED ABSTRACT

The fact that the first addressees of Islam were Arabs and that the Holy Quran was transmitted in Arabic increased the importance of this language. In this context, Arabic preserved its originality during the first period of Islam, but the spread of Islam to large areas and the adoption of different nations into this religion caused an increase in incorrect usage (lahn) of the language. To prevent these mistakes and ensure the correct pronunciation of the Holy Quran, it became necessary to determine and record the grammatical rules of the Arabic language. Grammar studies emerging within this framework have turned into language schools during the historical process. The first school created in this context is the Basra language school. Later, some linguists came together in the city of Kufa, and the linguistic studies they put forward using different approaches were called the Kufa school. Linguists from Baghdad, Andalusia, and Egypt who came after the members of these two schools introduced new approaches by focusing on these two previously established schools. The new linguistic approaches developed by these linguists are referred to as Baghdad, Andalusian, and Egyptian language schools, depending on their location. In this study, the Baghdad language school, which has ranked third chronologically in Arabic language studies, and the opinions of some leading linguists belonging to this school are discussed. In this context, it began with an introduction in which basic information about the emergence of Arabic grammar and the formation process of language schools was provided. Afterwards, the following information is given about the formation process of the Baghdad language school, which was established after the Basra and Kufa language schools; the basic approaches of the Baghdad language school; and the basic features of this school; After the city of Baghdad was made the capital of the Abbasid State, it quickly became the center of scientific studies as well as cultural activities. One of the important features of the city is that it brought together linguists from Basra and Kufa. Although it is not as advanced as the cities of Basra and Kufa in terms of grammar studies, they have begun to gain great importance with the new grammar methods introduced by the linguists who settled here. With this new method, the linguists residing here integrated the views of the Basra and Kufa schools on certain issues and undertook a conciliatory mission by making choices between the views of both schools on certain issues. Thus, the Baghdad school made a choice between the views of the Basra and Kufa linguists, who presented different views and partly created a new language school based on their work. It is possible to summarize

the basic approaches of this school as follows; 1-Sema; Baghdad linguists accepted all the different Arabic dialects as *ijtihad*. 2-Qiyas; The Baghdad school neither ignored rare uses, like the Basra school, nor fully accepted them, like the Kufa school, in terms of their ability to form the basis of *qiyas*. They adopted a middle path between the views of both schools and accepted rare uses by dividing them into three parts. 3-Shaz recitations; Baghdad linguists stated that if these are supported by narrations, they can be accepted and used as evidence. 4-Istishhad with hadiths; They accepted that the form of expression in the hadiths could be *ijtihad* and that many rules were built based on this usage. 5- Istishhad with Arabic poetry; Baghdad linguists, unlike Basra and Kufa linguists, stated that third and fourth layer poems could also be evidence for grammar. In addition, in this study, some important names that pioneered the formation of the Baghdad school were mentioned, and some of their approaches were conveyed. The names discussed in this context are:

1- Ahfeş el-Avset, whose real name was Saîd b. Mes'ade el-Belhî, known as el-Ahfeş el-Evsat, completed his scientific education under the guidance of important scholars of Basra, especially Sîbeveyhi, the founder of the Basra language school. Some of Ahfesh's views on Arabic grammar are as follows: He departed from the strict understanding of the *qiyas* of the Basrans and accepted that *qiyas* could be made into the flexible *qiyas* of the Kulans, which allowed for the application of *qiyas* to non-fusha poetry and usages in the Arabic language, along with fusha poetry. He expressed that in a verb sentence where the direct object (*maf'ul bihi*) is present, another element outside it can serve as the *nabi fa'il*. He acknowledged the possibility of *meulen bidi* to pass between *muzak* and *muzafûn lathi*. He stated that 'atf can be made on a major *zamir*. He affirmed the permissibility of inserting *zamiru'l-fasl* between *hal* and *nuchal*. He permitted the introduction of the particle *من/min* in affirmative sentences. He mentioned that the presence of the particle *إنّ/inne* ending with *ما/ma*, known as *huruf-i müşebbeh bi'l fi'l* (letters that resemble verbs), does not hinder the function of these letters.

2- Ibn Laysan, a person endowed with sharp intellect and strong reasoning abilities, expressed several views, some of which can be summarized as follows: He claimed that two-digit numbers like *إثنان و إثنان* are *meuni* numbers, similar to numbers between eleven and nineteen. He stated that in the pronouns *هُوَ-هي*, the root of the pronoun is solely the letter *ه/ha*, while the letters *الواو/ya-vav* are *zaid* (additional) letters. He mentioned that it is permissible to present the *hal* to the *macrur nuchal*. He believed that in the sentence *ما قامَ زيدٌ ولكنَّ عمرو*, the particle *و/vav* serves as a 'atf particle, while the particle *لكنَّ/lakin* serves as an *ibtida'* particle.

3-Ebu Ali el-Fârisî received his education from the grammar scholar Ibnu's-Serrâc in Baghdad. Some of the views of al-Fârisî, who later went to Mosul and continued his scientific studies, regarding Arabic grammar are as follows: In contrast to the opinions of Sibawayh and the Basra school regarding the phrase *كلمت محمداً أو علياً*, where *ما'tuf* of *علياً* is considered *amil* of *ما'tuf aleyhi*, according to some scholars, al-Farisi adopted the view that after the 'atf particle, another *mazur verb* *كلمت* functions as *amil*. Fârisî accepted that the word could

consist of a letter and a noun. Luzari argued that the verb in the present tense (muzari) can indicate both the present and the future metaphorically without adding any preposition to the beginning of the verb. Concerning the i'rab of asma al-hamsa, he asserted that these nouns are mu'rab with letters added to their ends.

4-Ibn Cinnî took grammar lessons from his teacher Ebû Ali el-Fârisî at a young age and established scientific circles with his teacher in many towns for many years. Some grammatical views specific to Ibn Cinni are as follows: He predicted that if khazar is an zarf, its muteallıq can be mentioned. Contrary to Basra linguists, Ibn Cinni states that Mubteda and intima together are amil in haber. He accepted that the preposition “la”, which fulfills the action of Lease, is used in ma'rifes and bakras. At the end of the study, the following conclusions were reached: The representatives of this language school mostly used the eclectic/preference method and re-evaluated previous studies with a scientific approach. While linguists from Basra and Kufa revealed their linguistic approaches by choosing among available raw data, linguists from the Baghdad language school produced information using the eclectic method for the first time in the history of linguistic studies. Thus, linguists from Baghdad, while re-evaluating the raw data at hand, evaluated the opinions and comments of linguists from Basra and Kufa and made a choice between them within the framework of scientific criteria. This method is important in terms of the use of scientific methods within the scope of linguistic studies. In this context, scientific approaches such as qiyas, sema, eclecticism, deduction, and induction have been applied to linguistics. Another conclusion reached in this study is that Baghdad linguists generally handle language rules with a flexible approach.

Giriş

Arap toplumu tarih boyunca fesahat ve belagate düşkün bir millet olarak bilinip, bu çerçevede dillerini çok iyi kullanmışlardır. Bu hususta özellikle bedevi Arapların lehçeleri, gramer açısından son derece önemli ve kullanımı düzgün ve özgün addedilmiştir. İslâm'ın ilk muhataplarının Arap olması ve Kur'an-ı Kerim'in Arapça indirilmesi, bu dilin ehemmiyetini daha da arttırmıştır. İslâm'ın ilk zamanlarında Arapça özgünlüğünü korumuş, fakat İslam'ın geniş topraklara yayılması ve farklı milletlerin İslam'ı kabul etmiş olması, dilde hatalı kullanımların (lahn) artmasına neden olmuş ve böylece Arapça özgünlüğünden uzaklaşmaya başlamıştır. Örneğin; Hz. Ömer'e (ö. 23/644) yazılan bir mektupta مِنْ أَبِي مُوسَى yerine مِنْ أَبِي مُوسَى şeklinde hata (lahn) yapılmış, bunun üzerine Hz. Ömer kâtibin kırbaçlatılmasını istemiştir. Yine Hz. Ömer ok atış talimi yapan bir topluluğun yanından geçerken, atışlarının isabetsiz olduğunu görmüş ve onlara “*kötü ok atıyorsunuz*” demiş, onlarda kendisine “*Biz yeni öğrenen kişileriz*” anlamında نَحْنُ قَوْمٌ مُتَعَلِّمُونَ yerine نَحْنُ قَوْمٌ مُتَعَلِّمِينَ şeklinde hatalı cevap vermişler, bunun üzerine Hz. Ömer, “*Konuşmanızdaki hatanız, kötü ve isabetsiz atışlarınızdan daha çok beni etkiledi(üzdü)*”.¹ diyerek hatalı okunuşa dikkat çekmiştir. Bu ve benzeri kullanımlar Hz. Peygamber ve dört halife döneminde nadiren vardı. Ancak Arap olmayan milletlerin Müslüman olması ve Araplara karışmaları ile birlikte yaygınlık kazanmıştır.² Bu ve benzeri hataların önüne geçebilmek ve başta Kur'an-ı Kerim'in doğru telaffuzunu sağlamak üzere, Arap dili gramer kurallarının belirlenip, yazıya geçirilmesi zorunlu bir hal almıştı.

Arap Dili gramer kurallarının belirlenmesi ile ilgili rivayetlerde bu çalışmaların, Hz. Ali (ö. 40/661) ve Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile başladığı nakledilmektedir. Arap diline dair kurallar ilk defa Ebü'l-Esved'in öncülüğünde Irak'ın Basra şehrinde ortaya çıkmıştır. Daha sonra gelen dilciler bu faaliyetleri devam ettirmişlerdir.³ Bu bakımdan Basra şehri İslam ilim tarihinde Arap dili gramerinin temelini atıldığı merkez olmuştur. Basra'da ed-Düelî'den sonra gramer faaliyetlerini sürdüren önemli simalardan bazıları şunlardır: Abdullah b. Ebî İshâk (ö. 117/735), İsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), Ebu Amr b. el-Ala (ö. 154/771), Yûnus b. Habîb el-Basrî (ö. 182/798), Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) Ebû Bîşr Sîbeveyh (ö. 180/796), Ebü'l-Abbâs Muhammed el-Müberred (ö. 286/900) gibi pek çok önemli dilciler yetişmiştir. Basra'da adı geçen dilcilerin Arap dili grameri alanında yaptıkları bu çalışmalar, Basra ekolü olarak isimlendirilmiştir.⁴

Basra ekolünü eleştiren ve gramere farklı bir bakış açısı getiren, Kûfe şehrindeki Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö. 187/803), Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' (ö. 207/822), Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa'leb (ö. 291/904) gibi dilciler ise, Kûfe ekolü olarak adlandırılan farklı bir ekolü ortaya koymuşlardır. Sonrasında Bağdat, Endülüs ve Mısır dil ekolleri, bu bağlamda ortaya çıkmış dilbilimsel çalışmalardır. Arap dili

1 Ahmed Tantâvî, *Neşetu'n-nahv*, 2. Basım (Kahire: Daru'l Maarif, ts.),12.

2 Şevki Dayf, *el-Medârisun-nahviye*, 7. Basım (Kahire: Daru'l-Maarif, ts.),11; Tantâvî, *Neşetu'n-nahv*,19.

3 Tantâvî, *Neşetu'n-nahv*,35.

4 Tantâvî, *Neşetu'n-nahv*,37-47.

gramerine dair kuralların belirlenme çalışmaları ilk başta Kur'an'ın hatalı okunmasını önlemek ve dolayısıyla yanlış anlaşılmasının önüne geçmek amacıyla ortaya çıkmıştır. Daha sonra Basra ve Kûfe'de dilsel çalışmaların olgunlaşmasıyla daha geniş bir alanı kapsamaya başlamış ve böylece söz konusu faaliyetler, dilbilimsel kriterlerin belirlendiği düzeye yükseltilmiştir.⁵ Bu ekoller sayesinde nahiv ilmi daha sistemli hale getirilmeye gayret edilmiş ve bu çerçevede farklı görüşler ifade edilerek nahiv ilminin incelikleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

1. Bağdat Ekolünün Oluşum Süreci

Bağdat şehri, Abbasi halifesi Ebu Cafer el-Mansur (ö. 158/775) tarafından miladi 766 yılında kurulmuş ve Abbasi Devleti'nin başkenti yapılmıştır. Birçok İslâm âlimi bu yeni kurulan başkente yerleşmiş ve şehir kısa zamanda kültürel faaliyetlerle beraber ilmi çalışmaların da merkezi olmuştur.⁶

Şehri'nin önemli özelliklerinden biri ise; Basralı ve Kûfeli dil bilimcilerini bir araya getirmiş olmasıdır. Gramer çalışmaları bakımından Basra ve Kûfe şehirleri kadar ilerlemiş olmasa da buraya yerleşen dilcilerin, ortaya koymuş oldukları yeni gramer yöntemi ile büyük önem kazanmaya başlamıştır. Burada ikamet eden dilciler takip ettikleri bu yeni yöntemle, bazı konularda Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerini mezc etmiş, bazı konularda ise her iki ekolün görüşleri arasından tercih yaparak, uzlaştırıcı üçüncü bir dil ekolünü oluşturmuşlardır.⁷ Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) olarak bilinen Basra kökenli dilcinin Bağdat'a gelerek gramer derslerini vermeye başlaması bu duruma zemin hazırlamış ve Bağdat'ta yeni bir ekolün tohumlarını ekilmesine vesile olmuştur.⁸ Ahfeş'in Bağdat'ta ekmiş olduğu gramer tohumunu daha sonra Basra ekolünün temsilcilerinden el-Müberred'in (ö. 285/898) ve Kûfe dil mektebinin önemli simalarından Sa'leb'in (ö. 291/904) Bağdat'ta giderek dilsel çalışmalara başlamaları sonucunda bu iki dilsel çalışmalara vakıf bir zümrenin yetişmesine vesile olmuştur.⁹ Bundan dolayı bu ekolün bazı temsilcileri Basra ekolünü, bazıları Kûfe ekolünü, bazıları ise iki ekolün birleşmesinden oluşan, uzlaştırıcı ekolü tercih etmişlerdir. Bağdat ekolü uzlaştırıcı rolü üstlendiği için bu döneme "*tercih dönemi*" adı verilmiştir.¹⁰

Bağdat ekolü, birbirlerinden farklı görüşleri ortaya koyan Basra ve Kûfe dilcilerinin görüşleri arasından tercihte bulunmuş, kısmen de kendilerine özgü yaklaşımları doğrultusunda ortaya koydukları çalışmalarla uzlaştırıcı bir misyon üstlenmişlerdir. Böylece Basra ve Kûfe dil ekollerinin Arap diline dair çalışmaları kapsamında, ortaya koydukları görüşlerinin tamamını

5 Dayf, *el-Medâri en-nahviye*, 11-12.

6 Mahmûd Hüseyinî, Mahmud, *el-Medresetü'l Bağdadiyye fi tarihi-n nahvi'l-Arabî*, (by. Dâru Ammâr, ts.), 13-14; Salih Zafer Kızıklı, *Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış*, marife dini araştırmalar dergisi, sayı (2013). Sayı, 13 s.134.

7 Dayf, *el-Medâris en-nahviye*, 245; Tantâvî, *Neşetu'n-nahv*, 184.

8 Hüseyinî, *el-Medresetü'l Bağdadiyye*, 75.

9 Hüseyinî, *el-Medresetü'l Bağdadiyye*, 115.

10 Abuzer Sarp, *Arap Grameri Tarihinde Endülüs Ekolü ve İbn Madâ*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyol Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2015, s.20.

kapsayan ve Arap dili çalışmalarında, kıyâs,¹¹ semâ,¹² tercih gibi yöntemleri kullanan yeni bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımı benimseyen dilcilerin Bağdat'ta yaşadıkları için, söz konusu dilsel çalışmalara “*Bağdat ekolü*” olarak adlandırılmıştır.¹³

1.1. Bağdat Dil Ekolünün Temel Yaklaşımı

Bağdat ekolüne mensup dilcilerin Basra ve Kûfe ekolleri arasında tercihte bulunarak ortaya koydukları görüşler yanı sıra bazı meselelerde de kendilerine has görüşleri ifade ederek müstakil bir dil ekolünü oluşturmuşlardır. Bağdat ekolünün ilk öğrencileri, *Müberra* ve *Sa'leb* gibi âlimlerden nahiv öğrendikleri için, Basra ve Kûfe ekollerinden kendilerine uygun olan görüşleri benimsemişlerdir. Bazıları Basra ekolünü, bazıları ise Kûfe ekolünü daha çok benimsemiştir. Bu çerçevede Bağdat'ta yaşayan dilciler, Basra ve Kûfe ekollerinin kitaplarını ayrıntılı ve derince inceleyip bazen söz konusu iki ekolden birini tercih etmişler, bazen de bunlardan bağımsız müstakil görüşler ortaya koymuşlardır.¹⁴ Böylece Bağdat ekolü dilcileri ilk başlarda her iki ekol arasında tercih hakkını kullanmışlardır. Daha sonra kendilerine has bir takım görüşler ortaya koyarak müstakil bir dil ekolünü oluşturmuşlardır.¹⁵ Bu çerçevede Bağdat dil ekolünün temel yaklaşımları şunlardır.

1. **Semâ:** Nahiv ilminde, Araplardan duyulan sözlerin nahiv kaidelerinin oluşmasına dayanak sayılmasıdır. Basralılar sadece Kays, Temim, Esed, Hüzeyl gibi farklı toplumlara fazla karışmamış, fasih konuşan kabilelerin lehçelerini delil olarak kabul etmişler.¹⁶ Kûfeli dilciler ise fasih olup olmadığına veya Bedevî Haderî ayırımı yapmadan Araplardan gelen bütün kullanımları kabul etmişlerdir. Bağdat ekolü gramercilerine gelince onlar; kabileleri lehçe yönünden birbirlerinden farklı kabul etse de, istihsad konusunda herhangi bir ayırım yapmayıp, Arap lehçelerinin tamamını delil olarak kabul etmişlerdir.

İbn Cinnî'den (ö. 392/1002) bu konuda şunlar nakledilmiştir; *Her ne kadar aralarında ihtilaf olsa da Arap lehçelerinin tamamı delil sayılır. Mesela; Ma Hicaz lehçesine göre amel ederken, Temim lehçesine göre amel etmemektedir, semâ'a dayanan bu iki lehçeye kıyas yapılması mümkündür. Birine kıyas yapıp diğerini reddetmek doğru değildir.*¹⁷ Görüldüğü gibi Bağdat ekolüne mensup dilciler, Basralıların semâ ilkesine dair sıkı yaklaşımları yerine Kûfeli dilcilerin esnek semâ ilkesini tercih etmişlerdir.

11 Arap dilinde Kıyâs, daha önce var olan bir dilsel uygulamaya, benzer olayları bina ederek bir uygulama birliğini sağlamaktır. Bkz: Muhammed Ali et-Tahânevî, *Mevsû'atu keşşâf istilahati'l funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, 1. Basım (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996),971.

12 Arap dilinde Semâ', genel bir kaideye dayanmayan sadece Arap şiiiri ve mesellerinde var olan kullanıma dayanmayı ifade etmektedir. Bkz: Tahânevî, *Mevsû'atu keşşâf istilahati'l funûn ve'l-ulûm*, 971.

13 Dayf, *el-Medâris en-nahviye*, 245; Tantâvî, *Neşetu'n-nahv*,184.

14 Dayf, *el-Medâris en-nahviye*, 245; Tantâvî, *Neşetu'n-nahv*,184.

15 Tantâvî, *Neşetu'n-nahv*,185-186.

16 Abdurrahman es-Seyyid, *Medresetü'l-Basra en-nahviye*, 1. Basım (Kahire: Darü'l Maarif, ts.),228; Muhammed Ali Tahânevî, *Mevsû'atu keşşâf istilahati'l funûn ve'l-ulûm*, 971.

17 Hüseyinî, *el-Medresetü'l-Bağdadiyye*, 128-129.

2. Kıyas: Basralılar, kaideleri Arap keliminde yaygın olan kullanımlar üzerine kıyas edip, nadir ve tek kullanılan örnekler üzerine kıyas yapmamışlardır.¹⁸ Yaygın kullanımlara ters düşen nadir görüşleri ise, ya tevil ederler veya şaz kullanım olarak sayarlar, bazen de lahn ve hata olduğunu iddia ederler. Kûfeliler ise, yaygın kullanım yerine, Arap kelimindeki bir örnek olsa dahi nadir kullanımın tamamı üzerine kıyası kabul etmişlerdir.¹⁹ Bağdatlı dilciler, kıyasa esas teşkil edebilmesi konusunda, nadir kullanımları, ne Basra ekolü gibi görmezden gelmiş, ne de Kûfe ekolü gibi tamamen kabul etmiştir. Onlar, her iki ekolün görüşleri arasında orta bir yolu benimsemiş ve nadir kullanımları üç kısma ayırmışlardır.²⁰

a) Semâî (işitilmeye dayalı) kullanımlar arasında olmayan fakat Arapların konuştuğu bir kullanım. Bu kabilden kullanımları kabul edilip üzerine kıyas yapılabileceğini ifade etmişlerdir.

b) Araplardan işitilmeyip, tek bir kişinin ifade ettiği kullanım Cumhura muhalif olsa dahi hemen reddedilmez, eğer söz konusu kişi başka kullanımlarında fasih ise ve kıyasın kabul ettiği türden ise onun ifade ettiği şaz kullanıma kıyas kabul edilmelidir.

c) Başkasında ne lehinde ne de aleyhinde herhangi bir kullanım olmayan durumlarda ise bir kişiden gelen kullanım; Böyle bir kullanımda sözü söyleyen kişiye bakılır. Eğer fesahat ve belagat sahibi ise sözü üzerine kıyas yapılır, eğer değilse kıyas yapılmayacağını ifade ederken, Bağdat dil ekolü dilcilerinin kıyas ilkesine dair şu örnekleri vermek mümkündür,²¹

a) لَقَدْ رَأَيْتُ عَجَباً مُدُّ أُمْسَا - عَجَائِزًا مِثْلَ السَّعَالِي خُمْسَا *Dün acayip bir şey gördüm. Cadılar gibi beş yaşlı kadını.* ²² Bağdatlı dilcilerden ez-Zeccâcî (ö.339/950) bu şiire binaen, أُمْس/Emse sözcüğünün, fetha üzerine mebni olduğunu ön iddia etmiştir. İbn Hişâm (ö. 761/1360), bunun zayıf görüş olduğunu belirterek şunları kaydetmiştir; Hicaz ehli, bu sözcükten bulunduğunu günün bir önceki gün (dün) kast edildiğinde irabın her üç halinde kesre üzerine mebni olduğunu kabul ettiklerini, Temim kabilesi ise bu zarfın damme ve fetha ile murab olduğunu belirtmiş olduklarını ifade etmiştir.²³ Böylece, ez-Zeccâcî'nin önemli Arap lehçelerinin aksine karar verdikleri bir konuda sadece bir şiirde yer almasına istinaden bu zarfın fetha üzerine mebni olduğunu kabul etmesi Bağdatlı dilcilerinin bu konudaki temel ilkelerine uymadığı anlaşılmaktadır.

b) جَزَى بَنُوهُ أَبَا الْعَيْلَانَ عَنْ كَيْبَرَ - وَحُسْنُ فِعْلٍ كَمَا يُجْزَى سَيْنَمَارُ *Oğulları Ebu Gaylan'a yaşlılığında yapmış olduğu iyiliğe karşı Sinimmar'a verilen mükâfatı verdiler.* Bu beyitte بَنُوهُ sözcüğüne bitişen zamir, meful konumunda olan, أَبَا الْعَيْلَانَ tamlamasına dönmektedir. Basralı dilciler bu kullanımı şaz olarak kabul edip üzerine kıyas yapılmayacağını ifade etmişlerdir. Bağdat ekolüne mensup dilciler ise, bazı Kûfeli dilcilere tabi olarak söz konusu kullanımı kabul etmiş ve üzerine kıyas yapılabileceğini tercih etmişlerdir. Her ne kadar Bağdat ve Kûfe ekollerinden önemli

18 Abdurrahman es-Seyyid, *Medresetü'l-Basra*, 165; Tahânevî, *Mevsû'atu keşşâf'istilahati'l-funûn ve'l-ulûm*, 971.

19 Dayf, *el-Medâris en-nahviye*, 159.

20 Hüseyinî, *el-Medresetü'l-Bağdadiyye*, 131-132; Cennât Ziyadi, *el-Menhecu'n-nahviyye inde İbn Cinnî min hilali'l-Hasâis*, el-Cumhuriyetü'l-Cezairiye, Risalet Macestr Külliyyetü'l-Adab ve'l-lüga, Cezaire, (2018), s. 8.

21 Hüseyinî, *el-Medresetü'l-Bağdadiyye*, 134-135.

22 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Mısrî, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, 4.Basım (Beyrut: Daru'l kütubi'l-ilmîye, 2004),34-35.

23 İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, 34-35.

şahsiyetler bu kullanımı kabul etseler de kanaatimizce şaz olarak kabul edilmesi daha uygundur. Çünkü kelimada zamirler kullanılırken ilk önce mercii olan ismi zahir zikredilip, daha sonra kelamı uzatmamak için, ismin yerini tutan zamir zikredilir. Eğer ismi zahir zikredilmeden zamir gelirse, merci hakkında okuyucunun zihninde karışıklık oluşabilir, böylece kelamı anlamak zorlaşabilir. Dolayısıyla bu kullanımı şaz kabul etmek daha isabetli olduğu düşünülmektedir. Kaldı ki Araplarda nahiv kurallarına uymayan birçok şiir ve özlü söz vardır. Bu kullanımları şaz kabul edilmezse nahiv kaidelerinin sistematik bir hale getirilme çalışmaları zorlaşacaktır.

c) Bağdat dil ekolünün önde gelenlerinden, Ebu Ali el-Farisî (ö. 377/987) ve Ahfeş el-Evsat, şiirde yer aldığı gerekçesiyle fiili muzariye ال /el takısının gelebileceğini kabul etmişlerdir.

يَقُولُ الْخُنْيَ وَ أَبْغَضُ الْعُجْمَ نَاطِقًا- إِلَى رَبِّنَا صَوْتُ الْجَمَارِ الْبِجْدُوعِ

*Müstehcen şeyleri konuşur(muhatap). Allah katında en kötü söz, kulağı kesik merkebin sözüdür.*²⁴ Ebu Ali el-Farisî ve Ahfeş, şiirde yer alan ال fillindeki ال takısı ile kullanıldığı için, bu kullanıma(sema) kıyas yaparak fiili muzari ال takısı ile kullanılabileceğini ifade etmişlerdir. Basralılar ise bu nadir olan kullanımı kabul etmeyip şaz olarak nitelendirmişler. Arap dilindeki yaygın olan kullanıma göre, ال takısı ismin alameti sayılmaktadır. Bu edatın isme ilhak edilmesi, söz konusu isme başta marifeleştirmeyi kazandırmak üzere bir takım manaları yansıtmaktadır. Mezkûr edatın fiile bitişmesinde ise böyle işlevden bahsetmek söz konusu değildir. Bu nedenle Basra dilcilerinin görüşü daha isabetli olduğu düşünülmektedir.

d) Bağdat dil ekolünün önemli temsilcilerinden ez-Zeccâc, İbn Serrâc (ö. 316/929) ve ez-Zemahşeri (ö. 538/1144) gibi âlimler, لَعَلَّ – لَيْتَ – كَأَنَّ gibi edatlara ما bitiştiği zaman, أَنَّمَا üzerine kıyas ederek bu edatların da amel edeceğini ifade etmişlerdir. Basralılar ise semâ'da yer almadığı gerekçesiyle söz konusu edatlara ما /ma'nın bitişmesi halinde amel etmeyeceklerini iddia etmişler.

Bu konuda da Basralıların görüşü daha isabetli olduğu düşünülmektedir. Zira adı geçen edatlara semâ'da ما /ma'nın bitişmesiyle beraber amel ettiklerine dair bir delil bulunmamaktadır. Bu sebeple amel vermemek daha uygun olduğu kanaati hâsıl olmaktadır.

3. Şaz Kıraatler

Mütevâtir kıraat, tüm nahiv âlimlerinin ittifakla kabul ettiği kıraat şeklidir. Ahad kıraat, senedi sahih olup, meşhur olmayan kıraatlerdir. Şaz kıraat ise, senedi sahih olmayıp meşhur olmayan kıraatlerdir. Basra dil bilginleri şaz kıraatleri delil olarak kabul etmeyip bu okunuşları terk etmişlerdir.²⁵ Kûfeli dilciler tüm kıraatleri delil olarak kabul ederler. Bağdat dil bilimcileri ise ne Basra ne de Kûfe dilcilerinin görüşlerine katılmayıp, her iki ekol arasında orta bir yolu izleyerek, şaz kıraatleri, rivayetler ile desteklenmesi halinde kabul edilip, delil olarak kullanılabileceğini ifade etmişlerdir.²⁶

24 Hüseyinî, *el-Medresetü'l Bağdadiyye*, 135.

25 Assad Alden Yousef, *Arap Nahiv Ekolleri*, Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 13/1 (2022),32.

26 Hüseyinî, *el-Medresetü'l Bağdadiyye*, 137-138; Ziyadi, *el-Menhecu-n -nahviyye inde İbn Cinnî min hilali-l-Hasâis*, 9.

4. Hadislerle İstişhad

Basra ve Kûfe dil bilimcilerinde olduğu gibi Bağdatlı dilciler de hadislerin söylemini, ibarenin kullanılış biçimini Arap grameri için önemli kaynaklardan sayıp, birçok kaidenin inşa edilmesinde hadislerden faydalanmışlardır. Örneğin; Bağdat dil bilimcilerinden ez-Zeccaci'ye göre; muhatap için olan emir sığası, emir lâmı ل ile kullanıldığında fiilin sonunun cezm edilmesi gerekir. لتأخذوا لئلا تأخذوا örneğinde olduğu gibi. Bu görüşünü de hadiste yer alan مصافكم لتأخذوا cümlesindeki لتأخذوا fiilindeki nun'un cezmedilmiş olmasına dayandırmıştır.²⁷

5. Arap Şiiriyle İstişhad

Nahiv âlimleri Arap şairlerini, Cahiliye döneminde doğup vefat edenler Cahiliye dönemi şairleri, Cahiliye döneminde doğup İslam dönemine yetişen Muhadramûn şairleri, İslami dönemde doğup vefat eden İslamiyyun (mutekaddimûn) şairleri ve İslam'ın ilk döneminden sonra yaşamış Muvelledûn (muhtesûn) şairleri olmak üzere dört farklı tabakaya ayırmışlardır.²⁸ İlk iki tabaka şairlerinden hüküm çıkarma konusunda tüm nahiv âlimleri ittifak etmişlerdir. Çünkü bu iki dönemde Araplar diğer kavimlerle karışmış olmadıkları için Arap dilinin bozulmasına neden olacak bir hadise söz konusu değildi. Ancak fetihlerin yoğunluk kazandığı ve dolayısıyla başka kavimlerin Araplarla birlikte yaşamaya başladıkları üçüncü tabaka şairler döneminde Arapça'da lahn olayı yaygınlaşmıştır. Bu nedenle bu tabakadaki şairlerden hüküm çıkarma hususunda Basra ve Kûfe âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Dilcilerin kahir ekseriyeti ise dördüncü tabakadan hüküm çıkarılmayacağını söylemişlerdir. Fakat Bağdatlı dilciler, gerekli görüldüğünde üçüncü ve dördüncü tabaka şairlerden de nahiv hükümleri çıkarılabileceğini ifade etmişlerdir.²⁹

1.3. Bağdat Ekolünden Önemli Bazı İsimler ve Görüşleri

Basra ve Kûfe ekolünün harmanlaması olarak ortaya çıkan ve daha sonra kendine özgü bir takım yaklaşımlarla müstakil bir ekol haline gelen Bağdat dil ekolüne birçok dilci katkıda bulunmuştur. Bu kısımda söz konusu ekolün kuruluşuna öncülük eden önde gelen dilcilerden bazı şahsiyetlerin hayatlarından kısa kesitler ile önemli eserleri paylaşılacak ve ortaya koydukları görüşler verilerek analitik bir yaklaşımla değerlendirilecektir. Bu dilcileri şöyle sıralamak mümkündür.

1.3.1. Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830)

Tam adı, Saïd b. Mes'ade el-Belhî olup el-Ahfeş el-Evsat lakabıyla bilinen bu zat, ilim tahsilini başta Basra dil ekolünün kurucusu Sîbeveyhi olmak üzere Basra'nın önemli âlimlerinin rahle-i tedrisatında tamamlamıştır. Sîbeveyhi'nin en meşhur talebesi olan Ahfeş, aynı zamanda onun yakın dostluğunu kazanmış ender talebelerinden biridir. Sîbeveyhi'nin Bağdat'ta Ali b. Hamza el-Kisâî ile girmiş olduğu ilmi tartışmada uğradığı haksızlığı Ahfeş'e anlatması üzerine

27 Hüseyinî, *el-Medresetü'l Bağdadiyye*, 140.

28 Hüseyinî, *el-Medresetü'l Bağdadiyye*, 143.

29 Hüseyinî, *el-Medresetü'l Bağdadiyye*, 143.

Ahfeş, Kisâî ile görüşmek üzere Bağdat'a hareket etmiş ve Kisâî'ye yönelttiği sorularla onu zor durumda bırakmıştır. Buna rağmen zekâsı ve ilmi derinliğiyle Kisâî'nin ilgisini çekmiş ve Kisâî'nin talebiyle Bağdat'ta kalarak onun çocuklarına ders vermeye başlamıştır.³⁰ Burada Kisâî'nin çocuklarına Sıbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını okutmuştur. Basra ve Kûfe dilcileri tarafından saygı ile karşılanan Ahfeş, Kûfelilere daha yakın olduğu rivayet edilmektedir. Ancak o her iki dil ekolüne eşit mesafede durmaya çalışmış ve Bağdat dil ekolünün alt yapısını oluşturan tohumları atan şahsiyet olarak kabul edilmiştir. Bu itibarla söz konusu ekolün ilk temsilcileri arasında yer alan bir şahsiyet olarak kendine mahsus bazı görüşleri ortaya koymuştur.³¹

1.3.1.1. Bazı Görüşleri

Ahfeş'in Basra dil ekolünden gelmesine rağmen, Bağdat'ta ikamet etmesiyle Basra ve Kûfe dil ekollerine ait görüşleri yakınlaştırmaya çalışmış ve böylece Bağdat dil ekolünün alt yapısını oluşturmuştur. Ahfeş'in bu iki dil ekolünü harmanlamaya yönelik çalışmaları çerçevesinde benimsediği görüşlerinden bir kısmı şunlardır.³²

a) Ahfeş, Basralıların katı kıyas anlayışından ayrılarak Kûfelilerin esnek kıyas, yani fusha şiirlerle beraber fusha olmayan şiirlere ve Arap dilindeki kullanımlara da kıyasın yapılabileceğini kabul etmiştir.

b) Fiil cümlesinde mefulün bihi'nin bulunduğu bir cümlede onun dışında bir ögenin naibi fail olabileceğini dile getirmiştir.

c) Mefulün bihi'nin, Muzaf ve Muzafün ileyihi arasına girmesinin caiz olduğunu kabul etmiştir.

d) Mecrur zamir üzerine atfin yapılabileceğini söylemiştir.

e) Hal ve zilhal arasında zamirü'l faslın girmesinin caiz olduğunu ifade etmiştir.

f) Müsbet cümlede "min" harfi-cer getirilmesine cevaz vermiştir.

g) Huruf-i müşebbeh bi'l fiillerden (fiile benzeyen harfler) olan *ئ*/inne'ye bitişen *ما*/ma'nın, bu harflerin amel etmesine engel olmadığını belirtmiştir.

1.3.1.2. Eserleri

Çok yönlü bir ilim ehli olan Ahfeş'in İslami ilimlerin farklı alanlarında eserler vermiştir. Ancak o, daha çok gramer alanında yazdıklarıyla meşhur olmuştur. Bu kapsamda başlıca eserleri şunlardır;

1. *Kitâbü'l-Kavâfi*. 2. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3. *Kitâbü'l-'Arûz*. 4. *Kitâbü'l-Evsaf fi'n-nahv* 5. *Kitâbü't-Tasrif*. 6. *Kitâbü'l-Aşvât*. 7. *Kitâbü'n-Nevâdir* 8. *Kitâbü'l-İştikâk*. 9. *Kitâbü garîbi'l-Kur'ân* 10. *Garîbü'l-hadis*.³³

30 Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan ez-Zubeydî el-Endülüsî, *Tabakat n-nahviyyin ve'l-lügaviyyin*, 2. Basım (Kahire: Daru'l maarif 2009), 72-73.

31 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *Bugyetü'l-vu'at fi tabak ti'l-lügaviyyin ve'n-nuhat* (Mısır: Daru'l-Fikr, 1979), 1/258; Hüseyinî, *el-Medresetü'l-Bağdadiyye*, 75-85; Dayf, *el-Medâris en-nahviyye*, 94; İnci Koçak, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahfes-el-evsat>, Erişim Tarihi: 30.11.2023

32 Dayf, *el-Medâris en-nahviyye*, 96-97; Hüseyinî, *el-Medresetü'l-Bağdadiyye*, 78-85.

33 İnci Koçak, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahfes-el-evsat>, Erişim Tarihi: (30.11.2023).

1.3.2. İbn Keysân (ö.299/911)

Tam adı, Muhammed b. Ahmed b. İbrahim Ebu'l-Hasan'dır b. Keysân'dır. İbn Keysân, Künyesi ile meşhur olmuştur. İbn Keysân, keskin bir zekaya ve güçlü bir muhakemeye sahipti. Farklı kültürlerle olan merakından ötürü önce Kûfeli dilcilerin önemli isimlerinden Sa'leb'in ders halkasına iştirak ederek ondan Kûfe dil ekolünün yaklaşımlarını öğrendi. Daha sonra ise Basra dil mektebinin öncüsü olan Müberred'in derslerine katıldı ve iki mektebin görüşlerini ve aralarındaki ihtilafları öğrenmiş oldu. Böylece iki ekolü birbiriyle harmanlayıp, kendine göre isabetli olan görüşleri tercih etmiştir.³⁴

İbn Keysân, ders halkalarında Basra ve Kûfe dilcilerinin ortaya koydukları görüşlere yer vererek birbirine mukayese etmiştir. Bu dersler önemli sayıdaki katılımcılarla gerçekleştiriliyordu. Döneminin önemli dilcilerinden ez-Zeccâc (ö.339/950) ve Ebu Bekir eş-Şeybânî (ö. 287/900) gibi talebeleri yetiştiren İbn Keysân'ın Arap Dili grameri konusunda muasırlarıyla birçok ilmi münazaralar yaptığı nakledilmiştir.³⁵

1.3.2.1. Bazı Görüşleri

Kûfe ekolünün geleneğinde yetişen ve derin bir ilmi yeteneğe sahip olan İbn Keysân, ilmi donanımı bakımından Müberred ve Sa'leb ile kıyaslanan bir ilmi derinliğe sahip bir şahsiyet olarak kabul edilmiştir. İbn Keysân şahsi görüşlerini, Basra ve Kûfe dilcilerinin iştihad kaynakları olarak kabul ettikleri Kur'ân, şiir ve Arap sözü gibi delillere dayandırmıştır. Bu bağlamda bazı meselelerde özgün görüşler de ortaya koymuştur.³⁶ İbn Keysân'ın ifade ettiği görüşlerden bir kısmını şöyle sıralamak mümkündür.³⁷

a) İbn Keysân'a göre, iki basamaklı sayılardan اثنان و اثنان sayılarının, on bir ile on dokuz aralığındaki sayılar gibi mebni olduğunu iddia etmiştir. Ancak dilciler, eğer اثنان و اثنان mebni olsaydı müfretteki (tekil) fethanın yerine kullanılan يا/ya üzerinde mebni olması gerektiğini belirterek ona itiraz etmişlerdir. Dilcilerin söz konusu bu itirazları ve genel uygulamada da bu sayının mebni olduğuna dair bir delilin olmaması İbn Keysân'ın bu konudaki görüşünü isabetli olmadığı sonucuna varılmaktadır.

b) İbn Keysân'a göre, هو-هي zamirlerinde, zamirin aslı yalnızca ه harfidir. -الياء harfleri ise zâit harflerdir. Basralı dil âlimleri ise, bu iki zamiri bir bütün olarak kabul etmişlerdir. İbn Keysân'ın bu konuya dair görüşü, muttasıl zamir ile uyumlaştırılmasına dayandırıldığı düşünülmektedir. Oysa kelimenin munfasıl olması hasebiyle yeni bir formda kullanılması daha uygun olduğuna kanaat getirilmektedir. Basralı dilcilerin konuya ilişki görüşleri de bu kanaati pekiştirmektedir.

34 Dayf, *el-Medâris en-nahviyye*, 248; İsmail Durmuş, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-keysan>, Erişim Tarihi: 08.12.2023

35 İsmail Durmuş, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-keysan>, Erişim Tarihi: (08.12.2023).

36 Hüseyinî, *el-Medresetü'l Bağdadiyye*, 182-183.

37 Dayf, *el-Medâris en-nahviyye*, 250; Hüseyinî, *el-Medresetü'l Bağdadiyye*, 199-183; Dayf, *el-Medâris en-nahviyye*, 250.

c) Mecazi müennese isnat edilen fiile müenneslik /تا sının bitişmemesinin caiz olduğu görüşünü ifade etmiştir. İbn Keysân'ın sadece hakiki müennese isnat edilen fiile müenneslik "ta"sının ilhak olması konusundaki görüşü, söz konusu dilsel kuralın daha net ve açık olması bakımından önem arz ettiği düşünülmektedir.

d) مَا أَزْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ “Biz seni ancak bütün insanlar için gönderdik.”³⁸ Ayetini istişhad göstererek, mecrur olan “zilhal” üzerine halin takdiminin caiz olduğunu söylemiştir.³⁹ İbn Keysân'ın, bu ayete binaen ifade ettiği görüş yeterince isabetli olmadığını, zira bu takdime cevaz verilmesinin, kuralların umumilik ilkesini ihlal ettiği gibi, bazı durumlarda da anlam karışıklığına sebep olması muhtemeldir.

e) İbn Keysân, مَا قَامَ زَيْدٌ وَلَكِنْ عَمْرُو cümlesinde /vav atıf harfi olup لَكِنْ/lakin ise ibtida harfi olduğunu görüşünü ortaya koymuştur. İbn Keysân'ın bu görüşünün yerinde olduğunu, zira iki atıf harfinin birlikte kullanılmasının gereksiz olduğu düşünülmektedir.

Sonuç olarak Bağdat ekolünün önemli simalarından olan İbn Keysân'ın, Basra ve Kûfe dilcilerinden ayrışarak ortaya koyduğu görüşler, dikkate değer önemli tespitlerdir. Bu kapsamdaki isabetli tespitleriyle İbn Keysân, dile farklı bir yaklaşım ortaya koymuş ve Bağdat dil ekolünün oluşmasına katkıda bulunmuştur.

1.3.2.2.Eserleri

İbn Keysân'ın İslami ilimlerin farklı alalarında birçok eser yazdığı nakledilmiştir. Ancak bu eserlerden çok azı günümüze ulaşabilmiştir. Günümüze ulaşan eserlerinden bir kısmı şunlardır; *Muvaffak fi'l Nahv*, *Galatu edebi'l-kâtib*, *el-Hecâ ve'l-hat*, *el-Lâmât*, *el-Hakâ'ik*, *el-Burhân*, *Masâbihu'l-kuttâb*, *Garibu'l-hadîs*, *el-Vakfu ve'l-ibtidâ*, *el-Kırâ'ât*, *Muhtasar fi'n-nahv*.⁴⁰

1.3.3. Ebu Ali el-Fârisî (ö. 377/987)

Tam adı; Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî'dir. Fârisî, İran'ın Şiraz kentine yakın Fesâ beldesinde dünyaya gelmiştir. Yirmili yaşlarında ilim tahsil etmek için Bağdat'a gitti. Orada gramer âlimi İbnu's-Serrâc (ö. 316/929)tan ilim tahsilini yaptı. Bağdat'ta uzun süre kalarak ilimle meşgul olan Fârisî, daha sonra Musul'a giderek ilmi çalışmalarına devam etmiştir. Dönemin Hükümdarı Adudüddeve'nin (ö. 372/983) davetiyle Dımaşk ve Bağdat'a giderek bir süre bu iki merkezde dersler verdikten sonra, Şiraz'a gitmiş ve uzun yıllar orada ikamet etmiştir. Adudüddeve'ye gramer dersleri veren Fârisî, sultanın Bağdat'a hâkim olmasıyla kendisiyle birlikte oraya gitmiş vefatına kadar burada ilmi çalışmalarını sürdürmüştür.⁴¹

38 Sebe, 34/28.

39 Dayf, *el-Medâris en-nahviyye*, 251.

40 Durmuş, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-keysan>; Kızıklı, *Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış*, 137.

41 Hüseyinî, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye* (by.: Dâru 'Ammân, ts.), 260; Mustafa Keskin -Sefa Erkmen, *Teyşiru'n-nahv Bağlamında Klasik Dil Bilimi Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Müberred, Sa'leb ve Ebû Ali el-Fârisî Örneği*, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran (2023), 283-304.

1.3.3.1. Bazı Görüşleri

Basra ve Kûfe ekollerinin görüşleri arasında tercihte bulunarak görüş bildirmekle beraber Ebû Ali el-Fârisî, kendine özgü bazı görüşleri de olmuş ve kendinden sonra gelen dilciler Fârisî'nin söz konusu görüşlerini kitaplarında yer vermişlerdir. Ebû Ali el-Fârisî, bu iki ekolün görüşlerinden farklı bazı yaklaşımlar ortaya koymuştur. Bunlardan bir kısmını şu şekilde sıralamak mümkündür:⁴²

a) Sibeveyh ve Basra ekolünün cumhuru، کلمت محمداً أو علیاً cümlesindeki علیاً/ma'tûf'un amilinin ma'tûf aleyhinin amili olduğunu yani cümlede کلمت fiilinin amil olduğunu ifade etmiş, İbn Serrâc ise atıf harfinin kendisinin amil olduğunu zikretmiştir. Fârisî ise, atıf harfinden sonra mahzûf ikinci bir کلمت fiilinin amil olduğu görüşünü benimsemiştir.⁴³

b) Gramer âlimlerine göre kelamın oluşabilmesi için müsned ve müsnedün ileyhi'nin her ikisinin isim veya biri isim diğeri fiil olması gerekmektedir. Bu nedenle dilciler, harflerin müsned veya müsnedün ileyh olmasına cevaz vermemişlerdir. Fakat Ebu Ali bu görüşe karşı çıkarak، “یا زيد” de olduğu gibi kelam bir harf ve bir isimden oluşabilir demektedir.⁴⁴ Fârisî, bu görüşünde isabet etmediği düşünülmektedir. Zira verilen örnekteki لا/ya nida harfi müsned olmayıp bilakis أَدْعُو fiiline nâibtir. Bu sebeple cümledeki gerçek müsned أَدْعُو fiilidir.

c) Sibeveyh (ö. 180/796) ve Basralı dilcilere göre, muzari fiil şimdiki ve gelecek zaman arasında müşterektir. Eğer başına س/ sin veya سوف/ sevfye harflerinden biri gelirse gelecek zamanı ifade ettiğini belirtmişlerdir.⁴⁵ Fârisî ise; fiili muzari hem şimdiki zamana hem de mecazen başına herhangi bir edat bitişmeden gelecek zamana delalet ettiği görüşünü savunmaktadır.⁴⁶ Zamanın, mazi/geçmiş muzari/gelecek ve emir/şimdiki zaman gibi üç farklı dilime ayrılmış olmasından hareketle Fârisî'nin görüşü daha makul olduğu sonucuna varılmaktadır. Zira esas olanın bu üç fiil çeşidinin her birinin bir zaman dilimini ifade etmesidir. Fiilin başına getirilecek olan harflerin bu esas manaya farklı bir boyut getirmesi mümkündür. Örneğin قد/ kad harfinin “tahkik” س/ sin ve سوف/ sevfye harflerinin müstakbeli ifade ettiği gibi.

d) Ebu Ali، أنتم – هما – هو gibi zamirlerde zait harf olmadığını, harflerin tamamının kelimenin aslından olup zamiri oluşturduğunu savunmaktadır.⁴⁷ Fârisî'nin bu görüşü konunun kavranması hususunda detaya yer verilmemesi bakımından okuyucunun konuyu daha rahat kavramasına yardımcı olmaktadır. Bu bakımdan konuya yaklaşımının değerli olduğu düşünülmektedir.

e) Esmâ-ı hamsenin irabına dair de Ebû Ali el-Fârisî farklı bir görüş ortaya koymuştur: Sibeveyh, bu isimlerin sonuna bitişen harflerde mukadder olan hareketlerle mu'rab olduğunu söylerken, Kûfeliler, söz konusu isimlerdeki harflerden önceki harfte mukadder olan hareket

42 Hüseyinî, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî târihi'n-nahvi'l-Arabi*, 308.

43 Hüseyinî, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye*, 308-309.

44 Abdurrahman b. Ebî Bekir Celaleddin, b. Muhammed es-Suyûtî, *Hem'ul hevamî fî şerhi Cem'il-cevamî* (Mısır: Mektebe't-tevfikeyye, ts.), 1/51.

45 Ebû Bişr Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, 2. Basım (Kahire: Mektebetu'l hanci, 1982), 4/233.

46 Suyûtî, *Hem'ul-hevamî*, 1/32.

47 Suyûtî, *Hem'ul Hevamî*, 1/239.

ile mu‘rab olduğunu ifade etmişlerdir. Fârisî ise, söz konusu isimlerin, sonlarına eklenen harflerle mu‘rab oldukları görüşünü ortaya koymuştur. ⁴⁸ Fârisî’nin bu görüşünde de isabet ettiği kanaatine varılmaktadır. Zira tesniye ve cemi müzekkerlerin irabında olduğu gibi, bu isimlerin sonuna eklenen harflerin irab alameti olması konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Sonuç olarak Ebû Ali el-Fârisî, kendine özgü görüşleri ortaya koyarak Bağdat ekolünün zenginleşmesine katkıda bulunmuştur. Fârisî’ni ortaya koyduğu görüşlerin diğerlerinden daha isabetli olduğu kanaati hâsıl olmaktadır.

1. 3. 3. 2. Eserleri

Ebu Ali el-Fârisî’nin başta Arap dili alanında olmak üzere, farklı alanlarda da birçok eserinin olduğu zikredilmektedir. Bunlardan bir kısmını şöyle sıralamak mümkündür; *el-Hüccce li’l-kurrâ’i s-seb’a*, *Kitâbü’ş-Şi’r*, *el-İzâh*, *et-Tezkira*, *Te’âlîku Sibeveyh*, *Cevâhiru’n-nahv*, *el-Maksûr ve’l-memdûd*, *el-Avâmil*, *el-Mesâ’ilu’l-kasriyyât*, *Ebyatu’l-i’râb*.⁴⁹

1.3.5. İbn Cinnî (ö. 392/1002)

Tam adı, Ebu’l-Feth Osman b. Cinnî’dir. Künyesi, Ebu’l-Feth el-Musulî’dir. İbnü Cinnî’nin ne zaman doğduğu hakkında kesin bilgi olmakla beraber, kaynaklarda 300/913, 321 /933, 322/934 ve 330/942 gibi farklı tarihler verilmektedir. Babası Yunan asıllı olup, Musul’un ileri gelenlerinden Süleyman b. Fehd b. Ahmed el-Ezdi’nin azatlı kölesidir. Babasının adı olan Cinnî, Yunanca’da “cömert, asil, güzel fikirli ve saygın kişi” anlamlarına gelen *Gennaius* kelimesinin Arapçalaştırılmış şeklidir. İbn Cinnî, daha çok babasının bu adına nispetle meşhur olmakla birlikte nahiv ilmindeki geniş donanımı sebebiyle en-nahvî, doğduğu yere nispetle Mevsil’î, lügat ilmindeki derin bilgisine binaen lügavi ve babasının hizmetinde bulunduğu aileye izafetle Ezdi, nispetleriyle anılmıştır. Ebu’l-Feth Künyesinin ise dil ve edebiyat ilimlerine vukufu ve bunlarla ilgili problemleri çözmedeki zihin açıklığı(feth) maharetini çağrıştırmasına binaen verildiği düşünülmektedir.⁵⁰

İbn Cinnî, küçük yaşlardan itibaren ilim tahsiline başlamıştır. Dilci İbn Muksim (ö. 354/965)’den Arap diline dair dersler almış, ayrıca fusha Arapçayı mahallinde dinlemek için belli bir süre çölde kalarak bedevilerle beraber kalmıştır. Henüz genç yaşta iken hocası Ebû Ali el-Fârisî’den gramer derslerini almıştır. Hocası el-Fârisî ile beraber uzun yıllar birçok beldede ilim halkaları kurmuş olan İbn Cinnî, nahiv ilminden ziyade sarf ilmi ile daha çok ilgilenmiş ve daha sonra bu ilmin büyük temsilcilerinden birisi haline gelir.⁵¹ İbn Cinnî’nin önde gelen

48 Hüseyinî, *el-Medresetü’l-Bağdâdiyye*, 309.

49 Mehmet Reşit Özbalkıç, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-ali-el-farisi>; Erişim Tarihi: (28.12.2023); Kızıklı, *Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış*, 140.

50 Dayf, *el-Medâris en-Nahviye*, 265; Mahmûd Hüseyinî, *el-Medresetü’l-Bağdâdiyye fî târihi’n-nahvi’l-Arabî*, 319-320; Mehmet Yavuz, İbn Cinnî, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-cinni>; Erişim Tarihi: (08.12.2023).

51 Hüseyinî, *el-Medresetü’l-Bağdâdiyye*, 308-321; Kızıklı, *Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış*, 141; Yavuz,

öğrencilerinden Abbasî şair el-Mutenebbî (ö. 354/965), hocası hakkında; “ insanların çoğunun kıymetini bilmediği biridir.” diyerek övgüde bulunmuştur.⁵²

İbn Cinnî'nin çalışmaları genellikle dil ilimlerine dairdir. Arapçayı kaynağından öğrenmek için bedevilerden dile dair malzemeler toplamıştır. Çalışmaları daha çok dil alanında yoğunlaşmıştır. Ömrünün son yıllarında Bağdat şehrinde ikamet etmiş ve vefatına kadar ilmi çalışmalarını burada sürdürmüştür.⁵³

1.3.5.1 Bazı Görüşleri

İbn Cinnî Bağdat dilcilerinin genel bakış açılarına uygun olarak göre bazen Basra ve Küfelilerin görüşlerini tercih etmiş bazen de kendine özgü görüşler ortaya koymuştur. Bu bağlamda Kendine özgü görüşlerinden bir kısmı şunlardır:⁵⁴

a) İbn Cinnî, haberin zarf olması halinde müteallakın zikredilebileceğini savunmuştur. Örneğin: زيدٌ قدامك cümlesindeki haberin müteallakı olan موجودٌ telaffuz edilebileceğini söylemiştir.

b) İbn Cinnî, muzafın hazfedilip muzafun ileyhinin muzaf olarak kullanılmasının caiz olduğunu buna kıyasın da yapılabileceğine cevaz vermiştir. Örneğin: جلسنتَ جلوسَ زيدٍ cümlesinde جلسنتَ زيداً şeklinde kullanılmasına cevaz vermiştir.

c) İbn Cinnî aşağıda verilen şiiri istişhad göstererek cümlelerin müfrede bedel olabileceğini ifade etmiştir; إلى الله أشكو بالمدينة حاجةً وبالشام أخرى كيف يلتقيان *Medine'de bir ihtiyacı, Şam'da da bir ihtiyacı Allaha arz ettim ikisinin bir arada nasıl olacağını bilmiyorum.* Şiirdeki إلى الله أشكو بالمدينة حاجةً – أخرى kelimelerine bedel olmuştur.

d) İbn Cinnî رَجُلَيْنِ رَجُلًا رَجُلًا وَأَدْخُلُوا رَجُلًا رَجُلًا örneğindeki ikinci رَجُلًا sözcüklerinin sıfat olduğunu söylemiştir. Halbuki aynı örnek için hocası Ebû Ali el-Fârisî hal olduğunu ez-Zeccâc ise tekid olduğunu belirtmiştir.

e) İbn Cinnî'ye göre; lafız ve mana arasında önemli bir ilişki vardır ve bu ilişki dilin çok ince ve ehemmiyetli yönlerinden biridir. Ona göre, lafzın uzunluğu, kısalığı, hangi vezinden geldiği önemli olmakla birlikte, bu özellikler manayı da etkilemektedir. Bu görüşünü birçok örnekle açıklamaya çalışmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır;⁵⁵

1. İster sıfat ister mastar olsun, فَعَلِيٌّ vezninden gelen kelimelerde hız ve surat anlamı vardır. Örneğin; hızlı giden deve بَشْكِيَّ eli çabuk kadın, جَمَزِيَّ hızlı giden eşek gibi.

2. Rubâî mastarlarda daima ‘tekrar’ anlamı vardır. Örneğin; قَرَقَرَةٌ kıkır kıkır gülmek, gargara yapmak, رَعْرَعَةٌ sarsmak, sallamak, صَلْصَلَةٌ tıngırdamak, tın tın diye ses çıkarmak gibi.

3. Kelimede en kuvvetli harf ortanca harf (aynü'l fiil) dir. Dolayısıyla orta harfî muda'af (tekrar eden) fiiller muda'af olmayan fiillere göre mana açısından daha kuvvetlidir. Örneğin;

TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-cinni> Erişim Tarihi: (08.12.2023).

52 Hüseyinî, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye*, 322.

53 Yavuz, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-cinni>. Erişim Tarihi: (08.12.2023).

54 Hüseyinî, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye*, 387.

55 Mehmet Yavuz, *İbn Cinni hayatı ve Arap gramerindeki yeri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dil ve Edebiyatı, Doktora Tezi, İstanbul-1996, 199-120.

كَسَرَ kırmak, كَسَرَ çok kırmak, قَطَعَ kesmek, قَطَعَ parça parça kesmek, غَلَقَ kapamak, غَلَقَ iyice kapamak gibi.

4. İbn Cinnî'ye göre; bir kelimedeki harflerin sayısı o kelimenin kuvvetli olup olmadığını belirler. Eğer kelimeyi oluşturan harfler fazla ise, mana da o derece kuvvetli olur. Örneğin; عَشْوَشَبَ sert ve kuru oldu, اِحْتَوْشَنَ çok sert ve kuru oldu. عَشْبَ الْمَكَانِ yer yeşil oldu, اِعْشَوْشَبَ الْمَكَانِ yer çok yeşil oldu gibi.⁵⁶

f) İbn Cinnî, semâ'ın kıyastan daha geçerli delil olacağını, eğer sema adına bir delil yok ise o zaman kıyas yoluna gidileceğini savunur. Bu konuda şöyle söylemiştir: 'Şunu bil ki kıyas seni bir noktaya götürdüğünde, sonra Araplardan buna muhalif bir şey işitirsen, kıyası terk et ve Araplardan duyduğuna tâbi ol!'⁵⁷

g) Mübteda ve ibtida, birlikte haber'de amil olduğu görüşünü ifade etmektedir.

h) ليس/leyse amelini yerine getiren لا/la edatının nekrelerde olduğu gibi marifelerde de amel ettiğini kabul etmişti.⁵⁸ İbn Cinnî'nin genel görüşlerine bakıldığında kendisinden önceki dilcilerden farklı bir yaklaşım ortaya koymuş olduğunu ve bu çerçevede Bağdat ekolünün teşekkül edilmesinde de önemli bir katkı sağlamış olduğu anlaşılmaktadır.

1.3.5.2. Eserleri

İbn Cinnî, yaklaşık yetmiş yıllık ömrünü telif ve tedris faaliyetleri ile geçirmiş, dil ve edebiyat alanında birçok önemli eseryazmıştır. Bu eserlerle İbn Cinnî, sahip olduğu geniş bilgi birikimini talebelerine ve muasırlarına ulaştırdığı gibi, sonraki nesillere de ulaşılmasını sağlamıştır. Günümüzde halen İbn Cinnî'nin eserleri büyük ilgi görmektedir. Elliye aşan irili ufaklı eserlerin maalesef bir kısmı günümüze ulaşamamıştır.⁵⁹ Fakat mevcut eserlerinin neredeyse tamamı yayımlanarak ilim dünyasının istifadesine sunulmuştur. Bu eserlerden bir kısmı şunlardır; *el-Hasâis*, *İlelü't-tesniye*, *el-Luma' fi'l- Arabiye*, *Sırru's-sinâ'ati'li'l Arâb*, *Şerhu tasrîfi'l-Mâzinî*, *el-Muhteseb*, *et-Tasrîfu'l-mulûkî*, *et-Tenbih*, *el-Muzekker* ve *'l-mu'ennes*, *el-Musannef*.⁶⁰

Sonuç

Bağdat dil ekolü ve önemli bazı temsilcilerinin ele alındığı bu çalışmada şu sonuçlara varılmıştır: Söz konusu bu dil ekolünün temsilcileri, daha çok eklektik/ tercih metodu yöntemini kullanmış ve daha önce yapılmış çalışmaları ilmi bir yaklaşımla yeniden değerlendirip sonuca varmışlardır. Basralı ve Kûfeli dilciler, eldeki ham veriler arasında seçim yaparak dil bilimsel yaklaşımlarını ortaya koyarken, Bağdatlı dil ekolüne mensup dilciler, dil bilimsel çalışmaları

56 Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*, 121.

57 Kızıklı, *Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış*, 144.

58 Dayf, *el-Medâris en-nahviyye*, 272.

59 Dayf, *el-Medâris en-nahviyye*, 267.

60 Dayf, *el-Medâris en-nahviyye*, 2; Yavuz, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-cinni>. Erişim Tarihi: (08.12.2023).

tarihinde, ilk defa eklektik metodu kullanarak bilgiyi üretmişlerdir. Böylece Bağdatlı dilciler, eldeki ham verileri yeniden değerlendirmekle birlikte, Basralı ve Kûfeli dilcilerin görüş ve yorumlarını değerlendirerek bunlar arasında ilmi ölçütler çerçevesinde tercihte bulunmuşlardır. Bu metod, dilbilimsel çalışmaları kapsamında bilimsel yöntemlerin kullanımı bakımından önem arz etmektedir. Bu kapsamda, kıyâs, semâ', eklektisizm, tümdengelim ve tümevarım gibi ilmi yaklaşımlar dilbilime uygulanmıştır. Bağdat ekolü öncesi gramer çalışmaları belli bir çerçevede cereyan ederken, Bağdatlı dilcilerle birlikte, bu sınırları aşılmış ve multi disiplinler bir yapıya kavuşmuştur. Örneğin, İbn Cinnî, İslâm hukukunda uygulanan metod ve yöntemleri, dile de uygulamıştır. Çalışmada varılan bir başka sonuç ise, Bağdatlı dilcilerin genel anlamda dil kurallarına esnek bir yaklaşımla ele aldıkları anlaşılmaktadır. Hâsıl-ı kelam, bu çalışmayla Bağdat dil ekolüne dair bilgilerin verilmiş olması ve önemli dilcilerinden bazı görüşlerin aktararak değerlendirilmeye tabi tutulmuş olması; Arap dili çalışmalarının kat ettiği merhalelerin anlaşılmasına katkı sağladığını, İslâmi ilimlerin parlak bir döneminin ilmi birikiminin gün yüzüne çıkarılmasına da vesile olduğunu ve daha geniş çalışmalara da zemin hazırladığı düşünülmektedir.

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

- Dağ, Zeynep. *İbnu 'l-tarâve 'nin Arap Dilindeki Yeri*. Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Temel İslâm Bilimleri Yüksek Lisans Tezi. Elazığ: 2016.
- Dayf, Şevki. *el-Medâri en-Nahviye*. Kahire: Daru'l- Maarif, 7. Basım ts.
- Hammûd, Hıdr Musa Muhammed. *en-Nahv-u ven-nuhatu el-Medaris ve 'l Hasais*. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 2003.
- Hüseyni, Mahmud. *el-Medresetü 'l-Bağdadiyye fî Tarihi-n Nahvi 'l Arabi*. by: Dâru-Ammâr, ts.
- İbn Akil, Abdullah bin Abdurrahman. el-Akilî, *Şerhu İbn Akil Ale Elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Dâru't-turâs, 1980.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Mısrî. *Şerhu Katri 'n-nedâ ve belli 's-sadâ*. Beyrut: Daru'l kütubi'l- ilmiye, 4. Basım 2004.
- İsanî, Abdülmecit. *Mecellet-ul edebi ve-l luğâ*. Cezair: Sefad, 2019.
- Kızıklı, Salih Zafer, *Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış*, Marife Dini Araştırmalar Dergisi, sayı (2013). 13 133-149
- Sarp, Abuzer. *Arap Grameri Tarihinde Endülü's Ekolü ve İbn Madâ*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Yüksek Lisans Tezi, Isparta: 2015.

- Seyyid, Abdurrahman. *Medresetü'l Basra en-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1. Basım ts.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l hanci, 2. Basım 1982.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celaledin, b. Muhammed. *Bugyetu'l-vu'at fi Tabak_tî'l-lügaviyyin ve'n-nuhat*. Mısır: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celaledin b. Muhammed. *Hem'ul Hevamî fi şerhi Cem'il Cevamî*. thk. Abdülhamit hündavî. Mısır: el-Mektebe't-Tevfikîyye, ts.
- Tahânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atu keşşâf istilahati'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1. Basım 1996.
- Tantâvî, Ahmed. *Neşetu'n nahv*. Kahire: Dâru'l Maarif, 2. Basım ts.
- Yavuz, Mehmet. *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dil ve Edebiyatı, Doktora Tezi, İstanbul:1996.
- Yousef, Assad Alden. *Arap Nahiv Ekolleri*. Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 13/1 (2022), 34-61.
- Ziyadî, Cennât. *el-Menhecu-n Nahviyyu inde İbn Cinnî min hilali-l hasâis*. es-Sünnettî-l Câmî'a. Cezair: 2018.
- Zubeydî, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan el-Endülüsî. *Tabakat'n-nahviyyin ve'l-lügaviyyin*. thk. Muhammed Ebu'l Fadl, Kahire: Daru'l maarif, 2. Basım 2009.

Li Bai'ın (李白) Seçili Şiirlerinde Yer Alan Deyimlerin Anlam Bakımından İncelemesi

Analysis of the Meaning of Idioms in Selected Poems of Li Bai (李白)

Nuray PAMUK ÖZTÜRK¹ 



¹Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Çince Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

ORCID: N.P.Ö. 0000-0001-8186-8116

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Nuray Pamuk Öztürk (Dr. Öğr. Üyesi),
Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Çince Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
E-posta: nuray_pamuk@hotmail.com

Başvuru/Submitted: 16.04.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
26.06.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
08.09.2024

Kabul/Accepted: 24.09.2024

Atıf/Citation: Pamuk Öztürk, Nuray, "Analysis of the Meaning of Idioms in Selected Poems of Li Bai (李白)", *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 409-436.
<https://doi.org/10.26650/jos.1469252>

ÖZ

Deyimler; toplumun dilinin anlatım gücünü, ifade tarzındaki zenginliği gösteren önemli öğelerdendir. Deyimlerin varlığı, edebi eserlerde anlatımı zenginleştirmeye yardımcı olmaktadır. Çin tarihinin her döneminde edebi eserler üretilmiştir. Farklı dönemlerin ön plana çıkmış edebi türleri bulunmaktadır. 618-907 yılları arasında hüküm sürmüş olan Tang Hanedanlığı döneminde edebi türler arasında şiir, ön plana çıkmıştır. Çalışmada, ölümsüz şair olarak nitelendirilen ve Tang şiirinin temsilcisi olarak görülen Li Bai'in seçili şiirlerinde yer alan deyimler anlam bakımından incelenmiştir. Şairin günümüze ulaşan binden fazla şiiri bulunmaktadır. Bu bağlamda çalışmada Li Bai'in Gu Qing tarafından 2009 yılında derlenen, Zhonghua Shuju (中华书局) tarafından yayınlanan, Tang şiiri araştırmacıları için kapsam ve içerik bakımından kaynak kitap niteliğinde olan ve Çince kaleme alınan Üç Yüz Tang Şiiri (唐诗三百首) başlıklı kitapta yer alan şiirleri incelenmiştir. Çalışmada nitel araştırma deseni benimsenmiş olup veriler; literatür tarama yöntemiyle toplanmış daha sonrasında içerik analizi yapılmıştır. Kitapta, Li Bai tarafından yazılmış toplam yirmi altı şiir yer almaktadır. Bu yirmi altı şiirin sekiz tanesinde on beş farklı deyim bulunmaktadır. Çalışmada, şiirler Türkçeye tercüme edilmiş, şiirlerin temaları hakkında kısa bilgi verilmiş, şiirlerde geçen deyimler anlam bakımından incelenmiş ve sınıflandırılmış, yakın anlamlı Türkçe deyimler hakkında önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Klasik Çin şiirinde deyim, Tang şiiri, Li Bai, Li Bai'in şiirlerinde deyim, içerik analizi

ABSTRACT

Idioms serve as crucial components that illustrate the expressive capabilities of a society's language and enhance stylistic richness. Their presence significantly enriches the narrative quality of literary works. Throughout Chinese history, literary creations have emerged in various periods, with distinct genres gaining prominence. During the Tang Dynasty (618-907), poetry notably ascended as a leading literary form. This study investigates the idioms found in selected poems by Li Bai, an immortal poet emblematic of Tang poetry. Li Bai's body of work includes over a thousand poems. The analysis focuses on his poems featured in *Three Hundred Tang Poems* (唐诗三百首), compiled by Gu Qing in 2009 and published by Zhonghua Shuju (中华书局), which is a vital resource for scholars of Tang poetry and is written in Chinese. Employing a qualitative

research design, the study utilizes literature screening for data collection, followed by content analysis. The volume encompasses twenty-six poems attributed to Li Bai, eight of which contain a total of fifteen distinct idioms. The research includes translations of these poems into Turkish, provides a thematic overview, analyzes and categorizes the idioms by meaning, and offers suggestions for closely related Turkish idioms.

Keywords: Idioms in classical Chinese poetry, Tang poetry, Li Bai, Idioms in Li Bai's poems, Content analysis

EXTENDED ABSTRACT

Tang Dynasty reigned from 618-907. Apart from political, economic, and military events from its establishment to its collapse; There have been many changes and developments in literature and art. The use of the imperial examination system, which was applied in the selection of civil servants, and in the selection of people dealing with literature and art at the state level, gave not only individuals from noble families but also individuals from all levels of society, especially in literature and arts, the opportunity to work at the state level. In the same direction, it has also enabled diversity in terms of subject and method in the works of people interested in literature. Authors use the usual praise, heroism, etc. in their works. They were able to handle real issues as they were and criticize them. There were no limitations in the content of Tang poetry. The poets could directly describe the past and the events that occurred at that time without the need for allusions. In literary studies, where management provides an opportunity for prosperity and development, poetry has come to the fore and has made greater progress than other literary genres. The Tang Dynasty is known as the period that gave Chinese poetry its golden age, and the poems of this period are referred to as "the art of giving the most meaning with the fewest words". Since there was a restriction on the number of words, Tang poems were written using writing techniques consisting of five and seven signs.

Considering the length of the Tang period's rule and the fact that many poets have survived to the present day, it is not possible to examine all poets and their works. For this reason, the poems of Li Bai (李白), one of the most famous, successful, and productive poets of the period, who is known as the immortal poet and is considered the representative of Tang poetry, are discussed in the study. Since it is not possible to examine all the poet's poems in a single study, the scope of the study is Three Hundred Tang Poems (唐诗三百首), compiled by Gu Qing in 2009 and published by Zhonghua Shuju (中华书局), which is a source book in terms of scope and content for Tang poetry researchers and written in Chinese. A qualitative research design was adopted in the study; The data were collected by a documentary scanning method. The mentioned book contains a total of twenty-six poems reported to have been written by Li Bai. There are fifteen different idioms in eight of these poems. In the study, the poems were translated into Turkish, information was given about their subjects, the idioms in the poems

were examined in terms of meaning, and suggestions were made about similar Turkish idioms.

Li Bai lived between 701-762. His real name is Tai Bai. He is a leading poet of the Tang Dynasty. The poet came to Mianzhou (绵州) with his father at the age of five and grew up there. The poet, who had been interested in literature since an early age, attracted attention thanks to this talent. At the age of twenty-five, he wanted to leave the region where he had lived and travel to China. Li Bai, who adopted the Dao teachings, took lessons on this subject. During his time touring the country, he wrote poems, met people who were experts in literature, and became famous for his poetic talent. In 742, he was invited by Tang Emperor Tang Xuanzong (唐玄宗) to the imperial palace in the capital Chang-an. Although Li Bai earned the praise of the emperor during this period, he did not go beyond being hosted as a guest in the palace. The poet left the palace in 744 and came to Luoyang (洛阳). Here, he met Du Fu (杜甫) and Gao Shi (高适), other famous poets of the period. Du Fu wrote many poems dedicated to Li Bai. Li Bai is most famous for his works written in the style of Yuefu (乐府) and four-line poem (绝句). It is known that the poet, who, unlike many Tang poets, lived a wealthy life, was very drunk one night in 762 while walking by a river in Anhui city, wanted to hold the moon reflected in the water, fell into the water, and drowned.

There are fifteen different idioms in Li Bai's eight poems in the specified book. There are three idioms in the poem Changgan Song (长干行). These are, Liang xiao wu cai (两小无猜), Qing mei zhu ma (青梅竹马) and Zhuma zhi jiao (竹马之交). There is an idiom in his poem titled (Sent) Poem from Lu Mountain to Lu Xuzhou (庐山谣寄卢侍御虚舟). This idiom is Yin he dao xie (银河倒泻). There is an idiom in the poem titled The Sleepwalker's Farewell to Tian Mu (The Voice of the Mountain) (梦游天姥吟留别). This idiom is cui méi zhé yāo (摧眉折腰). This idiom is also spoken today as Dī méi zhé yāo (低眉折腰). There are two phrases in the poem titled "Farewell to Education Secretary Shu Yun" at the Xietiao Building in Xuanzhou (宣州谢朓楼饯别校书叔云). These; jiǔ tiān lǎn yuè (九天揽月) and chōu dāo duàn shuǐ (抽刀断水). Five idioms are identified in the poem It is Difficult to Reach Shu (蜀道难). These idioms are, Sharen ru ma (杀人如麻), Di beng shan cui (地崩山摧), Nanyu shang qingtian (难于上青天), Zheng rong cuiwei (峥嵘崔嵬), Yifu dang guan, and wanwan fu mo kai (一夫当关, 万夫莫开).

One idiom was identified in the poem "Difficult Journey" (行路难). The idiom is, Chang feng po lang (长风破浪). One idiom is identified in the poem "Invitation to Wine" (将进酒). The idiom is, Zhong gu zhuan yu (钟鼓馔玉). There is an idiom in the poem "Saying Goodbye to a Friend" (送友人). The idiom is, Guren zhi qing (故人之情).

Among the idioms included in the study, Liang xiao wu cai (两小无猜), Qing mei zhu ma (青梅竹马), Zhuma zhi jiao (竹马之交), Yin he dao xie (银河倒泻), Cui mei zhe yao (摧眉折腰), Jiu tian lan yue (九天揽月), Chou dao prayan shuai (抽刀断水), Di beng shan cui (地崩山摧), Nanyu shang qingtian (难于上青天), Zheng rong cuiwei (峥嵘崔嵬), Guren zhi qing (故人之情) has its origins in Li Bai's poems: The expressions are, Sharen ru ma (杀人

如麻), Yifu dang guan, wan fu mo kai (一夫当关, 万夫莫开), Chang feng po lang (长风破浪), Zhong gu zhuan yu (钟鼓馔玉). It has been seen that it was formed in earlier periods and Li Bai included these idioms in his poems.

Idioms usually consist of four words. When we look at the poems in general, it can be seen that the idioms that have different functions in terms of grammar in the sentence have a descriptive role in terms of meaning. When the words that comprise the idioms are examined, it is noteworthy that they are easy to understand. Idioms contain metaphors in terms of their general meaning, but these metaphors are generally related to the meaning of words. Idioms contribute to the enrichment of poems in terms of meaning; In the same direction, it is understood that his idioms gain meaning not only from the whole words but also from the entire poems.

Li Bai not only produced poetry but also gave the opportunity to form many idioms through his understanding of artistic expression, word choice, and the meanings he attributed to these words. These idioms have been passed on to subsequent generations for centuries, helping to make the Chinese more vibrant.

Giriş

Deyimler, derin anlamları olan, içerisinde pek çok farklı konuda metaforlar barındıran söz sanatlarıdır. Türkçe sözlükte, deyim kelimesinin anlamı “Genellikle gerçek anlamından az çok ayrı, kendine özgü bir anlam taşıyan kalıplaşmış söz öbeği; tabir”¹ olarak verilmektedir. Çince sözlükte ise deyim kelimesinin anlamı “İnsanların uzun süredir kullandığı, biçimsel olarak özlü, anlam olarak derin olan, kalıplaşmış ifadeler veya kısa cümlelerdir. Bazı deyimlerin tam olarak anlaşılabilmesi için kökenlerinin veya içerdikleri imaların bilinmesi gerekmektedir.”² olarak belirtilmektedir. Deyimler, uzun hayat tecrübeleri içinde var olan, ait oldukları toplumların kültürlerini, yaşayışlarını, edebi yönlerini yansıtan öğelerden bir tanesi olarak görülmekte, kültürel miras olarak değerlendirilen deyimler sözlü ve yazılı olarak sonraki kuşaklara aktarılmaktadır³.

Araştırmacı Tekeli, kültürbilim araştırmaları kapsamında yer alan deyim incelemelerini şöyle nitelemektedir: ... Bu yüzden deyimler, bir toplumun yaşantısını, kültürünü, hayata bakış açısını, değerlerini en iyi şekilde yansıtan anlatım araçlarıdır. Bir dilde bulunan deyimlerin çokluğu, o dilin anlatım gücündeki zenginliğini de ortaya koymaktadır⁴. Deyimlere; günlük konuşmalarda, hikâyelerde, romanlarda, şiirlerde sıklıkla rastlanmaktadır. Yazılı ve sözlü ifade kullanılarak deyimler, anlatımın güçlendirilmesine yardımcı olan öğelerden bir tanesi olarak görülmektedir.

Deyimlerin gelişim süreçleri ve dilde kullanım alanlarının oluşması zaman almaktadır. Kalıplaşmış ifadeler oldukları için deyimler, oluşturuldukları dönemin kültürel özellikleri ile bu kalıplaşma sürecinde oluştuğu kelimelerin o dilde yaşama süreleri hakkında bilgi vermeleri bakımından önem taşımaktadır. Deyimlerin oluşumları incelendiğinde; Türkçe deyimlerin oluşumunda hikâyeler ve fıkralar ayrı bir yer tutarken⁵ Çince deyimlerin oluşumunda ise şiirlerin ve hikâyelerin etkili olduğu aktarılmaktadır⁶.

Çalışmanın konusu olan Li Bai’in seçili şiirlerinde yer alan deyimlerin anlam bakımından incelenmesine geçmeden önce Tang dönemi edebiyatı ve bu dönemde yaşamış şair Li Bai hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Tang Hanedanlığının kuruluşundan yıkılış dönemine kadar geçen sürede (618-907) siyasi, ekonomik ve askeri olayların dışında; edebiyat ve sanat konusunda da pek çok değişim ve gelişme yaşanmıştır. Araştırmacı Liu Zhaoming edebiyat ve sanatta yaşanan gelişmelerin sebepleri hakkında şöyle söylemektedir;

1 «Türkçe Sözlük.» Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011, 650.

2 Hanyu Cidian. Erişim 10 07 2024. <https://hanyu.dict.cn/%E6%88%90%E8%AF%AD>

3 Özgür, Uğur. “Keloğlan’ın Şiirlerinde Deyimlerin Varlığı.” *Ankara Anadolu ve Rumeli Araştırmaları Dergisi* 3 (2022), 404.

4 Tekeli, Selin. “Somatik Deyimler Bağlamında Rusça ve Türkçe Deyimlerin Karşılaştırılması.” *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 11, No. 34 (2023), 68.

5 Gönen, Sinan. “Deyimlere Şekil Açısından Bir Yaklaşım Örneği.” *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 20 (2008), 208.

6 He, Wenjuan. «Libai Shige Zhi Chengyu Chutan.» Sichuan: Sichuan Shifan Daxue, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (2011), 11.

Ülke; toplum olarak birlik, ekonomik olarak refah içerisindeydi. Tang Hanedanlığının kurulmasının ardından üretimi istikrara kavuşturmak ve ekonomik kalkınmayı teşvik etmek için önlemler alındı. Birkaç yıl süren toparlanmanın ardından ekonomi zenginleşti ve toplumsal gelişmeler yaşandı. Zhenguan⁷ ve Kaiyuan⁸ dönemleri görkemli bir şekilde yaşandı. Bu durum sadece edebiyatın gelişmesi için sağlam bir maddi temel oluşturmakla kalmadı, aynı zamanda şairlerin açık fikirli, ılımlı, girişimci ve özgüvenli olmaları konusunda da önemli etki yarattı⁹.

Liu, gelişimini ekonomik ve sosyolojik temellere bağladığı Tang edebiyatını dört kısımda incelemektedir. Bunlar; erken dönem, müreffeh dönem, orta dönem ve geç dönemdir. Ona göre, erken ve müreffeh dönem Tang Hanedanlığının kuruluş dönemine, orta dönem Hanedanlığın gelişme dönemine, geç dönem ise Hanedanlığın gerileme dönemine tekabül emektedir¹⁰. Bu ifadeden, Liu'nun dönemin edebiyatını, Hanedanlığın siyasi istikrarı ile paralel bir şekilde ele aldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Tang edebiyatında ön plana çıkan tür olan şiirlerin konuları, Hanedanlığın kuruluş ve yükselme döneminde daha canlı ve umutlu iken; yıkılış döneminde daha kasvetli ve Li Shangyin (李商隱)' in şiirlerindeki gibi daha eleştirel olduğu görülmektedir.

Tang Hanedanlığı dönemi, Çin edebiyatının gelişmesinde önemli bir yere sahiptir. Edebiyat çalışmalarını destekleyen yönetimin etkisiyle edebi alanda eğitim veren yeni okullar açılmış, şairler ve yazarlar yetiştirilmiş, eserler derlenmiş, imparator Tang Taizong (唐太宗) döneminde büyük bir kütüphane kurdurulmuş, memurların seçiminde uygulanan imparatorluk sınav sistemi, devlet kademesinde edebiyat ve sanatla uğraşan kişilerin seçiminde de kullanılmıştır. İmparatorluk sınav sisteminin edebiyat alanına entegre edilmesi, toplumun orta ve alt sınıfları arasından da yetenekli kişilerin belirlenmesinde etkili olmuş; sadece soylu ailelerden gelen kişilerin değil toplumun her kesiminden kişinin, edebiyat ve sanat özelinde, devlet kademesinde görev almasına fırsat vermiştir. Bu yazarlar eserlerinde, alışlageldik övgü, kahramanlık vb. konuları işleyebildikleri gibi gerçek konuları olduğu gibi ele alabilmiş, eleştirilerde bulunabilmişlerdir. Güney Song Hanedanlığı dönemi (1127-1279) edebiyatçılarından Hong Mai (洪迈 – 1123-1202), Tang dönemi şairleri ve eserlerinin içerikleri hakkında şöyle söylemektedir:

Tang şiirinde içerik bakımından bir sınırlama yoktu. Şairler, geçmiş ve o dönemde yaşanan olayları imaya gerek duymadan doğrudan anlatabiliyorlardı. Saray yasakları söz konusu olduğunda insanların bunu bilmesi gerektiği düşünülüyordu ve esere konu olan kişiler bu durumu suç olarak değerlendirmiyordu^{11 12}.

7 Zhenguan (贞观) Dönemi: İmparator Tang Taizong'un hükümdarlığının 627-648 yılları arasındaki döneme verilen isimdir. Fang, Shiming. *Zhongguo Lishi Ji Nian Biao* (Shanghai: Shanghai Shudian Chubanshi, 2013), 82.

8 Kaiyuan (开元) Dönemi: İmparator Tang Xuanzong'un hükümdarlığının 713-741 yılları arasındaki döneme verilen isimdir. Fang *Zhongguo Lishi Ji Nian Biao*, 87-88.

9 Liu, Zhaoming. *Zhong Guo Wenxue*. Cilt I, (İstanbul: Likya Yayınları, 2016), 79.

10 Liu, *Zhong Guo Wenxue*, 81-84.

11 Mai, Hong. *Rong Zhai Xubi, Di Er Juan, Kaiyuan-Wu Wang*. Erişim 26 Ocak 2024. <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=149712&remap=gb#%E5%BC%80%E5%85%83%E4%BA%94%E7%8E%8B>

12 Hong ve Liu, eleştirilerinden dolayı yazarların hiçbir şekilde ceza almadıklarını öne sürse de Tang dönemi bürokrat şairlerden bir tanesi olan Han Yu'nün saray hakkındaki söylemleri sebebiyle dönemin imparatoru Tang Dezong (唐德宗)'un emri ile unvanının düşürüldüğü ve ceza olarak adli işlerden sorumlu memur unvanı ile Jiangling'e (江陵) gönderildiği bilinmektedir. Liu, *Zhong Guo Wenxue*, 80. Pamuk Öztürk, Nuray. "Tang

Konu bağlamında değerlendirildiğinde İmparator Tang Xuanzong'un (唐玄宗) yönetim dönemi dikkat çekmektedir. Bu dönemde Çin toplumu bir dönüşüm sürecine girmiştir. An Lu-Shan İsyanı'nın¹³ ardından Hanedanlığın gerilemeye başlamasını, merkezi yönetimin halk üzerindeki etkisinin azalmasını, bürokrat ve toprak sahibi ailelerden gelen eğitilmiş kişilerin siyaset alanında aktif hale gelmelerini bu dönüşüm sürecinin sebepleri arasında gösterebiliriz. Yaşanan bu siyasi ve toplumsal değişim edebiyat alanına, edebiyat ve siyasi meseleler arasındaki bağlantının güçlenmesi olarak yansımıştır. Konfüçyüsçü düşüncede yer alan edebiyatı, siyaset ve eğitimin bir aracı olarak görme kavramı dönemin bazı yazar ve şairlerin eserlerine konu olmuştur.

Yönetimin refah ve gelişme imkânı sunduğu edebiyat çalışmalarında, şiir ön plana çıkmış ve diğer edebi türlere göre daha büyük ilerleme göstermiştir. Özellikle İmparator Tang Dezong'un (唐德宗) yönetim döneminin son yıllarında ve Tang Taizong'un (唐太宗) yönetim döneminin başlarında Tang şiiri en yüksek seviyeye çıkmıştır. Tang Hanedanlığı, Çin şiirine altın çağını yaşatan dönem olarak anılmaktadır ve bu dönemin şiirlerinden "en az kelime ile en fazla anlamı verme sanatı" olarak bahsedilmektedir¹⁴. Kelime sayısında kısıtlamaya gidildiği için serbest nazımlı şiirlere ek olarak bir mısra beş veya yedi imden oluşan türlerde de şiirler üretilmiştir¹⁵.

Amaç, Kapsam ve Yöntem

Çalışmanın amacı; kökeni, dönemin en ünlü, başarılı ve üretken şairlerinden olan ve ölümsüz şair olarak adlandırılan¹⁶ Li Bai (李白)'ın seçili şiirlerinde yer alan deyimleri araştırmak, ulaşılan deyimleri anlam bakımından incelemek ve sınıflandırmak, deyimlerin yakın anlamlı Türkçe karşılıkları için önerilerde bulunmaktır. Eserleri Tang döneminden günümüze ulaşan pek çok şair bulunmaktadır. Çalışmanın ana konusu olarak Li Bai'in seçili şiirlerinde yer alan deyimlerin incelenmesinin temel nedeni; Li Bai'in Tang şiirinin temsilcisi olarak görülmesidir. Çalışmada hem Li Bai'in seçili şiirlerinin tercümesi yapılmış ve içerikleri hakkında bilgi verilmiş hem de bu şiirlerde geçen deyimler anlam bakımından incelenmiştir. Bu bağlamda ileride Tang edebiyatı, Çince deyimler ve Li Bai hakkında yapılacak çalışmalarda yararlanılacak kapsamlı bir kaynak oluşturmak amaçlanmıştır.

Hanedanlığı Dönemi Şairlerinden Han Yu (韩愈)'nın Taş Davul Şarkısı (石鼓歌) Başlıklı Şiiri Üzerine Bir Çözümleme." 3. Uluslararası Dil ve Çeviribilim Kongresini. (Konya: Çizgi Kitabevi, 2023), 199. "Xin Tang Shu, Liezhuan Yi Bai Yi, Han Yu." *Zhongguo Zhexue Shu Dianzi Hua Jihua*. Erişim 02 Ekim 2023. <https://cetxt.org/library.pl?if=gb&remap=gb&file=4704&page=85&>

13 An Lu-Shan İsyanı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Baykuzu, Tilla Deniz, *An Lu-Shan İsyanı ve Büyük Yen Devleti* (Konya: Kömen Yayınları, 2014).

14 Hsin, Kwan-chue. "Potery and Music." *Chinese Culture* (1976), 45.

15 Tang dönemi Çin şiir türleri için bkz. Pamuk Öztürk, Nuray. "Tang Hanedanlığı Dönemi Çin Şiiri, Wang Wei ve Meng Haoran'ın "Beş İmli Dört Mısralı Şiir (五言绝句)" Özelliğine Göre Yazılmış Şiirleri Üzerine Bir İnceleme." *Söylem Filoloji Dergisi* 5,2, (2020): 405-414.

16 Kang, Qiao, ve Kun Zhou. *Guren Koushu Zizhuan: Li Bai Dili* (Shanghai: Shanghai Yuandong Chubanshe, 2009), 1-2.

Bir durumu, doğrudan anlatmak yerine sınırlı kelimelerle anlatmaya çalışmak, deyimlerin anlamlarının incelenmesi bakımından önem arz etmektedir. Bu bakımdan deyimlerin ne dediği ile ne demek istediği arasındaki bağı çözümlenebilmek için dilin yapısal özelliklerine ek olarak deyimlerin oluştuğu toplumun kültürel özelliklerini de tanımak gerekmektedir. Dilin yapısal özelliklerinden kastedilen ad aktarması, kinaye, teşbih vb. mecaz türleri; anlam, bağlam, eş anlamlılık, çok anlamlılık vb. anlam türleridir. Deyimlerin anlamları incelenirken bahsedilen mecaz ve anlam türlerinin büyük katkısı olmakla birlikte çalışmada bu türler tek tek ele alınmayacak, deyimler incelenirken gerekli yerlerde değinilecektir

Li Bai'in günümüze ulaşan binden fazla şiiri olduğundan söz edilmektedir. Tek bir çalışmada şairin bütün şiirlerinin incelenmesi mümkün olamayacağı için kapsam belirlenmesi zaruri bir durum olmuştur. Çalışma kapsamı olarak Gu Qing tarafından 2009 yılında derlenen, Zhonghua Shuju (中华书局) tarafından yayınlanan, Tang şiiri araştırmacıları için kapsam ve içerik bakımından kaynak kitap niteliğinde olan ve Çince kaleme alınan Üç Yüz Tang Şiiri (唐诗三百首)¹⁷ başlıklı kitap belirlenmiştir¹⁸.

Çalışmada, nitel araştırma deseni benimsenmiş olup; veriler, belgesel tarama yöntemiyle toplanmıştır. Karasar; belgesel taramayı “var olan kayıt ve belgeleri inceleyerek veri toplamak” olarak tanımlamaktadır¹⁹. Üç Yüz Tang Şiiri (唐诗三百首) başlıklı kitapta, Li Bai tarafından yazıldığı aktarılan toplam yirmi altı şiir yer almaktadır. Bu şiirlerden sekiz tanesinde on beş farklı deyim bulunmaktadır. Bahsedilen sekiz şiir Türkçeye tercüme edilmiş ve çalışmada verilmiştir. Şiirlerin sıralamasında kitapta verilen sıralama esas alınmıştır. Deyimler ise şiirlerde geçtikleri mısra sırasına göre sıralanmıştır. Şiirlerin tercüme içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. “İçerik analizinde temel amaç, toplanan verileri açıklayabilecek kavramalara ve ilişkilere ulaşmaktır”²⁰. Bu bağlamda, şiirlerin konuları hakkında bilgi verilmiş, şiirlerde geçen deyimler anlam bakımından incelenmiş, yakın anlamlı Türkçe deyimler hakkında önerilerde bulunulmuştur. Çalışmada, deyimlerin Latin harfleri ile yazımında pinyin sistemi kullanılmıştır.

17 Hanedanlıklar boyunca Tang şiiri ile ilgili pek çok seçki yayınlanmıştır. Bu seçkiler arasında Qing Hanedanlığı döneminde yayınlanmış olan iki tanesi dikkat çekmektedir. İlki, 900 ciltten oluşan, 2.200 şairin 48.900 şiirinin yer aldığı Tang Şiiri Tam Koleksiyonu (全唐诗) başlıklı imparatorluk baskısıdır. İkincisi ise şair ve redaktör olan Sun Zhu (孙洙) (1711-1778) tarafından 1763 yılında Üç Yüz Tang Şiiri (唐诗三百首) başlığı ile derlenmiş antolojidir Gu, *Tang Shi San Bai Shou*, 1. Kiang, Kang-Hu. *The Jade Mountain A Chinese Anthology*. Çev. Wiher Bynner. (New York : Alfred A. Knopf, 1929), XXVI. Sun Zhu'nun 1751 yılında Jin Shi (进士) unvanı ile Shandong bölgesinde sulh hâkimi; 1762 yılında Shandong bölgesi sınav sorumlusu; daha sonrasında Jiangning bölgesinde Konfüçyüs Öğretisi Profesörü olarak görev yaptığı aktarılmaktadır. Sun Zhu, profesör unvanını aldıktan sonra Hengtang El Yazması (蘅塘漫稿) başlıklı eserini kaleme almıştır. Sun Zhu aynı zamanda Hengtang Ustası (Hengtang Tuishi 蘅塘退士) olarak da anılmaktadır. 1763 yılına gelindiğinde ise bir ders kitabı niteliğinde olması planlanan Üç Yüz Tang Şiiri antolojisini derlemiştir. Gu, *Tang Shi San Bai Shou*, 2. Antolojiye zaman içerisinde pek çok kez düzenleneler yapılmış, eklemeler ve çıkarmalar olmuştur. Üç yüz beş şiir, üç yüz on üç şiir, üç yüz yirmi bir şiirden oluşan baskıları bulunmaktadır.

18 Kitapta, farklı şairlere ait toplam iki yüz doksan beş şiir bulunmaktadır. Şiirler, türlerine göre sınıflandırılmış, şairlerin kısa biyografileri ve kelimelerin açıklamalarına yer verilmiştir.

19 Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2006), 183.

20 Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 259.

Çalışmada incelenecek şiirlere geçmeden önce şair Li Bai hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

1. Li Bai

Tang Hanedanlığı döneminin en önde gelen şairlerinden biri olan Li Bai'ın (701-762) asıl adının Tai Bai (太白) olduğu aktarılmaktadır²¹. Doğum yeri tam olarak bilinmemekle birlikte Sui Ye (碎叶) şehri işaret edilmektedir. Bu şehrin günümüzde Kırgızistan'ın Tokmok şehri yakınlarında olduğu aktarılmaktadır²². Şair, beş yaşında babası ile Mianzhou (绵州) şehrine gelmiş ve burada büyümüştür. Bu şehir günümüzde Sichuan Eyaleti (四川) Jiangyou (江油) şehri yakınlarındadır. Küçük yaşlardan itibaren edebiyata ilgi duyan şair, bu yeteneği ile dikkat çekmiştir. Yirmi beş yaşında yaşadığı bölgeden ayrılarak Çin'i gezmek istemiştir. Dao öğretisini benimseyen Li Bai, bu konuda dersler almıştır. Ülkeyi gezdiği süre zarfında şiirler yazmış, edebiyat alanında usta kişilerle tanışmış ve şiir yeteneği ile ünlenmiştir. Bir toplantıda tanıştığı He Zhizhang (贺知章) tarafından şiirleri beğenilmiş ve övgü toplamıştır. 742 yılında Tang İmparatoru Tang Xuanzong (唐玄宗) tarafından başkent Chang-an'da bulunan imparatorluk sarayına davet edilmiştir. Li Bai bu dönemde her ne kadar imparatorun övgülerini kazanmış olsa da sarayda misafir olarak ağırlanmaktan öteye gidememiştir. 744 yılı baharında saraydaki bazı söylemler sebebi ile Tang Xuanzong, Li Bai'ın saraydan ayrılmasını istemiştir. Saraydan ayrılarak Luoyang'a (洛阳) gelmiştir. Burada Du Fu (杜甫) ve Gao Shi (高适) gibi yetenekli şairlerle tanışma fırsatı yakalamıştır. Luoyang'da ilk kez karşılaştığı Du Fu ve Li Bai, 745 yılında Qizhou (蕲州) şehrinde tekrar karşılaşmışlardır. Du Fu'nun Li Bai'e ithafen yazılmış pek çok şiiri bulunmaktadır²³.

757 yılında Yelang'a (夜郎) gönderilen Li Bai, en çok Yuefu (乐府) ve dört mısralı şiir (绝句) tarzında yazılmış eserleri ile ön plana çıkmaktadır. Pek çok Tang şairinin aksine iyi maddi imkânlara sahip bir yaşam süren Li Bai, alkole düşkünlüğü ve bazı kişiler tarafından sorumsuz olarak değerlendirilebilecek tavırları ile de tanınmaktadır²⁴. Şairin 762 yılında çok sarhoş olduğu bir gece, Anhui (安徽) şehrinde bir nehir kenarında dolaşırken suya yansıyan mehtabı tutmak istediği ve suya düşüp boğularak öldüğü bilinmektedir.

Li Bai'in şiirlerinin konuları genel olarak kendi hayat tecrübelerini yansıtmaktadır. Bunlardan bazıları; ziyaret ettiği yerler, uzak yerlere ve dostlarına duyduğu özlem, çıktığı ya da çıkmayı düşündüğü zor yolculuklar, doğa olaylarına karşı hisleri, hayalleri vb. konulardır. Teknik bakımdan ustaca yazılmış şiirleri, konu ve içerik bakımından yeni unsurlardan çok eski unsurları zarafet ve zahmetsiz bir şekilde yeniden göz önüne serilmesi şeklindedir. Klasik Şiir (古诗)

21 Xiong, Lihui. *Li Bai Shi* (Beijing: Renmin Wenxue Chubanshe, 2005), 1. Gu, Qing. *Tang Shi San Bai Shou*. Cilt 1. (Beijing: Zhonghua Shuju, 2009) 5.

22 Gu, *Tang Shi San Bai Shou*, 4.

23 Pamuk, Nuray. "Tang Dönemi Şiiri ve "Şiir Dehası" Du Fu", Cilt 28, *Littera Edebiyat Yazıları* içinde, (Ankara: Ürün Yayınları, 2011), 23.

24 Kurtuldu, Erdem. *Klasik Çin Şiirinden Seçmeler*: 2 (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 50.

türünde yazdığı şiirler, şaire biçimsel olarak özgürlük tanımakta, içerik ve anlam okuyuculara etkili bir şekilde aktarılmaktadır.

Li Bai'in şiirleri ülkemizde çeviri, içerik analizi, dönem araştırması, kültürel yansımalar bağlamında bazı araştırmacıların çalışmalarına konu olmuştur. Ancak YÖK Tez Merkezi, DergiPark ve Google Scholar üzerinden yapılan taramalarda Li Bai'in şiirlerinde geçen deyimler hakkında Türkiye'de yapılmış kapsamlı bir araştırmaya rastlanmamıştır. YÖK Tez Merkezinde yapılan taramada Çince deyimlerle ilgili üç tane yüksek lisans tezine ulaşılmıştır. Bu tezlerde, deyimler Li Bai'in şiirleri özelinde değil, belirli bir tema üzerinden konu bakımından incelenmiş, anlam ve köken analizi hakkında sınırlı bilgi verilmiştir. DergiPark üzerinde yapılan taramada Semine İmge Azertürk'ün "Çince'de Dört İmden Oluşmuş Deyimlerin İncelenmesi – (Kadın-Kız 女) İmi Üzerine" başlıklı makalesine ulaşılmıştır. Yazar, makalesinde deyimleri dönem, oluşum süreci veya kaynak bakımından sınıflandırmadan kelime sayısı ve analizi üzerinden değerlendirmiştir²⁵. Makalede Li Bai'in şiirlerinde geçen deyimlerden bazılarına yer verilse de araştırma Li Bai özelinde değil genel olarak Çince deyimlerde anlam özelinde yapılmıştır.

Google Scholar üzerinden yapılan taramada Li Bai'in şiirlerinin pek çok araştırmacı tarafından farklı açılardan incelendiği görülmüştür. Zhang Shuhua, "Song Hanedanlığı Döneminde Li Bai Şiirlerinin Karşılaştırması" başlıklı çalışmasında Li Bai'in şiirlerinin, Song Hanedanlığı döneminde sanatsal açıdan övgü topladığını ancak ideolojik açıdan eleştirildiğini aktarmaktadır²⁶. Liang Feng, "Li Bai'in Şiirlerindeki Gezgin Savaşçı Ruh" başlıklı makalesinde, şairin biyografisinin şiirlerine konu bakımından yansımaları incelemiştir²⁷. Yang Yi, "Li Bai'in Şiirlerinde Metinbilim" başlıklı makalesinde, şiirleri bölümlerine göre sınıflandırmış, farklı şiirsel unsurların kombinasyonlarını incelemiştir²⁸.

Şairin, şiirlerinde yer alan deyimlerle ilgili yapılan çalışmalarda Guo Nailiang, Li Bai'in "Kuyu Korkuluklarının Etrafında Yeşil Eriklerle Oynamak" ve "Kuyu Korkuluklarını Önünde Ay Işığı İzlemek" Deyimlerinde Geçen "Kuyu Korkuluğu" Kelimesi Üzerine Görüşler" başlıklı makalesinde iki deyim semantik açıdan incelemekte ve "Kuyu Korkuluğu" kelimesinin nesnel anlamının dışında kültürel bağlamında ifade ettikleri hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır²⁹. Chen Ming, "Tang Şiiri Kökenli Deyimlerin Derlenmesi ve Yorumları" başlıklı çalışmasında, şiirlerdeki pek çok dizenin zamanla deyimlere dönüştüğünü ve bu deyimleri anlayabilmek için kelimelerin anlamlarına ek olarak kökenlerinin ve şiirsel anlamlarının da anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır³⁰. Gao Qinghua, "The Difficulty in Translating Chinese Poetry as Exemplified by Ezra Pound" başlıklı makalesinde Li Bai'in "Chang-an

25 Azertürk, Semine İmge. "Çince'de Dört İmden Oluşmuş Deyimlerin İncelenmesi: (Kadın-Kız 女) İmi Üzerine", *KARE* no. 8 (2019), 49-64.

26 Zhang, Shuhua. "Li Bai Shige Zai Song Dai de Jieshou", *Jiangxi Shihui Kexue* 10, (2013):74.

27 Liang, Feng. "Li Bai Shige Zhong de Youxia Qi", *Kejiao Daokan OIX*, (2015):161.

28 Yang, Yi. "Li Bai Shige de Pianzhangxue", *Jiamusi Daxue Shehui Kexue Xuebao* 1, (1999),1-5.

29 Guo, Nailiang. "Li Bai'in "Libai Shiju "Rao Chuang Nong Qingmei" he "Chuang Qian Ming Yueguang" Zhong "Chuang" Zhi Wo Jian." *Nanjing Guangbo Dianshi Daxue Xuebao* 3 (2012), 17-18.

30 Chen, Ming. "Yuanzi Tangshi de Chengyu Ji Shi", *Kaoshi, Gaokao Yuwen Ban* 9 (2010), 20-21.

Şarkısı” başlıklı şiirine değinmiş, burada geçen deyimlerin anlam bakımından incelemesini yapmıştır³¹. Zhu Lihong ve Wang Feng, “A Study of Tang Poetry’s Influence on American Poetry: A New Perspective of ‘Eight Beauties’” başlıklı makalesinde Tang şiirinin Amerikan şiiri üzerindeki etkisini araştırmış, Li Bai’in şiirlerinin İngilizce çevirilerini yaparken şiirlerde geçen deyimlerin anlamları ve anlatmak istediği durumlar hakkında bilgi vermiştir³². Makalelere ek olarak yayınlanmış lisansüstü tezler de bulunmaktadır.

Yukarıda bahsedilen çalışmalar, genel olarak Çince deyimlerin İngilizce tercümeleri ile karşılaştırması ve/veya deyimlerde geçen kelimelerin kökenlerinin araştırılması hakkındadır. Bu çalışmalarda bir- iki şiir veya deyim üzerinden inceleme yapıldığı görülmektedir. Şiirlerin tamamının tercümesine değil, sadece deyimlerin geçtiği ilgili kısımlara yer verilmektedir. Deyimlerin şiirin konusundan yola çıkarak oluşturulduğu göz önüne alındığında, bu durumun bütün bir anlam çerçevesi oluşturmada ve deyimün gerçek anlamının kavranmasında olumsuz etkisi olduğu düşünülmektedir.

2. Şiirlerin Türkçe Tercümeleri, Şiirlerde Yer Alan Deyimler ve Deyimlerin Anlam Bakımından İncelemesi

Changgan Şarkısı (长干行)³³

Saçlarım alnıma yeni düştüğünde, çiçek katlama oynardık seninle kapı önünde.
Sen bambu atını sürüp gelirken, kuyu korkuluklarının etrafında oynardık yeşil eriklerle.
Birlikte Changganli ’de yaşıyoruz, iki çocuk küçüklüğümüzden bu yana birbirimizden kuşku duymuyoruz.
On dört yaşında eşin oldum, öyle utangaçtım ki yüzüm daha açılmamıştı.
Başım eğik baktım karanlık duvarlara, bir kez dönmedim binlerce çağrına.
On beş yaşında kaşlarımı kaldırdım, birlikte olmayı diledim toz ve kül misali.
Sen sütunlara sarılı inancı sakladın, bense Wang Fu Tepesine gideceğimi nasıl bilebilirdim?
On altı yaşında uzaklara gittin, Qutang Geçidindeki Yanyu resifine.
Mayıs’da (Yanyu’ye) dokunamazsın, maymunların gökyüzünde yaşlı sesleri.
Giderken kapının önünde bıraktığın izler, bir bir yeşil yosunlarla kaplandı.
Yosunlar öyle derin ki kolay süpürülmüyor, erken sonbahar rüzgârında yapraklar düşüyor.
Ağustos ayında kelebekler geliyor, çiftler halinde batı bahçesindeki çimenlerde uçuyor.
Bu manzarayı görünce kalbimden yaralanıyorum, güzellik ve yaşlılıktan endişe ediyorum.
Ne zaman Sanba’ya gelip (eve) dönecek olursan, önden bana bir mektup gönder.

31 Gao, Qinghua. “The Difficulty in Translating Chinese Poetry as Exemplified by Ezra Pound”, *Comparative Literature: East & West* 3,1, (2001), 83-86.

32 Zhu, Lihong; Wang, Feng. “A Study of Tang Poetry’s Influence on American Poetry: A New Perspective of ‘Eight Beauties’”, *European Journal of Literature, Language and Linguistics Studies* 3,2, (2019), 72-75.

33 Şiirin Çincesine erişim için bkz: *Gushi Wenwang, Shiwen, Changgan Xing*. Erişim 08 Eylül 2024. https://www.gushiwen.cn/shiwen_6f011ece9f8d.aspx

Seni karşılamak için yollar uzak olmaz bana, Changfeng Çölüne kadar gelirim.

Türkçe tercümesini verdiğimiz bu şiir, Beş İmli Klasik Şiir (五言古诗) türünde yazılmıştır. Changgan'ın, Tang döneminde önemli bir yerleşim ve ticaret merkezi olduğu ve günümüzde Nanjing sınırları içerisinde yer aldığı aktarılmaktadır³⁴. Tang Hanedanlığı döneminde ticaretin ve ekonominin gelişmesi ile bu bölgede tedarik ve ticaretle uğraşan tüccarların sayısı artmıştır. Şiir, on dört yaşında evlenen bir kız çocuğunun tüccar olan eşi ile arasındaki bağı ve geçmişteki güzel hatıralarını anlatmaktadır. Bu şiirde üç deyim yer almaktadır:

1. Liang xiao wu cai (两小无猜): İki çocuk birbirinden şüphe duymuyor

Deyimde Geçen Kelimeler:

Liang(两): İki sayısı.

Xiao (小): Küçük

Wu cai (无猜): Şüphe ve kuşkuya yer yok

Deyimin Tahlili: Deyim, “Küçükken kızlar ve erkekler birlikte oyunlar oynarlar, temiz duygular beslerler ve birbirlerinden şüphe etmezler, kuşku duymazlar” anlamında kullanılmaktadır. Deyimde geçen liang (两) kelimesi ile kız ve erkek cinsiyeti, xiao (小) kelimesi ile çocukluk-küçüklük zamanları kastedilmektedir. Cai (猜) kelimesi daha çok yetişkinlere özgü olan şüphe-kuşku duymak anlamındadır. Şiirde, iki çocukluk arkadaşının evlenecek yetişkinliğe erişmelerinden dolayı çocuksu duyguları ifade eden kelimeler yerine yetişkinlere özgü duyguları ifade edilen kelimelere yer verilmiştir.

Deyimin Geçtiği Mısralar: Deyim, şiirin altıncı mısrasında yer almaktadır.

同居长干里, Birlikte Changganli'de yaşıyoruz,

两小无嫌猜. İki çocuk küçüklüğümüzden bu yana birbirimizden kuşku duymuyoruz.

Yakın Anımlı Türkçe Deyim Önerileri: İçtikleri su ayrı gitmemek; aralarından su sızmamak; çocukluk arkadaşı olmak; anca beraber kanca beraber.

2. Qing mei zhu ma (青梅竹马): Yeşil erikle, bambu atla oynamak,

Deyimde Geçen Kelimeler:

Qing mei (青梅): Yeşil erik

Zhu ma (竹马): Bambu at

Deyimin Tahlili: Deyim, “Kız ve erkek çocukların küçükken hiçbir kötü duygu veya uygunsuz düşünceye yer vermeden, temiz ve naif duygularla zaman geçirmeleri, birlikte eğlenmeleri” anlamına gelmektedir. Deyimin ilk kelimesi olan qing (青), bitkiler için yeşil ve taze, gökyüzü için mavi, açık, bulutsuz anlamında kullanılırken, insanlar için genç-gençlik anlamında kullanılmaktadır. Şiirin konusu bağlamında düşünüldüğünde yan anlamda konuyla bağdaşmaktadır. Bambu at, bambu bir çubuğun ucuna at kafasına benzer bir tahta yerleştirilerek hazırlanan bir oyuncaktır. Malzemeleri kolay bulunan ve yapımı kolay olan bu oyuncak,

34 Fu, Xuancong. *Tang Shi San Bai Shou* (Nanjing: Fenghuang Chubanshe, 2013), 303.

özellikle erkek çocukları tarafından tercih edilmektedir. Kız ve erkek cinsiyeti erik ve at metaforu ile vurgulanmış, kadını niteleyen erik, ağaç kökleriyle toprağa bağlı olup meyveler verirken, erkeği niteleyen at, sürekli hareket halindedir. Şiirin konusuna bakıldığında erkek uzaklara gitmekte, kadın ise ne kadar uzun süre geçerse geçsin evinde eşini beklemektedir.

Deyimin Geçtiği Mısralar: Li Bai, deyimini iki parça halinde kullanmıştır. Deyim, şiirin üçüncü ve dördüncü mısralarında yer almaktadır.

郎骑竹马来, Sen bambu atını sürüp gelirken,
绕床弄青梅 Kuyu korkuluklarının etrafında oynardık yeşil eriklerle.

Yakın Anlamlı Türkçe Deyim Önerileri: Çocukluk arkadaşı olmak; iki ahbab çavuşlar; içtikleri su ayrı gitmemek.

3. Zhuma zhi jiao (竹马之交): Bambu atların arkadaşlığı

Deyimde Geçen Kelimeler:

Zhuma (竹马): Bambu at

Zhi jiao(之交): Arkadaşlık

Deyimin Tahlili: Deyim, “küçüklükten bu yana birbirini tanımak, çok iyi arkadaş olmak” anlamına gelmektedir. Küçük çocukların oynamak için bambudan bir sopayı at olarak kullanması metaforundan yola çıkarak, çocukluk yıllarına işaret etmektedir. Jiao (交) kelimesi, arkadaşlık, dostluk anlamına ek olarak birbirini tanımak anlamında da kullanılmaktadır. Şiirin ana karakteri olan kadın ve erkek, çocukluktan bu yana çok yakın arkadaştır. Deyim hem çocukluklarına hem arkadaşlıklarına hem de birbirlerini yakından tanıdıklarına işaret etmektedir.

Deyimin Geçtiği Mısralar: Deyim şiirin üçüncü mısrasında yer almaktadır.

郎骑竹马来, Sen bambu atını sürüp gelirken,
绕床弄青梅 Kuyu korkuluklarının etrafında oynardık yeşil eriklerle.

Yakın Anlamlı Türkçe Deyim Önerileri: Çocukluk arkadaşı olmak; aralarından su sızmamak.

Lu Dağından Lu Xuzhou'ya (Gönderilen) Şiir

(庐山谣寄卢侍御虚舟)³⁵

Ben Chu'nun delisiyim, feng şarkısıyla Konfüçyüs'e gülüyorum.

Yeşil yeşim asam elimde, Huanghe Binasını terk ediyorum.

Beş dağı bulmak için uzaktan korkmam, dağlarda gezmeyi bir ömürdür seviyorum.

Lu Dağı, Nandou'un yanında güzellik saçıyor, dokuz katlı bulut perdesi sırma gibi yayılıyor, Düşen gölge Ming Gölüne mavi siyah yansıyor.

Altın kapının önünde iki zirve yükseliyor, üç taş kırışte Samanyolu akıyor.

Xianglu Tepesi şelaleyle uzaktan birbirine bakıyor, dönüşte yokuşlar yüksek ve ıssız gökyüzüne uzanıyor.

35 Şiirin Çincesine erişim için bkz: *Gushi Wenwang, Shiwen, Lushan Yao Ji Lu Shi Yu Xuzhou*. Erişim 08 Eylül 2024. https://www.gushiwen.cn/shiwen_2ce33c84c9cb.aspx

Yeşil gölgeler sabah güneşiyle kızıl alacakaranlığa yansıyor, kuşlar dahi uçamaz Wu'nun engin gökyüzüne.

Zirveye tırmanırım yeryüzü gözlerimin önünde, Uzun Irmak durmaksızın akar dönmez geriye.

Sarı bulutlar binlerce li³⁶ uzakta rüzgârlarla oynuyor, dokuz nehir karlı dağlar gibi (beyaz köpüklerle) akıyor.

Lu Dağına şarkılar söylemek ne güzel, coşkusunu Lu Dağından alıyor.

Taş aynaya bakmak kalbimi arındırır, Xie Gong'un izleri (zamanla) yosunlara bürünmüştür. Küçük yaşta iksiri alarak dünya bağlarından kurtulmayı dilerim, gönül rahatlığı ile dao'a başlayabilirim.

Gökkuşağı bulutlarının içinde, uzaklarda bir bilge görürüm, elinde lotus çiçeğiyle Yu Jin'e doğru yola koyulur.

Öncesinde dokuz göğün ötesinde bilinmezler, Lu Ao ile Tiaqing'e yolculuk etmeyi dilerim.

Şiir, Yedi İmli Klasik Şiir (七言古诗) türünde yazılmıştır. Başlıkta yer alan "Lu shi yu Xuzhou" (卢侍御虚舟) ifadesi görevli Lu Xuzhou anlamına gelmektedir. Lu Xuzhou, Tang Hanedanlığı İmparatoru Suzong'un (唐肃宗) hükümdarlığı döneminde sarayda imparatorluk yazışmalarının sansürlenmesinden görevli memur olarak çalışmıştır. Lu Xuzhou'un Li Bai ile Lu Dağına gittiği aktarılmaktadır³⁷. Li Bai'in hayatının son döneminde yazdığı şiirlerden bir tanesidir. Şiir, Lu Dağının manzarasının güzelliği ve dağlar nehirler gibi doğal öğelere karşı duyulan beğenme hissi metafor olarak kullanılarak şairin ölümsüzlüğü arama arzusunun konusunu almaktadır. Bu eserde bir deyim tespit edilmiştir.

1. Yin he dao xie (银河倒泻): Saman Yolu akıyor

Deyimde Geçen Kelimeler:

Yin he (银河): Samanyolu

Dao xie (倒泻): Hızla düşmek, akmak

Deyimin Tahlili: Deyim, "Şiddetli yağın yağmur veya gürleyerek yoğun bir şekilde akan şelale" anlamına gelmektedir. Deyimde geçen yin he (银河), şairin hayranlıkla akışını izlediği şelale için metafor olarak kullanılmıştır. Samanyolu'nun sonsuzluğu gibi suyun durmaksızın akışını ifade etmektedir.

Deyimin Geçtiği Mısralar: Deyim, şiirin on birinci mısrasında yer almaktadır.

金阙前开二峰长, Altın kapının önünde iki zirve yükseliyor,

银河倒挂三石梁。 Üç taş kirişte Samanyolu akıyor.

Yakın Anımlı Türkçe Deyim Önerileri: Bardaktan boşalırçasına yağmur yağması; su gibi akmak.

36 Li (里): Çin'de kullanılan eski bir uzunluk ölçüsü birimi. Bir li yaklaşık beş yüz metredir.

37 Gu, *Tang Shi San Bai Shou*, 65.

Uyurgezer 'in Tian Mu'ya (Dağın Sesine) Vedası

(梦游天姥吟留别)³⁸

Deniz yolcusu Yingzhou'dan anlatır, sis bulutları içinde bulmak çok zordur.
 Yue halkı Tian Mu'yu söyler, bulutların ardında bir yok olur bir görünür.
 Tian Mu gökyüzünü kaplar, beş dağı aşır Chicheng'ı saklar.
 Tiantai çok yüksektir, ama güney doğuya eğiliyor gibi durur.
 Ben rüyamda Yue halkını görürüm, bir gece ay ışığında Jing Hu'dan uçarım.
 Ay ışığı gölde gölgemi yansıtır, beni Shanxi'ye kadar yolcu eder.
 Xie Gong'un kaldığı yer hala buradadır, berrak sular dalgalanır maymun sesleriyle.
 Ayaklarımda Xie Gong'un takunyalari, Qingyun merdiveninde bedenim.
 Yamacın yarısında güneşin denizden doğduğu görünür, boşlukta cennet tavuğunun sesi duyulur.
 Bin kayalık on bin dönüş yol belirsiz, çiçeklerde kaybolmuş taşlara yaslanmışım birden gece olmuş.
 Kayalıklarda ayı bağıyor ejderha ağlıyor, derin orman titrer (dağların) zirveler yankılanır.
 Bulutlar yeşil yeşil yağmuru yağdıracak, sular sakın sakın dumanı doğuracak.
 Şimşekler çakıyor gök gürliyor, dağ yıkılacakmış gibi duruyor.
 (Ölümsüzlerin yaşadığı) Mağaranın taş kapısı, yüksek sesle açılır.
 Gökyüzü engin, yer görünmez, ay ve güneş Jinyin Tai'ı aydınlatır.
 Anka kuşu gıysisidir rüzgârda atı, bulutların efendileri bir bir iner.
 Kaplan davul çalar, luan kuşu arabayı döndürür.
 Aniden titrer bedenim korkar ruhum, alıkoyamam kendimi uzun bir iç çekmeden.
 Uyandığımda yerimi ve yastığımı hissederim, rüyamdaki duman ve bulutlar kaybolur.
 Dünya sevinci de rüyadaki hayaller gibi, eskiden gelen doğuya akan su gibi.
 Ayrıldıktan sonra ne zaman geri dönersin?
 Şimdilik beyaz geyikleri Qingya'da izleyin, yolculuk zamanı geldiğinde Mingshan'a gitmek için ona binin.

Kaşlarımlı devirip nasıl güçlülerin önünde eğilebilirim, mutsuzluğumu nasıl engelleyebilirim!

Şiir, Yedi İmli Klasik Şiir (七言古诗) türündeki eserlerden bir tanesidir. Bu şiir, şairin imparator Tang Xuanzong tarafından Chang-an'a davet edildiği ve sonrasında orada yaşanan olaylar sebebi ile ayrılmak zorunda kaldığı dönemde yazılmıştır. Büyük umutlar besleyerek gittiği başkentten hayal kırıklıkları ile ayrılmış, gezgin yolculuğuna devam etmiştir. Şair, özgürlüğe karşı duyduğu isteğini ve gerçeklikten duyduğu tatminsizliği dile getirmek için rüyayı hem bahane hem de aracı olarak kullanmıştır. Abartılı ve gerçek dışı ifadeleri uyku durumunu işaret ederken, dolambaçlı anlatımı kendi ruh halinin karmaşasını yansıtmaktadır. Bu şiirde bir deyim yer almaktadır.

38 Şiirin Çincesine erişim için bkz: *Gushi Wenwang, Shiwen, Mengyou Tianmu Yin Liubie*. Erişim 08 Eylül 2024. https://www.gushiwen.cn/shiwen_05e2f6fc757c.aspx

1. Cui mei zhe yao (摧眉折腰): Kaşlarını devirip önünde eğilmek

Deyimde Geçen Kelimeler:

Cui (摧): Devirmek, yıkmak

Mei (眉): Kaş

Zhe (折): Bükmek, katlamak

Yao (腰): Bel

Deyimin Tahlili: Deyim, “Bir kişinin önünde eğilmek, karşı tarafa itaatkâr olmak, önünde yere kapanmak,” anlamına gelmektedir. Karakteriz bir kişiliği ifade etmek için kullanılmaktadır. Rüya hali ve gerçek durumların iç içe geçtiği şiirde deyim, şairin hayal kırıklıklarını ve güçlülere hizmet etmeyi reddettiğini anlatmaktadır. Bir olay örgüsü halinde yazılmış olan şiirde bu ruh haline nasıl ulaştığı aktarılmaktadır.

Deyimin Geçtiği Mısralar: Şiirin son iki mısrasında bu deyim şöyle yer almaktadır.

安能摧眉折腰事权贵，
使我不得开心颜。 Mutsuzluğumu nasıl engelleyebilirim!

Yakın Anamlı Türkçe Deyim Önerileri: Dalkavukluk yapmak, önünde diz çökme; eşiğine yüz sürmek; çanak yalayıcı olmak.

Xuanzhou'daki Xietiao Binasında Eğitim Sekreteri Shu Yun'e Veda

(宣州谢眺楼饯别校书叔云)³⁹

Beni terk ediyorlar, dünü tutmam imkânsız;

Kalbimi rahatsız ediyor, bugünün günü endişelerle dolu.

Kuvvetli rüzgâr binlerce li öteden sonbahar kazlarını getirir, (sen) bu yüksek kuleden istediğin kadar keyif alabilirsin.

Penglai metinleri Jian'an Gu gibi, ortada Xiao Xie'nin taze ve yeni üslubu.

Hepimiz sevinç ve heyecan doluyuz, gökyüzüne çıkıp parlak ayı kucaklamak istiyoruz.

Suyu bıçakla kesin daha hızlı akar, kadeh kederi içer ama keder daha da artar.

İnsan dünyada hiçbir zaman tatmin olmaz, neden yarın saçlarını dağıtıp tekneyi akışına bırakmıyorsun?

Şiir, Yedi İmli Klasik Şiir (七言古诗) türünde yazılmıştır. Başlıkta belirtilen Xietiao Binasının (谢眺楼) Güney Qi Hanedanlığı döneminde yapıldığı, sonraki dönemlerde Xiegong Binası (谢公楼) veya Bei Binası (北楼) adıyla anıldığı, Tang Hanedanlığının son döneminde Diezhang Binası (叠嶂楼) olarak adlandırıldığı aktarılmaktadır⁴⁰. Eğitim Sekreteri (校书), dönemin eğitim işlerinin yürütülmesinden sorumlu olan kişiler için kullanılan unvanlardan bir tanesidir. Şiirde geçen Shu Yun (叔云) ismi şairin amcası Li Yun (李云)'ü ifade etmektedir. Li Bai ve Li Yun'un arasında kan bağı olmadığı ancak Li Bai'in ona amca diye hitap ettiği

39 Şiirin Çincesine erişim için bkz: *Gushi Wenwang, Shiwen, Xuanzhou Xietiao Lou Jianbie Xiaoshu Shu Yun*. Erişim 08 Eylül 2024. https://www.gushiwen.cn/shiwenv_731e2a19594e.aspx

40 Fu, *Tang Shi San Bai Shou*, 49.

aktarılmaktadır ⁴¹. Şiir, 753 yılı sonbaharında Li Bai ve amcası Li Yun'un, Xietiao Binasında geçirdikleri güzel anıları konu almaktadır. Bu şiirde iki deyim tespit edilmiştir.

1. Jiu tian lan yue (九天揽月): Cennette Ay'ı yakalamak

Deyimde Geçen Kelimeler:

Jiu tian (九天): Göğün en yüksek katmanı, dokuz gök, cennet

Lan (揽): Yakalamak, ele geçirmek

Yue (月): Ay, mehtap

Deyimin Tahlili: Deyim, gurur ve hırsı vurgulamak için kullanılmaktadır. Göğün en üst katına ulaşip oradan ötesine sahip olma arzusunu dile getirmekte, yüce ideallerle dolu kişileri nitelendirmektedir. Jiu tian (九天)-göğün en üst katmanı-cennet ifadesi, Li Bai'in hem kendi yolculuğunda ulaşmak istediği hedefleri hem de amcasının görevinde başarılı olup daha da üst kademelere ulaşma isteği için metafor olarak kullanılmıştır. Alt anlamda; ulaşılmaz olarak ifade edilen noktaya erişmek için sürekli çalışmayı, çalışmaların her seferinde bir basamak yukarıya taşınması azmini anlatmaktadır.

Deyimin Geçtiği Mısralar: Şiirin sekizinci mısrasında bu deyime yer verilmiştir.

俱怀逸兴壮思飞, Hepimiz sevinç ve heyecan doluyuz,

欲上青天揽明月。 Gökyüzüne çıkıp parlak ayı kucaklamak istiyoruz.

Yakın Anlamlı Türkçe Deyim Önerileri: Yanıp tutuşmak; göklere çıkarmak.

2. Chou dao duan shui (抽刀断水): Akan suyu bıçakla kesmek

Deyimde Geçen Kelimeler:

Chou dao (抽刀): Bıçakla ayırmak, arasından bölmek

Duan shui (断水): Suyu durdurmak/kesmek

Deyimin Tahlili: Deyim, "Bir şeye engel olmaya çalışırken tam tersine olayı hızlandırmak" anlamında kullanılmaktadır. Li Bai, İmparatorun daveti ile gittiği başkentten hayal kırıklıkları ile ayrıldıktan sonra yaşadığı hayal kırıklıklarının onu amacına ulaşmak için ne kadar teşvik ettiğini vurgulamak için şiirinde bu ifadeyi kullanmıştır. Suyu kendisi için bir metafor olarak kullanırken, bıçak ifadesi ona engel olmak isteyen kişileri vurgulamaktadır.

Deyimin Geçtiği Mısralar: Şiirin dokuzuncu mısrasında yer almaktadır.

抽刀断水水更流, Suyu bıçakla kesin daha hızlı akar,

举杯消愁愁更愁。 Kadeh kederi içer ama keder daha da artar.

Yakın Anlamlı Türkçe Deyim Önerileri: Kaş yapayım derken göz çıkarmak; düzelteyim derken büsbütün bozmak.

41 Guan, Shiguang. *Li Bai Shiji Xin Zhu- 2 Ban* (Shenyang: Liaohai Chubanshe, 2014), 380.

Shu'ya Varmak Zordur (蜀道难)⁴²

Ah! Ne kadar tehlikeli! Shu'ya varmak zordur, göğe çıkmak kadar zor!

Can Cong ve Yu Fu, ülkenin kuruluşu ne kadar belirsiz!

O zamandan bu yana çok uzun zaman geçti, Qin ülkesine gidip gelenler bilinmiyor.

Taibai'da kuşların uçabildiği bir yol var, oradan E-mei'in zirvesine ulaşılabilir.

Yer parçalandı, dağlar yıkıldı kahramanlar öldü, sonra gök merdiveni taş yığınlarını birbirine bağladı.

Zirvede güneşi döndüren altı ejderha, aşağıda akıntılarla boğuşan nehir.

Sarı turnalar bile uçup geçemez buradan, maymunlar tırmanmaya korkup kederlenir.

Qingni Dağı dolanır da dolanır, yüz adım, dokuz viraj dağ zirvelerinde.

Shen'a ellerinle dokunursun, Jin geçiyor nefesini tutarsın, ellerinle göğsüne dokunup oturup ah çekersin.

Dostum batıya ne zaman döneceksin? Bu tehlikeli kayalıkları tırmanmak imkânsız.

Eski ağaçlarda üzgün kuşların sesleri duyulur, ormanın etrafında erkek uçar dişi takip eder.

Ve gece ay ışığında zigui'nin sesini duyarsın, hüzünlenir ıssız dağlar.

Shu'ya varmak zordur, göğe çıkmak kadar zor, insanlar solmuş güzelliği dinler.

Zirveler bağlanmış göğe bir adım kalmış, kuru çam dalları sarp kayalıklara asılmış.

Akıntılar döner şelaleler akar yankılanır, su ve kayalar çarpışır, vadiler (sesle) gürlür.

Bu kadar tehlikeli olunca, ah uzaklardan gelen misafir neden buraya geldin?

Jiange'da sarp kayalar yüksek dağlar, bir adam geçidi korur, on bin kişi açamaz.

Koruyucu (gelen) güvenilir biri değilse, kurtlara ve çakallara dönüşür.

Sabahları kaplanlar, akşamları yılanlar.

Diş gıcırdatır kan emer, susam gibi insan öldürür.

Jinchen ne kadar mutlu bir yer olsa da erken eve dönmek gibisi yoktur.

Shu'ya varmak zordur, göğe çıkmak kadar zor, batıya dönüp bakmak iç çekmek gerekir.

Şiir, Yedi İmli Klasik Yuefu (七古乐府) türünde yazılmıştır. Li Bai eserini Tianbao⁴³ yönetim süresinin ilk yıllarında başkent Chang-an'a gittiğinde yazmıştır. Li Bai, Chang-an'a geldiğinde He Zhizhang (贺知章) tarafından ağırlanmış ve Shu'ya Varmak Zordur başlıklı şiiri ile He Zhizhang'ın övgüsünü kazanmıştır. Şiirin başlığında geçen Shu adı, efsanevi bir bölgeyi işaret etmektedir. Efsaneye göre Shu ülkesi son derece tehlikeli ve ulaşılması zor bir yerde bulunmaktadır. Qin ülkesi imparatoru Hui, Shu İmparatoruna beş güzelle evlenme sözü vermiş ve imparatora beş güzel göndermiştir. Bu beş güzeli beş güçlü erkek karşılamıştır. Shu ülkesine gidiş yolunda bir adam onların yolunu kesmiştir. Bu adam sonrasında büyük bir yıla dönüşmüş, dağın yamacındaki mağaradan içeriye kaçmaya çalışmıştır. Beş güçlü erkek yılanın kuyruğunu yakalamış ve onu öldürmek için dağı devirerek aşağı çekmişlerdir ancak bu sırada

42 Şiirin Çincesine erişim için bkz: *Gushi Wenwang, Shiwen, Shu Dao Nan*. Erişim 08 Eylül 2024. <https://www.gushiwen.cn/shiwen/d59ec5d6c91c.aspx>

43 Tianbao (天宝) Dönemi: İmparator Tang Xuanzong'un hükümdarlığının 742-755 yılları arasındaki döneme verilen isimdir. Fang *Zhongguo Lishi Ji Nian Biao*, 88.

kendileri ve beş güzel de kayaların altında kalarak ölmüşlerdir. Bu sırada yıkılan dağın yerinde beş sıra halinde tepeler yükselmiştir. Sonraki dönemde insanlar Qin ve Shu ülkeleri arasında bağlantı kurmak için bu tepeler arasında ahşap ve taştan köprüler inşa etmeye çalışmıştır. Li Bai'ın bu şiiri efsaneyi konu almaktadır. Bu şiirde beş deyim bulunmaktadır.

1. Sharen ru ma (杀人如麻): Susam gibi insan öldürmek

Deyimde Geçen Kelimeler:

Sharen (杀人): İnsan öldürmek

Ru ma (如麻): Susam gibi

Deyimin Tahlili: Deyim, “öldürülen insan sayısının çok fazla olduğu ve ölen kişilerin değersiz görüldüğü” anlamına gelmektedir. Zalimliği, acımasızlığı ifade etmektedir. Susam anlamına gelen ma (麻) kelimesi bir başakta sayısal olarak fazla ancak hacim olarak küçük olması sebebiyle ölen insan sayısının fazla ve ölenlerin değersiz olması yan anlamını vermektedir.

Deyimin Geçtiği Mısralar: Deyim, şiirin kırk ikinci mısrasında yer almaktadır.

朝避猛虎, Sabahları kaplanlar,

夕避长蛇, Akşamları yılanlar.

磨牙吮血, Diş gıcırdatır kan emer,

杀人如麻。 Susam gibi insan öldürür.

Yakın Anımlı Türkçe Deyim Önerileri: Tırpan atmak; taş üstünde taş bırakmamak; yerle bir etmek.

2. Di beng shan cui (地崩山摧): Yer parçalanır, dağlar yıkılır.

Deyimde Geçen Kelimeler:

Di (地): Yer, yeryüzü

Beng (崩): Parçalanmak

Shan (山): Dağ, tepe

Cui (摧): Devirmek, yıkmak

Deyimin Tahlili: Deyim, büyük ve köklü değişiklikleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Deyimde yer alan yer ve dağ ifadesi, uzun sürede oluşmuş, kalıplaşmış düşünce veya durumları ifade etmektedir. Yeryüzü kadar geniş, dağlar kadar yüksek ve ulaşılmaz olarak görünen ne varsa değişebilir anlamı verilmektedir. Şiirin sonraki mısrasında geçen gök merdiveni (Tianii 天梯) ifadesi, çok dik ve sarp dağ yollarını nitelemek için kullanılmaktadır. Taş yığını (Shi zhan 石栈) ifadesi, dik kaya yüzeyleri boyunca uçuruma sabitlenmiş ahşap destekler aracılığı ile inşa edilen kalaslardan oluşan yol anlamına gelmektedir.

Deyimin Geçtiği Mısralar: Deyim, şiirin on birinci mısrasında yer almaktadır.

地崩山摧壮士死, Yer parçalandı, dağlar yıkıldı kahramanlar öldü,

然后天梯石栈方钩连。 Sonra gök merdiveni taş yığınlarını birbirine bağladı.

Yakın Anımlı Türkçe Deyim Önerileri: Dağları devirmek; ne pahasına olursa olsun.

3. Nanyu shang qingtian (难于上青天): Göğe çıkmak kadar zor

Deyimde Geçen Kelimeler:

Nan (难): Zor, zahmetli

Shang (上): Üstünde, üzerinde

Qingtian (青天): Açık hava, mavi gökyüzü

Deyimin Tahlili: Deyim, yapılması son derece zor olan işleri, görevleri, hedefleri ifade etmektedir. Gökyüzü kelimesi ulaşılmaz anlamını vermek için metafor olarak kullanılarak bu işi başarmak imkânsız anlamı verilmeye çalışılmıştır.

Deyimin Geçtiği Mısralar: Deyim, şiirin kırk altıncı mısrasında yer almaktadır.

蜀道难, Shu'ya varmak zordur,

难于上青天。 Göğe çıkmak kadar zor.

Türkçe Yakın Anlamlı Deyim Önerileri: Yükün altından kalkmak; canını dişine takmak; dağları devirmek; üstesinden gelmek.

4. Zheng rong cuiwei (峥嵘崔嵬): Sarp kayalı yüce dağlar.

Deyimde Geçen Kelimeler:

Zheng rong (峥嵘): Yüksek ve sivri uçlu kayalar, dağlar; olağanüstü, olağan dışı

Cuiwei(崔嵬): Görkemli, uzun, yüce

Deyimin Tahlili: Deyim, sarp ve tehlikeli dağlara çıkmanın zorluğundan yola çıkarak başarıya ulaşmak için geçilen yolların zorluklarla dolu olabileceğini ifade etmektedir. Zheng rong (峥嵘) ifadesi karşılaşılabilecek zorlukları somutlaştırmak için kullanılmıştır. Ancak kelime imkânsız anlamı vermemektedir. Li Bai şiirinde, Jiange'da karşılaşılabilecek zorluklardan bahsetmekte ama bu zorlukları aşmanın imkânsız olmadığını dile getirmektedir.

Deyimin Geçtiği Mısralar: Deyim, şiirin otuz beşinci mısrasında yer almaktadır

剑阁峥嵘而崔嵬, Jiange'da sarp kayalar yüce dağlar,

一夫当关, 万夫莫开。 Bir adam geçidi korur, on bin kişi açamaz.

Yakın Anlamlı Türkçe Deyim Önerileri: Tuttuğunu koparmak; dört elle sarılmak; hakkından gelmek.

5. Yifu dang guan, wan fu mo kai (一夫当关, 万夫莫开): Bir adam geçidi korur, on bin kişi açamaz.

Deyimde Geçen Kelimeler:

Yifu (一夫): Bir kişi

Dang (当): engellemek

Guan (关): Dağ geçidi

Wan fu (万夫): On bin kişi

Mo (莫): Bir şeyi başaramamak, yapamamak

Kai (开): Açmak

Deyimin Tahlili: Deyimde, Shu ülkesine ulaşmak için geçilmesi gereken dağların çok yüksek ve tehlikeli olduğu, ulaşılmaması o kadar zor olan bir noktayı sadece bir kişinin korumasının yeterli görüldüğü ve bu bir kişinin on binlerce kişinin geçitten geçmesine engel olabileceği anlatılmaktadır. Deyim, on binlerce kişiye engel olabilecek olan bir kişinin cesaretini tanımlamak için kullanılmaktadır.

Wan (万) kelimesi on bin anlamında olup Çin kültüründe “çok” anlamını vermek için kullanılmaktadır. Örneğin, genellikle doğum günlerinde söylenen “zhu ni wan sui (祝你万岁)” ifadesi, “sana on bin yaş dilerim” şeklinde Türkçeye tercüme edilmekte, karşı tarafa çok uzun bir ömür dilendiğini anlatmaktadır.

Deyimin Geçtiği Mısralar: Deyim, şiirin otuz altıncı mısrasında yer almaktadır.

剑阁峥嵘而崔嵬， Jiange'da sarp kayalar yüce dağlar,

一夫当关， 万夫莫开。 Bir adam geçidi korur, on bin kişi açamaz.

Yakın Anımlı Türkçe Deyim Önerileri: Dünyaya kafa tutmak; gözü pek; gözü kara.

Zor Yolculuk (行路难)⁴⁴

Altın fiçıda berrak şarap on bin kadehe bedel, yeşim tabakta nadir yemekler on bin altına bedel.

Kadehi durdurur yemeği istemem, kılıcı çeker etrafa bakarım içimde yoğun bir karmaşa.

Sarı Nehri geçmek isterim buzla kaplanmış vadi, tırmanırken karla kaplı Taihang Dağı.

Bir zamanlar nehirde oturup balık tutardık, aniden bir tekneye binip güneşi hayal ederdik.

Zor yolculuk! Zor yolculuk! Çokça ayrılan yollar, şimdi huzur nerede?

Kuvvetli rüzgârlarla dalgaları kırmanın vakti gelecek, yelkenleri asıp denizlerde cesurca ilerlemenin.

Şiir, Yedi İmli Klasik Yuefu (七古乐府) türünde yazılmıştır. Li Bai, başkentte geçirdiği üç yıllık süre zarfında siyasi idealleri doğrultusunda hareket etmiş ancak onun fikirleri politikacılar tarafından destek görmediği gibi kendisine karşı bir ön yargı oluşmasına sebep olmuştur⁴⁵. Bu sebeple başkentte geçirdiği üçüncü yılın sonunda (744 yılında), dönemin İmparatoru Tang Xuanzong tarafından Chang-an'dan ayrılmaya zorlanmıştır. Şair, eserini bu dönemde kaleme almıştır. Zor Yolculuk şiiri üç bölümden oluşmaktadır. Ancak çalışma kapsamı olarak belirlenen kitapta sadece şiirin on dört mısralık birinci kısmı yer almaktadır. Chang-an'dan ayrılmak Li Bai için çok zor olmuştur bu sebeple Zor Yolculuk, bir ağıt niteliğindedir. Bu şiirde bir deyim yer almaktadır.

1. Chang feng po lang (长风破浪): Kuvvetli rüzgârlarla dalgaları kırmak

Deyimde Geçen Kelimeler:

Chang feng (长风): Uzun süren, kuvvetli rüzgâr

44 Şiirin Çincesine erişim için bkz: *Gushi Wenwang, Shiwen, Xinglu Nan*. Erişim 08 Eylül 2024. https://www.gushiwen.cn/shiwenv_870828ca8aaa.aspx

45 Fu, *Tang Shi San Bai Shou*, 328.

Po (破): Kırmak, yok etmek

Lang (浪): Dalga

Deyimin Tahlihi: Deyim, bir geminin rüzgârla hareket ederek yüksek dalgaları aşması ve yoluna devam etmesi metaforu ile “hırslı olma, zorluklardan korkmama, belirlenen yolda cesurca ilerleme” anlamında kullanılmaktadır. Chang feng (长风) ifadesi yaşanan zorlukları anlatmak için kullanılmıştır. Şair, özellikle feng (风) yani rüzgâr kelimesi ile hafif ya da güçlü olsun herhangi bir zamanda herhangi bir yerde rastlayabileceğimiz bu doğa olayını; herhangi bir zamanda herhangi bir yerde karşılaşılabilecek büyük ya da küçük sorunların metaforu olarak kullanmıştır. Rüzgâr engel olunamaz karşı konulamazdır. Ancak, bir geminin yelkeninde ise hareket etmeyi ve ilerlemeyi işaret etmektedir. Karşılaşılan sorunlar büyük ya da küçük olsun olumlu taraflarını aramaya çalışmayı, sorundan kaçınmak yerine sorunu çözmeye, nasıl bir ders çıkarılması gerektiğine odaklanmayı anlatmaktadır.

Deyimin Geçtiği Mısralar: Deyim, şiirin on üçüncü mısrasında yer almaktadır.

长风破浪会有时， Kuvvetli rüzgârlarla dalgaları kırmamanın vakti gelecek,
直挂云帆济沧海。 Yelkenleri aşip denizlerde cesurca ilerlemenin.

Yakın Anımlı Türkçe Deyim Önerileri: Başa güreşmek; kafasına koymak.

Şaraba Davet (将进酒)⁴⁶

Görmez misin Sarı Irmağın suyu gökten geliyor, geri dönmek üzere denize akıyor.

Görmez misin büyük salonun parlak aynasında üzgün beyaz saçları, sabahları siyah ipek gibi akşamları kar.

İnsan keyifli anların tadını çıkarmalı, aya doğru altın kadehini boş bırakmamalı.

Ben yeteneklerle doğdum faydalı olmalıyım, bin altın dağılsa bile geri dönecek.

Koyun pişirin sığır kesin zevke varın, tek seferde üç yüz kadeh içilmeli.

Fuzi, Dan Qiusheng, şaraba davet var, kadehleri durdurmayın.

Size bir şarkı söyleyeyim, lütfen bana kulak verin.

Çanlar, davullar, zengin sofralar hiç kıymeti yok, keşke sarhoş olsam hiç ayılmasam.

Eskinin bilgeleri hep tek başınaydı, bir tek içenlerin isimleri kaldı.

Chen Wang, Pingle'da ziyafet verdiğiğinde, doyasıya içip eğlenmek için bir fıçı şaraba yüksek değer ödedi.

Ev sahibi neden param az desin ki! Hemen şarabı al birlikte içelim.

Beş çiçekli at, bin altın değerinde kürk, güzel şarapla değiştirelim, seninle on binlerce yıllık hüznü yok edelim.

Şiir, Yedi İmli Klasik Yuefu (七古乐府) türünde yazılmıştır. Li Bai'in, Tianbao'un ilk yıllarında başkent Chang-an'da iken Ziji Sarayında (紫极宫) düzenlenen bir davete katıldığı ve bu davette He Zhizhang ile karşılaştığı aktarılmaktadır. Bu davet esnasında Li Bai, Shu'ya

46 Şiirin Çincesine erişim için bkz: *Gushi Wenwang, Shiwen, Qiangjin Jiu*. Erişim 08 Eylül 2024. https://www.gushiwen.cn/shiwenv_ce16df5673bc.aspx

Varmak Zordur başlıklı şiirini He Zhizhang'a sunmuştur. Şiiri beğenen He Zhizhang, Li Bai'a övgüde bulunmuş, bütün misafirleri Li Bai şerefine kadeh kaldırmaya davet etmiştir⁴⁷. Ardından Li Bai, Şaraba Davet (将进酒) şiirini yazmıştır. “Şaraba Davet” şiirinde bir deyim bulunmaktadır.

1. Zhong gu zhuan yu (钟鼓饌玉): Çanlar, davullar, zengin sofralar

Deyimde Geçen Kelimeler:

Zhong (钟): Zil, çan

Gu (鼓): Davul

Zhuan yu (饌玉): Yeşim taşı kadar güzel yiyecekler

Deyimin Tahlili: Deyim, “zenginlik ve lüksle dolu bir yaşamı” anlatmaktadır. Ziller, çanlar, davullar ifadesi ile müziğe vurgu yaparak soylu ailelerin müziğini ifade etmekte ve zenginliğe atıfta bulunmaktadır. Zhuan yu (饌玉) yani yeşim taşı kadar güzel yemekler söylemi lezzetli ve çok çeşitli gıdalarla donatılmış sofraları ifade etmektedir.

Deyimin Geçtiği Mısralar: Deyim, şiirin on yedinci mısrasında yer almaktadır.

钟鼓饌玉不足贵，
Çanlar, davullar, zengin sofralar hiç kıymeti yok,
但愿长醉不愿醒。
Keşke sarhoş olsam hiç ayılınsam.

Yakın Anımlı Türkçe Deyim Önerileri: Mal bulmuş mağribi gibi; ziyafet çekmek; bir eli yağda bir eli balda olmak.

Arkadaşı Uğurlamak (送友人)⁴⁸

Yeşil dağlar kuzey surlarını keser, berrak sular doğu şehrini sarar.

Bir yerde vedalar yaşandı, gupeng binlerce li ötelere yolculuğa çıktı.

Sürüklenen bulutlar gibidir yolcunun başiboş düşünceleri, batan güneş gibidir eski dostluk hissi.

El sallayarak buradan ayrılırım, yankılanır atların hüznü ayak sesleri.

Şiir, Yedi İmli Dört Mısralı Şiir (七言律诗) türünde yazılmıştır. Li Bai, 720 yılında, henüz Sichuan şehrinde yaşadığı dönemde, bir ineğe binerken bölge valisinin evinin yakınından geçmiştir. Bunu gören valinin eşi Li Bai'a çok sinirlenmiş ve onun cezalandırılmasını istemiştir. Li Bai, affedilmek için hemen bir şiir okumuştur. Okuduğu şiiri duyan bölge valisi, şiire hayran kalmış ve eşini durdurmuştur. Sonrasında Li Bai'ı resmi yazışmalardan sorumlu olması konusunda görevlendirmiş ve memurluk sınavına katılması konusunda teşvik etmiştir. Li Bai, verilen görevi bir süre yerine getirmiştir ancak memurluk sınavına katılmak yerine yirmi beş yaşında ülkeyi gezmek için Sichuan'dan ayrılmıştır. “Arkadaşı Uğurlamak” başlıklı şiirin bu ayrılış döneminde yazıldığı aktarılmaktadır⁴⁹. Bu şiirde bir deyim bulunmaktadır.

47 Fu, *Tang Shi San Bai Shou*, 329.

48 Şiirin Çincesine erişim için bkz: *Gushi Wenwang, Shiwen, Song Youren*. Erişim 08 Eylül 2024. https://www.gushiwen.cn/shiwenv_c348339f28fd.aspx

49 Fu, *Tang Shi San Bai Shou*, 90. Kurtuldu, *Klasik Çin Şiirinden Seçmeler*, 50.

1. Guren zhi qing(故人之情): Eski Dost Olmak

Deyimde Geçen Kelimeler:

Guren (故人): Eski dost

Zhi qing (之情): His, duygu

Deyimin Tahlili: Deyim, eski dostlar arasındaki duygusal bağı işaret etmek için kullanılmaktadır. “Ayrı kalsalar dahi dostlar arasındaki bağı hiçbir zaman kaybolmayacağı, her zaman dost kalacakları” anlamına gelmektedir. Deyimde geçen kelimeler ilk anlamlarında kullanılmış, metafor veya herhangi bir anlam aktarmasına gidilmemiştir.

Deyimin Geçtiği Mısralar: Şiirin altıncı mısrasında deyime yer verilmiştir.

浮云游子意, Sürüklenen bulutlar gibidir yolcunun başıboş düşünceleri,

落日故人情。 Batan güneş gibidir eski dostluk hissi.

Yakın Anımlı Türkçe Deyim Önerileri: Aralarından su sızmamak; dert ortağı olmak; can dostu olmak; içtikleri su ayrı gitmemek.

3. Deyimlerin Anlam Bakımından Sınıflandırması

Çalışmaya konu olan deyimler anlamlarına göre sınıflandırılırken betimleyici deyimlerin daha fazla olduğu görülmüştür. Betimleyici deyimler daha güçlü bir duygusal renge sahiptir ve güçlü duyguları ifade etmektedir. Bu bağlamda kendi içinde de alt sınıflara ayrılmaktadır. Çalışmada incelenen deyimler anlamlarına göre; gösterge niteliği taşıyan deyimler, geniş anlamlı deyimler, mecaz anlamlı deyimler, mübalağa içeren deyimler, birleşik kelimelerden oluşan deyimler ve kelime grupları şeklindeki deyimler olarak sınıflandırılmıştır.

Gösterge, kendi dışında bir şeyi temsil eden ve temsil ettiği şeye anlam yükleyerek onun yerini alabilecek nitelikte olan çeşitli olgular olarak tanımlanmaktadır⁵⁰. Samanyolu akıyor anlamına gelen Yin he dao xie (银河倒泻) ve yer parçalanır dağlar yıkılır anlamına gelen Di beng shan cui (地崩山摧) gösterge niteliği taşıyan deyimlerdir.

Genişletilmiş anlam, kelimelerin doğrudan anlatımından türetilen ve asıl anlamla dolaylı olarak bağlantılı olan anlam türüdür. Yeşil erikle, bambu atla oynamak anlamına gelen Qing mei zhu ma (青梅竹马), bambu atların arkadaşlığı anlamına gelen Zhuma zhi jiao (竹马之交), kaşlarını devirip önünde eğilmek anlamına gelen Cui mei zhe yao (摧眉折腰), eski dost olmak anlamına gelen Guren zhi qing (故人之情) ve çanlar davullar zengin sofralar anlamındaki Zhong gu zhuan yu (钟鼓馔玉) geniş anlamlı deyimler sınıfında yer almaktadır.

Benzetme amacı güdülen mecaz anlam, bir kelimenin gerçek anlamı dışında başka bir kelimenin yerine kullanılmasıdır. Çalışmada geçen, iki çocuk birbirinden şüphe duymuyor anlamındaki Liang xiao wu cai (两小无猜), cennette ayı yakalamak anlamına gelen Jiu tian lan yue (九天揽月), akan suyu bıçakla kesmek anlamındaki Chou dao duan shuai (抽刀断水), kuvvetli rüzgarlarla dalgaları kırmak anlamındaki Chang feng po lang (长风破浪), susam gibi insan öldürmek anlamındaki Sharen ru ma (杀人如麻) mecaz anlam taşıyan deyimlerdendir.

50 Dindar, Serhan. *Göstergelerarası Çeviride Yenidenyazma ve Yenidenyaratma Kavramları* (Konya: Çizgi Kitapevi, 2020), 31.

Okuru etkilemek ve anlatımı zenginleştirmek için kullanılan söz sanatlarından olan mübalağa hem manzum eserlerde hem de düz yazılarda sıkça karşımıza çıkmaktadır. Deyimsel ifadelerde de mübalağaya rastlamak mümkündür. Göğe çıkmak kadar zor anlamına gelen Nanyu shang qingtian (难于上青天) mübalağa anlamı taşıyan deyimlerdendir.

Birleşik kelimeler; iki veya daha fazla kelimenin bir araya gelerek kelimelerle yakın anlam veya kelimelerden bağımsız farklı bir anlam ifade ettiği anlatım şekilleridir. Belirtisiz isim tamlamaları, sıfat tamlamaları, ikilemeler vb. ifadeler yeni bir kavramı karşılıyorsa birleşik kelime sınıfına girmektedir. Sarp kayalı yüce dağlar anlamına gelen Zheng rong cuiwéi (峥嵘崔嵬) bu türdeki deyim örneklerindedir.

Bir varlığı, niteliği, durumu, hareketi karşılamak üzere, belirli kurallar içinde yan yana gelen kelimelerin oluşturdukları topluluğa kelime grubu denilmektedir. Kelime grupları içerisinde deyimsel ifadeler de yer almaktadır. Çalışmada geçen bir adam geçidi korur, on bin kişi açamaz anlamındaki Yifu dang guan, wan fu mo kai (一夫当关, 万夫莫开), kelime grupları şeklindeki deyimlerin örneklerindedir.

Sonuç

Tang Hanedanlığı dönemi Çin şiirine altın çağını yaşatan dönem olarak anılmaktadır. Dönem pek çok şaire ev sahipliği yapmıştır. Bu şairler, farklı konu ve yapı bakımından farklı türlerde pek çok eser üretmiştir. Dönemin en üretken şairlerinden olan ve günümüzde Tang şiirinin temsilcisi olarak anılan Li Bai'in seçili şiirlerinde yer alan deyimler çalışmada anlam bakımından incelenmiştir. İncelemenin sonucunda deyimlerin aşağıda verilen özelliklerine ulaşılmıştır;

Çalışmada yer alan deyimlerden Liang xiao wu cai (两小无猜), Qing mei zhu ma (青梅竹马), Zhuma zhi jiao (竹马之交), Yin he dao xie (银河倒泻), Cui mei zhe yao (摧眉折腰), Jiu tian lan yue (九天揽月), Chou dao duan shuai (抽刀断水), Di beng shan cui (地崩山摧), Nanyu shang qingtian (难于上青天), Zheng rong cuiwéi (峥嵘崔嵬), Guren zhi qing (故人之情)'in kökeninin Li Bai'in şiirlerine dayandığı; Sharen ru ma (杀人如麻), Yifu dang guan, wan fu mo kai (一夫当关, 万夫莫开), Chang feng po lang (长风破浪), Zhong gu zhuan yu (钟鼓馥玉) deyimlerinin ise daha önceki dönemlerde oluştuğu ve Li Bai'in bu deyimlere şiirlerinde yer verdiği görülmüştür.

Deyimler genellikle dört kelimeden oluşmaktadır. Bu durum Tang şiirinin “en az kelime ile en fazla anlamı verme sanatı” yönündeki estetik anlayışı ile bağdaşmaktadır. Şiirlerin geneline bakıldığında cümlede dilbilgisi açısından farklı görevlerde bulunan deyimlerin anlam bakımından betimleyici görev üstlendiği görülmektedir. Bu durum üzerinde şairin yaşadığı coğrafyanın, sosyal yaşamın, doğa olaylarının, şairin hayatının ve anılarının etkili olduğu düşünülmektedir.

Deyimleri oluşturan kelimeler incelendiğinde, kolay anlaşılır olması dikkat çekmektedir. Deyimler, genel anlam bakımından metaforlar içermektedir ancak bu metaforlar genellikle kelimelerin anlamı ile ilişkili durumdadır. Bu durum deyimlerin kolay anlaşılmasını

sağlamaktadır. Metaforlara ek olarak deyimlerde eş anlamlı kelimeler, abartılı anlatım, ima, yan anlam ve alt anlam kullanılarak zengin bir anlam yelpazesi oluşturulmaya çalışılmıştır. Deyimlerin, şiirlerin anlam bakımından zenginleşmesine katkı sağladığı; aynı doğrultuda deyimlerinde sadece kelime bütünlerinden değil şiirlerin bütününden yola çıkarak anlam kazandığı anlaşılmaktadır.

Deyimler anlam bakımından sınıflandırıldığında, altı farklı özellikte deyim olduğu anlaşılmıştır. Bunlar; gösterge niteliği taşıyan deyimler, geniş anlamlı deyimler, mecaz anlamlı deyimler, mübalağa içeren deyimler, birleşik kelimelerden oluşan deyimler ve kelime grupları şeklindeki deyimlerdir. Deyimler incelenirken, kökeni ve anlamsal özellikleri hakkında bilgi sahibi olmak, ifade ettikleri anlamların anlaşılabilmesi için büyük önem arz etmektedir. Deyimleri anlam bakımından analiz ederek; başlangıçtaki anlamları, ifade ettikleri yan anlamları, imaları ve zaman içerisinde değişikliğe uğramış ise sonradan kazandıkları anlamları hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olunabileceği görülmüştür.

Liang xiao wu cai (两小无猜), Qing mei zhu mao (青梅竹马), Jiu tian lan yue (九天揽月), Chou dao duan shuai (抽刀断水), Guren zhi qing (故人之情) vb. deyimler dile canlılık katmakta ve Li Bai'in dili ne kadar usta bir şekilde kullandığını ve eserlerine yansıttığını göstermektedir. Li Bai sadece şiir üretmekle kalmamış aynı zamanda sanatsal ifade anlayışı, kelime seçimi ve bu kelimelere yüklediği anlamlar sayesinde pek çok deyim oluşmasına fırsat vermiştir. Bu deyimler yüzyıllardır sonraki nesillere aktarılarak Çincenin daha canlı olmasına yardımcı olmaktadır.

Li Bai ve eserleri her ne kadar ülkemizde araştırmacılar tarafından inceleniyor olsa da şiirlerinde yer alan deyimler hakkındaki araştırmalar sınırlıdır. Bu bağlamda çalışmamızın Çince deyimler, Tang şiiri, Li Bai'in şiirlerinde yer alan deyimlerin farklı açılardan incelenmesi hakkında Türkiye'de daha sonra yapılacak olan çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

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

- Azertürk, Semine İmge. "Çince'de Dört İmden Oluşmuş Deyimlerin İncelenmesi: (Kadın-Kız 女) İmi Üzerine", *KARE* no. 8 (2019): 49-64.
- Baykuzu, Tilla Deniz, *An Lu-Shan İsyanı ve Büyük Yen Devleti*. Konya: Kömen Yayınları, 2014.
- Chen, Ming. "Yuanzi Tangshi de Chengyu Ji Shi", *Kaoshi, Gaokao Yuwen Ban* 9 (2010): 20-21.
- Dindar, Serhan. *Göstergelerarası Çeviride Yenidenyazma ve Yenidenyaratma*

Kavramları. Konya: Çizgi Kitapevi, 2020).

Fang, Shiming. *Zhongguo Lishi Ji Nian Biao*. Shanghai: Shanghai Shudian Chubanshi, 2013.

Fu, Xuancong. *Tang Shi San Bai Shou*. Nanjing: Fenghuang Chubanshe, 2013.

Gao, Qinghua. "The Difficulty in Translating Chinese Poetry as Exemplified by Ezra Pound", *Comparative Literature: East & West* 3,1, (2001): 83-98. DOI: 10.1080/25723618.2001.12015296

Gönen, Sinan. "Deyimlere Şekil Açısından Bir Yaklaşım Örneği." *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 20 (2008): 207-217.

Gushi Wenwang, Shiwen, Changgan Xing. Erişim 08 Eylül 2024. https://www.gushiwen.cn/shiwen_6f011ece9f8d.aspx

Gushi Wenwang, Shiwen, Lushan Yao Ji Lu Shi Yu Xuzhou. Erişim 08 Eylül 2024. https://www.gushiwen.cn/shiwen_2ce33c84c9cb.aspx

Gushi Wenwang, Shiwen, Mengyou Tianmu Yin Liubie. Erişim 08 Eylül 2024. HYPERLINK "https://www.gushiwen.cn/shiwen_05e2f6fc757c.aspx" https://www.gushiwen.cn/shiwen_05e2f6fc757c.aspx

Gushi Wenwang, Shiwen, Xuanzhou Xietiao Lou Jianbie Xiaoshu Shu Yun. Erişim 08 Eylül 2024. HYPERLINK "https://www.gushiwen.cn/shiwen_731e2a19594e.aspx" https://www.gushiwen.cn/shiwen_731e2a19594e.aspx

Gushi Wenwang, Shiwen, Shu Dao Nan. Erişim 08 Eylül 2024. HYPERLINK "https://www.gushiwen.cn/shiwen_d59ec5d6c91c.aspx" https://www.gushiwen.cn/shiwen_d59ec5d6c91c.aspx

Gushi Wenwang, Shiwen, Xinglu Nan. Erişim 08 Eylül 2024. HYPERLINK "https://www.gushiwen.cn/shiwen_870828ca8aaa.aspx" https://www.gushiwen.cn/shiwen_870828ca8aaa.aspx

Gushi Wenwang, Shiwen, Qiangjin Jiu. Erişim 08 Eylül 2024. HYPERLINK "https://www.gushiwen.cn/shiwen_ee16df5673bc.aspx" https://www.gushiwen.cn/shiwen_ee16df5673bc.aspx

Gushi Wenwang, Shiwen, Song Youren. Erişim 08 Eylül 2024. HYPERLINK "https://www.gushiwen.cn/shiwen_c348339f28fd.aspx" https://www.gushiwen.cn/shiwen_c348339f28fd.aspx

Gu, Qing. *Tang Shi San Bai Shou*. Cilt 1. Beijing: Zhonghua Shuju, 2009.

Guan, Shiguang. *Li Bai Shiji Xin Zhu- 2 Ban*. Shenyang: Liaohai Chubanshe, 2014.

Guo, Nailiang. "Li Bai'in "Libai Shiju "Rao Chuang Nong Qingmei" he "Chuang Qian Ming Yueguang" Zhong "Chuang" Zhi Wo Jian." *Nanjing Guangbo Dianshi Daxue Xuebao* 3 (2012): 17-18.

Hanyu Cidian. Erişim 10 07 2024. <https://hanyu.dict.cn/%E6%88%90%E8%AF%AD>.

He, Wenjuan. "Libai Shige Zhi Chengyu Chutan." Sichuan: Sichuan Shifan Daxue, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Hsin, Kwan-chue. "Potery and Music." *Chinese Culture*, 1976: 41-50.

Kang, Qiao, ve Kun Zhou. *Guren koushu Zizhuan: Li Bai Dili*. Shanghai: Shanghai Yuandong Chubanshe, 2009.

Karasar , Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2006.

Kiang, Kang-Hu. *The Jade Mountain A Chinse Anthology*. Çev. Wiher Bynner. New York: Alfred A. Knopf, 1929.

Kurtuldu, Erdem. *Klasik Çin Şiirinden Seçmeler*. 2. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.

Liang, Feng. "Li Bai Shige Zhong de Youxia Qi." *Kejiao Daokan 01X* (2015): 161-162.

Liu, Zhaoming. *Zhong Guo Wenxue*. Cilt I. İstanbul: Likya Yayınları, 2016.

Mai, Hong. *Rong Zhai Xubi, Di Er Juan, Kaiyuan-Wu Wang*. Erişim 26 Ocak 2024. <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=149712&remap=gb#%E5%BC%80%E5%85%83%E4%BA%94%E7%8E%8B>

Özgür, Uğur. “Keloğlan’ın Şiirlerinde Deyimlerin Varlığı.” *Ankara Anadolu ve Rumeli Araştırmaları Dergisi* 3,6, (2022):401-415.

Pamuk Öztürk, Nuray. “Tang Hanedanlığı Dönemi Çin Şiiri, Wang Wei ve Meng Haoran’ın“Beş İmli Dört Mısralı Şiir (五言绝句)” Özelliğine Göre Yazılmış Şiirleri Üzerine Bir İnceleme.” *Söylem Filoloji Dergisi* , 5,2 (2020): 405-414.

—, “Tang Hanedanlığı Dönemi Şairlerinden Han Yu (韩愈)’nün Taş Davul Şarkısı (石鼓歌) Başlıklı Şiiri Üzerine Bir Çözümleme.” 3. *Uluslararası Dil ve Çeviribilim Kongresini*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2023. 196-206.

Pamuk, Nuray. *Tang Dönemi Şiiri ve “Şiir Dehası” Du Fu*. Cilt 28, *Littera Edebiyat Yazıları* içinde, 21-28. Ankara: Ürün Yayınları, 2011.

Tekeli, Selin. “Somatik Deyimler Bağlamında Rusça ve Türkçe Deyimlerin Karşılaştırılması.” *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 11, no. 34 (2023): 48-70.

«Türkçe Sözlük.» Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011, 650.

“Xin Tang Shu, Liezhuan Yi Bai Yi, Han Yu.” *Zhongguo Zhaxue Shu Dianzi Hua Jihua*. Erişim 02 Ekim 2023. <https://ctext.org/library.pl?if=gb&remap=gb&file=4704&page=85&>

Xiong, Lihui. *Li Bai Shi*. Beijing: Renmin Wenxue Chubanshe, 2005.

Yang, Yi. “Li Bai Shige de Pianzhangxue.” *Jiamusi Daxue Shehui Kexue Xuebao* 1 (1999):1-5.

Yıldırım, Ali, ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.

Zhang, Shuhua. “Li Bai Shige Zai Song Dai de Jieshou.” *Jiangxi Shihui Kexue* 10 (2013):74-78.

Zhu, Lihong; Wang, Feng. “A Study of Tang Poetry’s Influence on American Poetry: A New Perspective of “Eight Beauties””, *European Journal of Literature, Language and Linguistics Studies* 3,2, (2019): 66-82.

XX. Yüzyıl Mısır Tiyatrosunda George Abyad ve Tiyatrocu Kişiliği

Abyad's Theatrical Personality in the 20th-Century Egyptian Theater

Turgay GÖKGÖZ¹ 



¹Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları, Kilis, Türkiye

ORCID: T.G. 0000-0002-9742-2722

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Turgay Gökgöz (Doç. Dr.),

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları, Kilis, Türkiye

E-posta: trgy1987@hotmail.com

Başvuru/Submitted: 06.04.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested: 29.05.2024

Son Revizyon/Last Revision Received: 03.06.2024

Kabul/Accepted: 01.07.2024

Atıf/Citation: Gökgöz, Turgay. "Abyad's Theatrical Personality in the 20th-Century Egyptian Theater." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 437-459.
<https://doi.org/10.26650/jos.1466184>

ÖZ

Modern Arap tiyatrosu, Lübnan'da doğmuş olsa da dönemin şartları nedeniyle Mısır'da gelişim imkânı yakalamış ve başta Mârûn en-Nakkâş, Ya'kûb Sannû', Ahmed Ebû Halîl el-Kabbânî ve George Abyad gibi önemli şahsiyetlerin sayesinde gelişmiş ve günümüze dek taşınabilmiştir. Napolyon'un 1798 yılında Mısır'ı işgaliyle başlayan *Nahda* Hareketi ile tiyatro sanatıyla ilk defa tanışan Mısır'da, tiyatro daha sonraki zamanlarda Mısırlı bir Yahudi olan Ya'kûb Sannû' ile ciddi bir gelişim kaydetmiştir. Bu bağlamda Lübnanlı olup Mısır'a göç etmiş bir isim olan George Abyad da Cezayir ve Tunus gibi Kuzey Afrika ülkelerinde tiyatro sanatının yayılması için topluluğu ile birlikte ziyaretler gerçekleştirmiştir. Aslında Abyad'tan önce Mısır tiyatrosunun temelini atan isim Ya'kûb Sannû'dur. Abyad, Sannû' sonrası tiyatroya ivme kazandırmış ve Fransa'da öğrendikleri sayesinde Arapça ve Fransızca oyunlar sahneleyerek tiyatroyu modern bir hâle getirmeye çalışmış ve bunda da başarılı olmuştur. Ayrıca, Abyad, Mısır tiyatrosuna müzikali getiren, sanatsal tiyatroyu Mısır'a taşıyan ve dramayı standart hâle getiren bir isim olarak karşımıza çıkar. Fransızca oyunların yanı sıra klasik ve tarihî oyunları sahnelemesi, bir Lübnanlı olarak Mısır Arap tiyatrosuna katkıda bulunması ve yeni nesil tiyatroculara örnek olması bağlamında George Abyad, Arap tiyatrosu tarihinde önemli bir yerdedir. Bu makalede ülkemizde kendisi hakkında müstakil bir çalışmanın yapıldığına rastlamadığımız Lübnanlı tiyatrocu George Abyad ve tiyatrocu kişiliğine dair geniş bir şekilde bilgi vermek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Arap Tiyatrosu, Mısır Tiyatrosu, George Abyad

ABSTRACT

Modern Arab theater was born in Lebanon, but due to circumstances, it had the opportunity to develop in Egypt and could be moved until today thanks to important personalities. In Egypt, where the art of theater met for the first time with the *Nahda* Movement, which started with the invasion of Egypt by Napoleon in 1798, the art of theater later underwent serious development with Ya'qûb Sannû' Egyptian Jew. In this context, George Abyad, a Lebanese immigrant to Egypt, visited North African countries such as Algeria and Tunisia with his troupe to spread the art of theater. In fact, before George Abyad, it was Ya'qûb Sannû' who had laid the foundation of Egyptian theater. It would be appropriate to say that the seeds of theater art were sown in Arab countries thanks to these troupes. George Abyad was a name that brought the musical

to Egyptian theater, brought artistic theater to Egypt, and standardized drama. George Abyad has an important place in the history of Arab theater in terms of staging classical and historical plays as well as French plays, contributing to Egyptian Arab theater as a Lebanese theater, and setting an example for the new generation of theater artists. In this article, it aims to provide broad information about the Lebanese theater actor George Abyad and his theater personality, which we have not come across in our country.

Keywords: Arabic Literature, Arab Theater, Egyptian Theater, George Abyad

EXTENDED ABSTRACT

The first theater activities in Egypt in the Western sense began with performances by French troupes in the Theater of the Republic and Arts, established by General Menon, to entertain French officers during Napoleon's Egyptian Campaign in 1798. However, despite this early introduction, the Egyptians came after Lebanon in time to establish their own theater. In this period, when Alexandria was the theater centre, French and Italian troupes gave plays, and these plays included genres such as opera and cabaret. In 1847, the theaters were regulated by the law enacted in 1847; the theater established by Khedive Ismail Pasha in 1869 opened with the opera *Aida* written by Verdi opening at Suez Canal.

The Arabic theater in Egypt entered an important stage when Ya'qûb Sannû, a Jew who had studied in Italy, entered the theater in 1870. Considering the Khedive as the "Moliere of Egypt" at the time, Ya'qûb Sannû's theater first staged French adaptations and then Sannû's plays were performed in Arabic. With Ya'qûb Sannû in 1870, the modern Egyptian theater was in its infancy for forty years, and then it was able to train an artist in this genre. This artist, named George Abyad, took the Egyptian theater to an advanced level in terms of drama. George Abyad, who studied in Paris, brought the French theater to Cairo (1910), performed Alexandre Dumas's plays and Hafez Ibrahim's plays with kiosks, and toured North Africa between 1920 and 22. Wahbî Troupe began to present plays at the Ramses Theater (1927); Yûsuf Wahbî was the person who brought professionalism to the Egyptian Theater.

When theater coverage began in the late nineteenth century, it was mostly limited to short announcements announcing performances and praising them in grandiose terms, often before performances were performed. The early twentieth century saw more in-depth discussions of theater and plays in the Egyptian media, and in 1912, *Oedipus the King* was one of the first plays to be discussed in detail in different publications. It was not until the mid-1920s that specialist journals for theater studies began to appear in Egypt, such as *al-Tiyatrû* (1924-5) and Abdel Majid Hilmi's *al-Masrah*, published on November 9, 1925. In the 1900s and 1910s, however, journalists in Egypt began to write much more frequently and at greater depth -often unsigned- about performances or theater in general. Several newspapers, of which *al-Ehrâm* was one of the most prominent, contained articles offering general discussions about this

new art form. However, specific themes began to generate specific debates. One of the most important debates concerned the place of music in the theater.

Singing and its role in Egyptian theater was not a minor stylistic issue; it was emblematic of the most important questions about drama. Despite its worldwide popularity, many critics strongly opposed the performance of the song on stage. Theater, in the eyes of many critics, was not only a means of entertainment but also for moral and social development. In the late XIXth and early XXth centuries, Egyptian audiences wanted to hear singing when they went to the theater. For that period, a singer was a vital part of any theater group. Among the important theater singers of this period were stars such as Abduh al-Hāmūlī and Muhammad Uthman, two cornerstones of the musical modernization that began in the XIXth century, as well as lesser-known singers such as Murad Rumanu, Hasen Salih and Ibrahim Ahmad.

Thanks to Abyad, the prestige of the Egyptian acting profession increased. The Egyptian theater maker Mohammad Taymour saw Abyad as a figure who “really expanded the art of acting” in Egypt. Moreover, in terms of acting, Abyad developed Egyptian theater. Abyad became a role model for later Egyptian theater figures such as Tawfiq al-Hakīm. Along with Abyad, an Arabic version of Sophocles’s *Oedipus Tyrannos* was performed many times by Abyad himself and other theater-makers. This play is an important moment in the history of play in Egypt.

In fact, Egypt’s geography had a significant impact on the translation and content of this play. Abyad, on the other hand, found a way to direct the Egyptian theater through the play *Oedipus the King* and to clarify the debates among critics. Through this play, it is possible to see that Egyptian theater has entered into global debates and theater mobility. In this context, George Abyad, a Lebanese immigrant to Egypt, visited North African countries such as Algeria and Tunisia with his troupe to spread the art of theater. In fact, before Abyad, Ya’qūb Sannū‘ had laid the foundation of Egyptian theater. It would be appropriate to say that the seeds of theater art were sown in Arab countries thanks to these troupes. Abyad accelerated the theater after Sannū‘ and tried to modernize it with what he had learned in France, and he succeeded in accomplishing this. George Abyad was a name that brought the musical to Egyptian theater, brought artistic theater to Egypt, and standardized drama. George Abyad has an important place in the history of Arab theater in terms of staging classical and historical plays as well as French plays, contributing to Egyptian Arab theater as a Lebanese theater, and setting an example for the new generation of theater artists.

George Abyad, a Lebanese immigrant in Egypt, was an important figure in the Arab theater of his time. He was widely recognized for his formal style and effective literary style in his adaptations of Western plays, especially French classics. However, he soon returned to Arabic play. His foreign training, which determined the types of plays he chose and his extravagant acting style, made his works more appealing to the upper classes than to a wider, more traditional audience. It is understood that George Abyad brought the first musical and

artistic theater to Egypt, as well as raised the art of drama to a standard level, giving life and vitality to the theater of the period. He tried to introduce Egyptian Arab theater to a higher level of a cultured and elite audience, rather than a the general audience. Abyad, in particular, has been a bridge between the past and the future generation of theater makers. In this article, it is aims to provide broad information about the Lebanese theater actor George Abyad and his theater personality, which we have not come across in our country.

Giriş

Mısır'da Batılı anlamda ilk tiyatro faaliyetleri Napolyon'un 1798 yılındaki Mısır Seferiyle birlikte Fransız subayları eğlendirmek için General Menon'un tesis ettiği Cumhuriyet ve Sanatlar Tiyatrosu'nda Fransız topluluklarının verdiği temsillerle başlar. Ancak söz konusu bu erken tanışmaya rağmen Mısırlılar kendi tiyatrolarını tesis etmek adına zaman olarak Lübnan'dan sonra gelirler. İskenderiye'nin tiyatro merkezi olduğu bu dönemde Fransız ve İtalyan topluluklar oyunlar vermişler, bu oyunlarda opera ve kabare gibi türler de yer almıştır. 1847 yılında çıkarılan yasa ile tiyatrolar bir düzene kavuşmuş; Hidiv İsmail Paşa'nın 1869'da tesis ettirdiği tiyatro, Süveyş Kanalı'nın açılışıyla birlikte Verdi tarafından kaleme alınan *Aida* operası ile açılışını yapmıştır.¹

Mısır'da Arap tiyatrosu, İtalya'da öğrenim görmüş bir Yahudi olan Ya'küb Sannû'un² 1870'te tiyatroya adım atması ile önemli bir aşamaya girmiş olur. O dönemde Hidiv tarafından "Mısır'ın Moliere'i" olarak görülen Ya'küb Sannû'un tiyatrosu önce Fransızca uyarlamalar, daha sonra da Sannû'un Arapça oyunlarını sahnelemiştir. 1870'de Ya'küb Sannû' ile modern Mısır tiyatrosu, kırk yıllık bir süre emekleme dönemi geçirmiş, akabinde bu türün eğitimini almış bir sanatçıya kavuşabilmiştir. George Abyad ismini taşıyan bu sanatçı Mısır tiyatrosunu, drama bağlamında ileri bir düzeye taşımıştır. Paris'te eğitim alan George Abyad, Kahire'ye Fransız tiyatrosunu taşımış (1910), Alexandre Dumas'ın oyunları ile Hafız İbrahim'in koşuklu oyunlarını oynamış, 1920-22 yılları arasında Kuzey Afrika turnesi gerçekleştirmiştir. Vehbî Topluluğu, Ramses Tiyatrosu'nda oyunlar vermeye başlamış (1927); Yûsuf Vehbî³, profesyonelliği Mısır Tiyatrosu'na taşıyan kişi olmuştur.⁴

Tiyatronun kapsamı XIX. yüzyılın sonlarında başladığında çoğunlukla, gösterileri duyuran ve onları genellikle daha oynanmadan önce, şaşalı terimlerle öven kısa duyurularla sınırlıydı. XX. yüzyılın başlarında, Mısır medyasında tiyatro ve oyunlar hakkında daha derinlemesine tartışmalar görüldü ve 1912 yılında bir Sofokles (M.Ö. 406) oyunu olan *Üdib el-Melik*, farklı yayınlarda ayrıntılı olarak tartışılan ilk oyunlardan birisiydi. 1920'lerin ortalarına kadar Mısır'da *et-Tiyatrû* (1924-5) ve Abdülmecid Hilmi'nin 9 Kasım 1925 tarihinde çıkarılan *el-Mesrah*'ı gibi tiyatro incelemeleri için uzman dergiler çıkmaya başladı. Bununla birlikte 1900'lerde ve 1910'larda Mısır'daki gazeteciler, performanslar veya genel olarak tiyatro hakkında çok daha sık ve daha derin bir şekilde- genellikle imzasız- makaleler yazmaya başladılar. *el-Ehrâm*'in en önde gelenlerinden biri olduğu birkaç gazete, bu yeni sanat formu hakkında genel tartışmalar

- 1 Aziz Çalışlar, Tiyatro Ansiklopedisi (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1995), 429-430; Rahmi Er, "Modern Mısır Tiyatrosu II", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 35/1 (1991), 121-122.
- 2 Hakkında detaylı bilgi için bkz.: 'Abdurrahîm Yûsuf Ahmed el-Cemel, "Ya'küb Sannû'", *Kâmûsu'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Hadis*, ed. Hamdi Sakkût (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2009), 861-862; Dina Amin, "Ya'qub Sannû", *Essays in Arabic Literary Biography 1850-1950*, ed. Roger Allen (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010), 284-291.
- 3 Mısırlı tiyatro sanatçısı olan Yûsuf Vehbî, 1950'den itibaren ülkesinin en önemli oyuncu ve yönetmeni olarak addedilmiştir. 1918-1922 yılları arasında İtalya'da oyunculuk eğitimi görmüştür. Hakkında detaylı bilgi için bkz.: Çalışlar, *Tiyatro Ansiklopedisi*, 672.
- 4 Çalışlar, *Tiyatro Ansiklopedisi*, 429-430; Er, "Modern Mısır Tiyatrosu II", 121-122.

sunan makaleler içermektedir. Bununla birlikte belirli tartışmalar yaratmaya başlıyordu. En önemli tartışmalardan birisi ise müziğin tiyatrodaki yeri hakkındaydı.

Şarkı söylemek ve bu durumun Mısır tiyatrosundaki rolü, küçük bir üslup sorunu olmayıp aslında drama hakkında sorulan en önemli soruların bir simgesi idi. Büyük popülaritesine rağmen, birçok eleştirmen sahnede şarkı söylemeye şiddetle karşı çıktı. Tiyatro, birçok eleştirmenin gözünde sadece bir eğlence aracı değil, aynı zamanda ahlaki ve sosyal gelişim içindi. XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında, Mısırlı seyirciler tiyatroya gittiklerinde şarkı dinlemek istiyorlardı. O dönem için bir şarkıcı herhangi bir tiyatro grubunun hayati bir parçasıydı. Bu dönemin önemli tiyatro şarkıcıları arasında XIX. yüzyılda başlayan müzikal modernleşmenin iki temel taşı olan ‘Abduh el-Hâmûlî ve Muhammed Osman gibi yıldızların yanı sıra Murad Rumanu, Hasen Salih ve İbrahim Ahmed gibi daha az tanınan şarkıcılar da vardı.

Birkaç kadın da önemli ve iyi karşılanan roller oynadı. Dönemin en önemli şarkıcılarından biri olarak hâlâ hatırlanan Almaz⁵, görünüşe göre bu sanatı saygın bir meslek olarak görmeyen ve kendisini bu mesleği bırakmaya zorlayan şarkıcı arkadaşları ‘Abduh el-Hâmûlî ile evleninceye değin ün kazanmıştı. Zamanın gazete ilanları kadın şarkıcılara atıfta bulunsa da hayatlarına dair ayrıntıları bulmak zordur ve genellikle *Meliketu’s-Surûr*, *Kevkeb* ve *Leyla ve el-‘Âlime* gibi yalnızca sahne isimleriyle anılırlardı. Popülaritelerine rağmen, basında bu şarkıcıların ve şarkıların gerçek tiyatronun bir parçası olmadığını savunan birçok eleştirmen vardı.⁶

Mısır drama edebiyatına bakıldığında Ahmet Şevki’nin oyunları aslında önemli bir aşamadır. Muhammed Teymûr ise gündelik konuşma diliyle ibret oyunları ve operetler kaleme almıştır. Mısır tiyatrosunun en büyük ismi olan Tevfik el-Hakîm, 60’dan fazla gerçekçi oyunu ile Mısır’ın toplumsal problemlerine ışık tutmuş, düşünce oyunlarının yanı sıra absürt tiyatrosuna yönelik oyunlar ortaya koymuştur. 1952 Devrimi’nden sonra tiyatro Mısır’daki siyasal ve toplumsal gelişmelerin bir yansıması olmuştur. Yazar ve yönetmen Alfred Farac, Brecht tesirinde ürünler verirken, yine yazar ve yönetmen Fâtih Neşatî, 150’den fazla Mısır ve Avrupa oyununu sahnelemiş (1939-1966); Özgür Tiyatro’nun (1952-1957) kurucusu olan Ardaş Saad, Kahire’de Cep Tiyatrosu’nu kurmuş (1961-1968), önce el-Hakîm Tiyatrosu (1966-1964), daha sonra da Kahire Ulusal Tiyatrosu’nu yönetmiştir (1970-1971). Günümüzde ise Mısır’da şu tiyatrolar yer alır: Ulusal Tiyatro (1937), Okul Tiyatrosu (1937), Modern Tiyatro (1952), Arap Tiyatro (1962), Cep Tiyatrosu (1961), Kukla Tiyatrosu (1958).⁷

George Abyad’ın hayatı ve tiyatrocu kişiliği hakkında Türkçe literatüre bakıldığında özellikle Mârûn en-Nakkâş⁸, Ya’kûb Sannû’, Ahmed Ebû Halîl el-Kabbânî gibi Arap tiyatrosunun kurucu isimleri hakkında müstakil çalışmaların varlığı görülse de George Abyad hakkında

5 Gerçek adı “Sokaina” olan Mısırlı şarkıcı için bkz.: “Wikipedia.org”, *Abdu al-Hamuli* (11 Ocak 2022).

6 Cormack, “Who’s afraid of musical theatre? George Abyad’s 1912 Oedipus Rex”, 35-36.

7 Çalışlar, *Tiyatro Ansiklopedisi*, 429-430; Rahmi Er, “Modern Mısır Tiyatrosu II”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 35/1 (1991), 121-122.

8 Hakkında detaylı bilgi için bkz.: Ahmet Savran, *19. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1991), 63; Hülya Hınıslioğlu, *Mârûn en-Nakkâş ve Arap Tiyatrosu’nun Doğuşu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1995).

yapılan müstakil bir çalışmanın olmadığı görülür. Ancak Aziz Çalışlar'ın meşhur eseri *Tiyatro Ansiklopedisi*; Rahmi Er'in *Modern Mısır Tiyatrosu II*; Aysel Ergül Keskin'in *Çağdaş Mısır Tiyatrosu'nda Tevfik el-Hakîm ve Üç Entelektüel Tiyatrosu*, Rumeysa Bakır Dayı'nın *Modern Lübnan Edebiyatında Nesir* adlı doktora tezi ve bu tezden üretilmiş bir makale olan *Lübnan Edebiyatında Tiyatronun Doğuşu ve Gelişimi* adlı çalışmalarda kısa bir şekilde George Abyad'ın hayatına, tercüme ettiği ve sahnelediği oyunların isimlerine değinilmiştir. Buradan hareketle zikredilen bu kaynaklardaki bilgiler hem Arap hem de Batı literatüründeki kaynakların ışığında yeniden ele alınmış, özellikle George Abyad'ın Arap tiyatrosuna getirmiş olduğu yenilikler üzerinde durulmaya çalışılarak sunmak hedeflenmiştir.

1. George Abyad'ın Hayatı (1880-1959)

Çağdaş Mısır tiyatrosunun öncüsü olan George İlyâs Abyad, Lübnan'ın Beyrut kentinde 5 Mayıs 1880 tarihinde dindar bir ailede⁹ dünyaya geldi. Babası ticaretle meşgul olmaktadır. George Abyad, önce Medresetu'l-Ferîr ardından pek çok fikir adamının yetiştiği Medresetu'l-Hikme'de okuduktan sonra iyi derecede Arapça ve Fransızca öğrenerek 1897 yılında mezun oldu. Medresetu'l-Hikme'de tiyatro sanatına olan meyli gün yüzüne çıkmaya başlayınca buradaki bazı tiyatro oyunlarında yer aldı. Abyad'ın çocukluğu ve erken dönemi ileride olacağı büyük aktörü zaten öngörmekteydi. Nitekim okul yıllarında ilgi duyduğu temsil sanatını, İskenderiye'de faaliyet gösteren bazı tiyatro grupları içinde aldığı küçük çaplı rollerle sürdürdü. Pek başarılı bir öğrenci olmayan Abyad'ın sadece iletişim sahasında diploması olmuştur. Kendisi henüz 17 yaşındayken Posta ve Telgraf İdaresi'ne memur olarak atandı. Akabinde aynı vazife ile Havran bölgesine tayin edildi. Burada tek başına yaşadığı için yalnızlaştı ve daha merkezî bir yere geçerek Lübnan'a geldi. Amacı amcasının daha önce göç ettiği İskenderiye'ye seyahat etmektir.

Bir gün İskenderiye'ye gidecek bir arkadaşına veda etmek üzereyken kendisine bu yolculukta eşlik etmeyi teklif etti. Çünkü "İskenderiye" kelimesi başlı başına ona bir tılsım gibi geldi. Gemiye bindiğinde o kadar neşelenmişti ki vazgeçmek istemedi, arkadaşları bile onu bu kararından alıkoymadı. O anda İskenderiye'yi sonsuza dek sürecek büyük bir sahne olarak düşündü. Gemi kaptanı ile arkadaş oldu ve Abyad'ın kendisi, amcasının yanına gitmek ve Sîdî Câbir tren istasyonunda istasyon şefi olarak çalışmak üzere Lübnanlı bir göçmen olarak 1898 yılının sonlarında İskenderiye'ye geldi. Sınava girerek 1899 Haziranı'nda İskenderiye'de "Sîdî Câbir" tren istasyonunda şef oldu ve İskenderiye demiryollarında yarı zamanlı olarak bir yıl kadar çalıştı. Kendisini bir anda güçlü, sanatsal bir atmosferin ortasında buldu. Kendisini ilk destekleyenler

9 Hayreddin Zirikli, *el-Âlâm* adlı eserinde George Abyad'ın eşi ve çocuğu ile birlikte 1953 yılının Haziran ayında Müslüman olduğunu belirtir. Bkz.: Hayreddin Zirikli, *el-Âlâm Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Musteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 1992), 2/144-145.

İskender Farah¹⁰ ve Şeyh Selâme Hicâzî¹¹ oldu. Bunun yanı sıra Arap ve Avrupalı profesyonel ve amatör topluluklardan da destek gördü ve içindeki derin sevgi onu tiyatro sanatına doğru itti. Medresetu'l-Ferîr mezunlarının oluşturdukları bir topluluğa katıldı, burada oyunlara katkı sağladı ve onların yıllık törenlerine de icabet etti. Akabinde 1902 yılında İskenderiye'ye gelen İtalyan aktör ve oyun yazarı Ermete Novelli'nin etkisiyle Alexandre Dumas'nın *La Tour de Nesle* adlı oyununu *Burc Nîl* ismiyle uyarlayarak hazırladı.¹²

Abyad, Ömer el-Hayyâm'ın şiirlerini okuyup inceledi. Mezuniyet partisinde aynı zamanda Paris'te sahnelenen Fransızca *The Red Pennies*'in başrolünü oynadı. Aynı rolü Paris'te oynayan Fransız aktör Jean Freige, kendisini tebrik ederek onu Fransa'da oyunculuk eğitimi alması için yüreklendirdi. Bir gün isteyken St. Catherine Koleji'nden iki din adamı, ondan daha önce Lübnan'da oynadığı *The Red Pennies*'deki aynı rolü oynamasını istedi. Oyundan sonra seyirciler arasında bulunan Fransa Konsolosu kendisini tebrik ederek, "*Asıl yeriniz orası... Paris Konservatuarı.*" dedi. Bundan sonra Abyad İskenderiye'de amatör topluluklarla tiyatro faaliyetlerine başladı. Bir gün Hidiv II. Abbas Hilmi Paşa'ya tiyatronun başlı başına bir okul olduğunu ve Mısır'ın bir oyunculuk enstitüsüne şiddetle ihtiyacı olduğunu yazmaya karar verdi. Cevap alamayınca daha uzun bir mektup göndererek iki yıl bekledi ve yine cevap alamadı. Sonra Hidiv'i bir oyuna davet etme fikrini geliştirdi. Birkaç hafta sonra Ra's et-Tin Sarayı'na çağrıldı ve şu mesajı aldı: "*Sidi Câbir İstasyonu Şefi Bay George Abyad'a ... 11 Haziran 1904'te Zîzîniyâ Tiyatrosu'nda oynanacaktır.*" Abyad hemen biletleri bastırды ve "*Majesteleri Hidiv'in himayesi altında.*" diye de ekledi. Bu büyük günde üçüncü ve dördüncü perde arasında bir kraliyet yetkilisi ona "*Artık kendini seyahate hazırlayabilirsin.*" dedi. Abyad, 29 Temmuz 1904 tarihinde 24 yaşındayken Fransa'ya gönderildi. Fransa'daki ikametinden

-
- 10 Tiyatro sanatına Suriye'de başlayan İskender Farah, Vali Mithat Paşa'nın desteği ile oyunlarını sahnelemiş ve el-Kabbânî'nin topluluğu ile Mısır'a gelmiş ve 1891 yılında kendi kumpanyasını kurmuştur. Kendi topluluğuna Selâme Hicâzî ve Süleyman el-Haddâd gibi isimleri çekebilmeyi başarmıştır. Böylelikle de büyük bir seyirci kitlesinin desteğini kazanmıştır. Hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Er, "Modern Mısır Tiyatrosu II", 105.
- 11 Selâme Hicâzî, 1852 yılında İskenderiye'de dünyaya geldi. Babası İbrahim Hicâzî tanınan bir denizciydi. Annesi Mısırlı bedevi bir kabileye mensuptu. Köy okulunda okuma yazma öğrenen Hicâzî, Kur'an'ın büyük bir bölümünü hıfzetti. Güzel bir sesi olan Hicâzî zikir halkalarında ilahi söylemeye, evlerde Kur'an okumaya, camilerde müezzinlik yapmaya başlamıştı. Hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Er, "Modern Mısır Tiyatrosu II", 106.
- 12 Rumeysa Bakır Dayı, "Lübnan Edebiyatında Tiyatronun Doğuşu ve Gelişimi", *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 2(4) 2019, 109; Nevill Barbour, "The Arabic Theatre in Egypt" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 8/1 (1935), 178-179; Raphael Christian Cormack, *Translations and Adaptations of Sophocles' Oedipus Tyrannos in Egypt, 1900-1970*, (Edinburgh, PhD Thesis Islamic and Middle Eastern Studies University of Edinburgh, 2017), 45; Raphael Christian Cormack, "Who's afraid of musical theatre? George Abyad's 1912 Oedipus Rex". *Cultural Entanglement in the Pre-independence Arab World*, A. Gorman & S. Irving (Ed.), (Londra-New York: I.B.Tauris, 2021) 41; Yûsuf Es'ad Dâğir, *Mesâdiru'd-Dirâseti'l-Edebiyye*: (Beyrut: el-Mektebetu's-Şarkıyye, 1972) 3/101; 'Abdurrahîm Yûsuf Ahmed el-Cemel, "George Abyad", *Kâmûsu'l-Edebi'l-'Arabıyyi'l-Hadis*, H. Sakkût (Ed.), (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2009) 202; Edhem el-Cundi, *A'lâmu'l-Edeb ve'l-Fenn*: (Dimeşk: Matba'atu Mecelleti Savt, 1954) 2/576; Er, "Modern Mısır Tiyatrosu II" 108; Landau, J. "Abyad", *The Encyclopedia of Islam (Leiden: Brill 2004) XII/39*; Muhammed Yûsuf Necm, *el-Mesrahiyye fi'l-Edebi'l-'Arabi'l-Hadis*, (Beyrut: Dâr Beyrut, 1956), 152; Zirikli, *el-Âlâm*, 2/144-145; *Alex Cinema*. (2022, Ocak 11). George Abyad (1880-1959). http://www.bibalex.org/alexcinema/actors/George_Abyad.html

mümkün olduğunca yararlanmaya çalıştı. Konservatuara girdi ve tanıştığı ellili yaşlarında olan Comédie Française efsanesi ve klasik dramının ünlü âşığı Eugène Silvain (1851-1930) ile gayri resmî olarak çalıştı. Ayrıca bu sanatın büyük hocalarından da istifade edebildi ve büyük sanatsal toplulukları izleyebildi. Bir yıl boyunca dünya çapındaki oyunları ve özellikle de Fransızca olanları sahneledi ve alana hâkim oldu. Fransa'da oyunlara katıldığı ve oyunlar oynadığı birkaç yıldan sonra Abyad, 1910 yılında aralarında J. Hervie'nin de olduğu bir Fransız topluluğu ile Fransızca oyunlar sergilemek üzere Mısır'a döndü. O zaman bile asıl amacının Mısır'ın Arapça konuşan halkı için Arapça oyunlar oynamak olduğunu söyledi. Aslında Paris'te olmak, Abyad'ı Avrupa'da ve ötesinde şekillenen modernist tartışmalara maruz bırakmıştı.¹³

Paris Konservatuarı Müdürü olan Silvain, Abyad'ın öğretmeni, akıl hocası ve modeli oldu; ama aynı zamanda Sarah Bernhard gibi önde gelen aktrislerden etkilendi ve ilham aldı.¹⁴ Abyad, Mısır tiyatrosunun kurucusu olan ve o zamanlarda sürgünde olan Ya'kûb Sannû' ile tanıştı ve Fransız tiyatro sahnesiyle o kadar içli dışlı oldu ki Hidiv'in desteği ile 1910 yılında Kahire ve İskenderiye'de *Luis XI* ve *Tartuffe* gibi oyunlar sergileyen bir Fransız topluluğu ile Mısır'a döndü ve J. Hervie ile başrollerde yer aldı. Abyad'ın dönüş haberi Mısırlı *el-Ehrâm* gazetesinde “*George Abyad Efendi, önceki gün İskenderiye'ye vardı. Paris'ten gelen Abyad beraberinde Fransız olan yeni topluluğunu modern ve tarihi oyunlar sahnelemek için getirdi.*” şeklinde yer aldı.¹⁵ George Abyad Topluluğu ilk oyunlarını bir cumartesi akşamı “el-Hamrâ” isimli bir mekânda gerçekleştirdi. İskenderiye'de yer alan Zîzîniyâ Tiyatrosu'nda pek çok temsil sahneledi. Daha sonra Kahire'ye geçti ve burada Alexandre Dumas'nın bir oyununu *Şârl es-Sâbi* olarak isimlendirerek oyunu 7 Nisan Perşembe gecesi sahneledi. 10 Nisan Pazar günü *Louis el-Hâdi Aşara*, pazartesi günü *Tartuffe*, Salı günü *Horace*, çarşamba günü *Şârl es-Sâbi* isimli oyunları sahneledi. 13 Nisan Perşembe günü ise Racine'nin *Andromak* adlı oyununu sahneledi. Mısır Eğitim Bakanı Sa'd Zağlûl kendisinden Arapça oyunlar sahnelemesini isteyinceye değin bir süre Fransızca oyunları oynamayı bıraktı. Kendi topluluğu ile George Abyad, *Horace* ve diğer klasik Fransız eserlerini Hidiv Opera Binası'nda o kadar başarılı bir şekilde sahneledi ki Mısır Eğitim Bakanı Sa'd Zağlûl, başarılı iki sezonun ardından Arapça bilen Abyad'ı bilgi ve deneyimi ile Mısır tiyatrosunun durumunu iyileştirmesi için görevlendirdi.¹⁶ Bu nedenle de Abyad, Yüksek Arap Tiyatrosu Enstitüsü'nde dersler verdi ve

13 Barbour, “The Arabic Theatre in Egypt”, 178-179; Cormack, “Who's afraid of musical theatre?”, 41; Dâğir, *Mesâdiru'd-Dirâseti'l-Edebiyye*, 101; el-Cundi, *A'lâmu'l-Edeb ve'l-Fenn*, 576-577; Ali Râ'î, *el-Mesrah fi'l-Vatani'l-Arabî*, (Kuveyt: Âlemu'l-Ma'rife, 1979) 76; Landau, “Abyad”, 39; Necm, *el-Mesrahîyye fi'l-Edebi'l-Arabî'l-Hadis*, 153-154; Selaïha, N. “Manifold Oedipus Sophocles'Oedipus Rex at the National (2001)”, *Arab Stages, Nehad Selaïha Memorial Issue 6*, (2017), 1; Paul Starkey, *Modern Arabic Literature*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006) 169; *Alex Cinema*. (2022, Ocak 11). George Abyad (1880-1959). http://www.bibalex.org/alexcinema/actors/George_Abyad.html

14 Landau, “Abyad”, 39.

15 Khalid Amine and Marvin Carlson, *The Theatres of Morocco, Algeria, Tunisia: Performance Traditions of the Maghreb*, (London: Palgrave Macmillan, 2012), 79-80; Çalışlar, *Tiyatro Ansiklopedisi*, 4; Necm, *el-Mesrahîyye fi'l-Edebi'l-Arabî'l-Hadis*, 153-154.

16 Çalışlar, *Tiyatro Ansiklopedisi*, 4; el-Cemel, “George Abyad”, 203; Necm, *el-Mesrahîyye fi'l-*

pek çok öğrenci yetiştirdi, düşüncelerinin ve fikirlerinin onlarda somutlaştığını gördü. Yerel oyunları seçme, Mısırlı müelliflerin desteğini kazanma ve Mısır'ın toplumsal hayatını ele alma hususunda fırsat tanınması gibi konularda oldukça hırslıydı.¹⁷ Abdurrâzık 'Înâyet adlı zengin bir hayırsever ve tiyatroseverin cömertlikle yaptığı mali yardımlarla, Abyad bir başka topluluk kurdu. Elinde çok küçük bir repertuar bulunan Abyad, Mısırlı entelektüelleri ve edebi şahsiyetleri mevcut oyunları Arapçaya çevirmeye ve yeni eserler yaratmaya teşvik etti. Yeni kariyerine çoğunlukla Fransız ve İngiliz dramalarından çevrilmiş oyunlar sahneleyerek başladı. Bu sanat dalında meşhur olan ve Kardâhî, İskender Farah ve Şeyh Selâme gibi topluluklarda yer alan kültürlü gençlerden ve bazı eski oyuncularından oluşan bir topluluk tesis etti. Abdurrahmân Ruşdî (1881-1939), Fuâd Selîm, 'Azîz 'Îd (1884-1942), Abdulazîz Halîm, Ahmed Fehîm, Muhammed Behçet (ö.1928), Mahmûd Habîb, Meryem Semmât (1879-?) ve Milyâ Diyân gibi ülkenin önde gelen sanatçılarından birçoğunu bir araya getirdi. Ardından Opera'da ilk sezonunu 19 Mart 1912 tarihinde ünlü Nil Şairi Hâfîz İbrâhîm'in *Cârih Beyrût* adlı tek perdelik şiirsel bir opereti ile açtı. Opera'da Sofokles'e ait olan ve bir Farah Antûn çevirisi olan *Ûdîb el-Melik* oyununu sahnelediler. Hidiv'de bu oyunu izleyenler arasındaydı ve Topluluk, oyunu Opera'da sahnelemeye devam etti. İlyâs Fayyâd'ın *Luis el-Hâdi Aşara* ve Halîl Mutrân'ın '*Utayl* (Othello) olarak tercüme ettikleri oyunları sahneledi. Bu ve yaptığı diğer çalışmalarla Arap dramasının mevcut repertuarını önemli ölçüde güçlendirdi. Opera'da ilk sezon 19 Mart 1912 tarihinde sona erdi.¹⁸ Akabinde George Abyad, İskenderiye'ye geçti. Orada 9 Mayıs Perşembe günü *Ûdîb*, cumartesi *Luis el-Hâdi Aşara* ve pazar günü ise '*Utayl* (Othello) adlı oyunları "el-Hamrâ" isimli bir mekânda sahneledi. Ardından diğer şehirleri dolaştı. Kahire ile İskenderiye arasında gidip geldi ve bahsi geçen tiyatro oyunlarını sahneledi. 12 Eylül Perşembe günü *el-Ahdeb* isimli oyunu; 14 Eylül Cumartesi günü Molière'in *Tartuffe* adlı oyunundan uyarlanan *eş-Şeyh Metlûf* adlı oyunu; ardından Hugo'nun *Mudhiku'l-Melik*, Molière'in *Medresetu'l-Ezvâc* ve *Medresetu'n-Nisâ'*, Sardou'nun *es-Sâhira*, Molière'in *en-Nisâ'u'l-Âlimât* ve Simon'un *el-Kâburâl* gibi isimlerle Arapçaya aktarılan oyunlarını sahneledi. Sergilediği oyunlar arasında yer alan *es-Sâhira* isimli oyun, Abyad'a göre aslında tercüme bağlamında bakıldığında yeni bir oyundu. Zikredilen oyunların sahnelenmesiyle 1912 yılı sona erdi. İlgili bu topluluk insanlara aslı hem Fransızca hem de İngilizce olan çok meşhur oyunları sundu. Eserlerin çevirilerini ise dönemin önemli isimleri yapmış ve bu oyunları yeni bir sanatsal çerçevede Abyad'ın topluluğu sahnelemiştir.¹⁹

1913 yılı ile birlikte Topluluk, Özbekiyye bahçesine geçti. Burada klasik oyunları sergilediler. Bu oyunlara *Mary Tudor* ve *Burc Nil* adlı oyunları da eklediler. Sonrasında 1913 yılında *Ukâse*

Edebi'l-'Arabi'l-Hadis, 153-154; Selaiha, "Manifold Oedipus: Sophocles' Oedipus Rex at the National (2001)" 1.

17 el-Cundî, *A'lâmu'l-Edeb ve'l-Fenn*, 577.

18 Amine and Carlson, *The Theatres of Morocco*, 79-80; Çalışlar, *Tiyatro Ansiklopedisi*, 4; el-Cemel, "George Abyad", 203; Er, "Modern Mısır Tiyatrosu II", 108; Necm, *el-Mesrahiyye fi'l-Edebi'l-'Arabi'l-Hadis*, 154; Selaiha, "Manifold Oedipus: Sophocles' Oedipus Rex at the National (2001)" 1.

19 Râ'î, *el-Mesrah fi'l-Vatani'l-Arabî*, 76; Necm, *el-Mesrahiyye fi'l-Edebi'l-'Arabi'l-Hadis*, 154; Muhammed Teymûr, *Hayâtunâ et-Temsîliyye*, (Kâhire, Matbâ'atu'l-İ'timâd bi-Şâri'i Hasen el-Ekber bi-Mısır, 1940) 2/135.

Kardeşler Topluluğu'yla bir sezon için birleşen George Abyad Topluluğu, dönemin büyük oyunlarını da içeren yeni bir topluluk olarak ortaya çıktı. Bu yeni topluluk Opera'da eski oyunlar arasında olan *es-Sâhira*, *el-İfrikiyye*, *İşetu'l-Mekâbir*, *Aida* ve *Burc Nîl* gibi oyunları oynarken bu oyunlara ilaveten *Napolyon* ve bir Farah Antûn çevirisi olan *Mısrû'l-Cedide* isimli iki oyun daha eklediler. *Napolyon* isimli oyun *Hafifetu'd-Demi* olarak Arapçaya uyarlandı. *Mısrû'l-Cedide* isimli oyunun aslı bir Fransız oyunu olan *Zaza*'dır. Nisan sonlarında Opera'da sezonun kapanmasıyla birlikte topluluk dağıldı ve George Abyad yeni bir topluluk tesis etti. Bu yeni topluluk insanlara eski oyunlara ilaveten Farah Antûn'a ait olan *Benâtu's-Şevâri*, *Benâtu'l-Hudûr*, *Fervâ Bilâs* ve *eş-Şerefu'l-Yâbâni* isimli oyunları sundular. George Abyad, bir Lübnan ve Suriye gezisi gerçekleştirdikten sonra 1914 yılının sonlarında Mısır'a geri döndü. İngiliz Tiyatrosu'nda *Napolyon el-Evvel* adlı oyunla sezonu açtı. Bu esnada Mısır'ın daha kırsal olan şehirlerine gidip geldi. Akabinde Opera'da bir Fuat Selim çevirisi olan *eş-Şerefu'l-Yâbâni* isimli oyunla 27 Mart günü sezonu açtı. Sonra, Hugo'nun Nikola Rızkullâh tarafından çevrilen *Revi Bilâs* isimli oyununu ve Bernard Show'un İbrahim Remzî tarafından çevrilen *Sezar ve Kleopatra* isimli oyununu sahneledi. Ardından Sâlih Cevdet'in çevirdiği *el-İmân* adlı oyunu sahneledi. Zikredilen bütün bu oyunların hepsi de yeni idi. Diğer taraftan bazı klasik oyunları da sahneledi ve bu sezon 1914 Mayıs'ının başlarına dek sürdü. Haziran başlarında George Abyad, İngiliz Tiyatrosu'na geçti. Ayrıca Gazino Dî Bârî ve 'Abbâs Tiyatrosu gibi mekânlarda belli bir süre oyunlarını oynadı. George Abyad, Şeyh Selâme Hicâzî Topluluğu ile anlaştı ve yaklaşık olarak 1914 yılının Ekim ayının ortaları ile 1917 yılları arasında faaliyet gösteren "Abyâd-Hicâzî Topluluğu"nu kurdular. Daha önce oynamış oldukları bazı oyunları oynadılar. O zamana kadar daha çok çeviri eserlere ilgi duyan Abyad, Selâme Hicâzî ile birlikte çalışmaya başladıktan sonra konusunu tarihten alan telif eserlere de önem vermeye başladı. Mesela, bu türden İbrahim Remzî'nin dört perdelik *el-Hâkim bi-Emrillâh* ve Farah Antûn'un yine dört perdelik *Salâhuddîn el-Eyyûbî* adlı oyunlarını sahnelemişlerdir.²⁰ Oyunlarına 24 Ekim Cumartesi günü *Salâhuddîn el-Eyyûbî* isimli oyunla İngiliz tiyatrosunda başladılar. Bu oyunda Abyad, Kalbu'l-Esed rolündedir. Şeyh Selâme ise Velîm rolündedir. Akabinde *Aida* oyununda yer aldılar. Kahire, İskenderiye ve Helvân arasında gidip geldiler. Bu dönemde sadece bir tane yeni oyun sunmakla kalmadılar aynı zamanda da klasik kültürü korumuş oldular.²¹

Bu dönem içerisinde George Abyad'ın sunduklarına bakıldığında aslında Arap tiyatrosunun tarihini Arap okuyucusuna sunmuştur. Hiç kuşkusuz ki tiyatro sanatına yenilikler getirmiş, bu sanatın temel ilkelerini yerleştirmiş ve bunu yaparken de Fransa'da aldığı eğitim ve Fransız yaşantısından son derece istifade etmiştir. Muhammed Yûsuf Necm, konu ile ilgili olarak şöyle demektedir:

20 Bakır Dayı, "Lübnan Edebiyatında Tiyatronun Doğuşu ve Gelişimi", 110; el-Cemel, "George Abyad", 203; Er, "Modern Mısır Tiyatrosu II", 108; James Gelvin, *Divided Loyalties*, (California: *Divided Loyalties*, University of California Press, 1998), 254-255; Necm, *el-Mesrahiyye fi'l-Edebi'l-'Arabi'l-Hadîs*, 155-156; Teymûr, *Hayâtunâ et-Temsîliyye*, 135.

21 Necm, *el-Mesrahiyye fi'l-Edebi'l-'Arabi'l-Hadîs*, 156.

“Bu dönem Arap tiyatrosunun dönemlerinden birisi olarak addedilir. Bu dönem doğru sanatı bulma aşamasında ilk gerçek adım atılarak usullerin öğretilmesi üzerine bina edilmiştir ve saygın Avrupa tiyatro mirasına bağlıdır. Aslında bu dönem içerisinde biz George Abyad’ın sanatsal bir tiyatro sunabildiğine hükmedemiyoruz. Geçmişte ve şu anda da sanatsal tiyatroya haiz değildik, değiliz. Arap Tiyatrosu’nun kalkınması adına bir başlangıç zamanıydı...”²²

I. Dünya Savaşı yıllarında Avrupalı grupların Mısır turnelerinde duraklama meydana gelmiş ve bu yıllarda George Abyad, Opera Binasında Fransızca olarak başarılı oyunlar sergilemiştir. Bu yıllarda yazarların siyasete yönelmeleri nedeniyle yeni edebî eser ortaya koyma alanında önemli bir duraklama olmuş, tiyatrolar sergilenen yeni eser olmaması nedeniyle kapanmakla yüz yüze gelmiştir. Abyad da bu nedenle 1920’de Kuzey Afrika turnesine çıkmış, Cezayir, Tunus ve Libya gibi ülkelerde büyük bir ilgiyle karşılanmıştır.²³ Abyad, bu dönemde 1923 yılında Devlet Kasabî ile evlenmiş ve eşi Abyad soyadını almıştır.²⁴

Haziran 1931’de Nahas Film’in sahipleri Edmund ve Gabriel Nahas, Abyad ile tanışarak Nadera ve Fransız aktris Liane Dorvil’in başrollerini paylaştığı, İtalyan Mario’nun yönettiği *Unşüdetu’l-Fu’âd* (Kalbin Şarkısı)’ın sözleşmesini imzaladılar. Tüm oyuncular Gaumont stüdyolarında ses kaydı yapmak için Paris’te 3 ay geçirdiler. İlk Arap müzikli film olan bu çalışma, 3 Nisan 1932 tarihinde İskenderiye’de Rialto Sineması’nda ve ertesi gün Kahire’de Diana Sineması’nda gösterime girdi.²⁵ Bu olayların yaşandığı 1920-1930’lu yıllar George Abyad’ın kariyerinin zirvesinde olduğu dönemlerdi.²⁶

Kendisine bir keresinde sinemada sonsuza kadar çalışmaya devam etmek isteyip istemediği sorulduğunda cevabı şu şekilde olmuştur:

“Sinemada çalışmak isterdim ama bizim ülkemizde daha bir bebek gibi. Oyunlarım gibi harika filmler ürettiğimizde ikisinde de yan yana çalışacağım. Çünkü tiyatronun doğrudan insanlara hitap ettiği için çıkış noktası olduğuna inanıyorum”²⁷

1930’da yeni kurulan Drama Sanatları Enstitüsü’nde, çeşitli üniversite ve okullarda oyunculuk ve diksiyon dersleri vermeye başladı. Abyad, 1942’de Aktörler Sendikası’nın ilk direktörü seçildi, 1943’te kurulan Aktörler Birliği’nin ilk başkanıydı. Ölümüne kadar Kahire ve İskenderiye’nin entelektüel çevrelerinde aktif olarak çalıştı. Abyad’ın başlıca meziyetleri neredeyse tek başına, modern Fransız tiyatrosunu örnek alan edebi Arapçada klasik ve müzikal olmayan bir Mısır tiyatrosu yaratmasıydı; tercüme edilmiş ve orijinal oyunların üretimini teşvik etti; (oyuncularına düzenli ve yeterli maaş vererek) hem sosyal hem de finansal olarak oyunculuk mesleğinin saygınlığını arttırdı. Abyad, 1942’de Devlet Ulusal Tiyatrosu’ndan

22 Necm, *el-Mesrahiyye fi’l-Edebi’l-‘Arabi’l-Hadis*, 157.

23 el-Cemel, “George Abyad”, 203; Er, “Modern Mısır Tiyatrosu II”, 108.

24 Dâğir, *Mesâdiru’d-Dirâseti’l-Edebiyye*, 101; Selaiha, “Manifold Oedipus: Sophocles’ Oedipus Rex at the National (2001)” 2.

25 *Alex Cinema*. (2022, Ocak 11). George Abyad (1880-1959). http://www.bibalex.org/alexcinema/actors/George_Abyad.html

26 Dâğir, *Mesâdiru’d-Dirâseti’l-Edebiyye*, 102.

27 Landau, “Abyad”, 39; *Alex Cinema*. (2022, Ocak 11). George Abyad (1880-1959). http://www.bibalex.org/alexcinema/actors/George_Abyad.html

emekli oldu ancak ders vermeye, oyunlar yönetmeye ve zaman zaman Mısır filmlerinde rol almaya devam etti. 1944'te Aktörlük Enstitüsü kurulunca ölümüne değin orada öğretmenlik yaptı. 1945 yılında "Bey" unvanını aldı.²⁸ Kızı Su'âd Abyad, 'Amîdu'l-Mesrahi George Abyad olarak isimlendirdiği bir kitap derledi ve burada son yüzyılda tiyatro sanatının kalkınmasına yer verdi. George İlyâs Abyad, tiyatro sanatı ile dolu dolu geçen bir ömür yaşadıkdan sonra 1959 yılında hayata veda etti.²⁹

2. Tiyatro Oyunları

Üdîb el-Melik (Kral Oedipus), *Luis el-Hâdi'l-Aşar* (11. Louis), *Otille* (Othello), *Tâciru'l-Bundukiyye* (Tüfek Taciri), *Tervîdu'n-Nemra* (Kaplan Hareketleri), *'Aduvvu's-Şa'b* (Halk Düşmanı), *Şarl es-Sâdis* (VI. Charles), *Timûr li-Tilke's-Sâhıra* (Bu Cadı Kadının Tümörü), *eş-Şu'le* (Ateş), *el-'Arâis* (Gelinler), *Salâhuddîn ve Meliketu Urşelîm* (Selahaddin ve Kudüs Melikesi), *Ebtâlu'l-Mansûra* (el-Mansûra Kahramanları), *el-Hâkim bi-Emrillâh* (el-Hâkim bi-Emrillâh), *el-Hevvârî* (Gönüllü), *Unşûdetu'l-Fu'âd*, (Kalbin Şarkısı), *Ardu'n-Nil* (Nil Ülkesi), *Ene eş-Şark* (Ben Doğu'yum).³⁰

3. George Abyad'ın Tiyatrocu Kişiliği

Abyad'ın *Üdîb el-Melik*'ini de içeren 1912 sezonu, birçok kişi tarafından tek başına şarkı söylemenin hâkim olduğu tiyatrodan farklı bir tiyatroya, daha sanatsal bir tiyatro türüne yönelik yeni bir adım olarak görüldü. Örneğin Muhammed Teymûr, Abyad'ı Mısır Arap tiyatrosunda "oyunculuk sanatını gerçekten genişleten" dördüncü aşamasının başlangıcına yerleştirdi. Teymûr'un görüşü, Mısır tiyatrosunun birkaç farklı aşamada geliştiği idi. İlk tiyatroyu Mısır'a ilk getiren Suriyeli topluluklar tarafından başlatılmış, bu dönemde en çok seyirci bu yeni dramatik forma gelmiştir. İkinci aşama, Selâme Hicâzî'nin oyun çevirilerinin iyi olduğu ancak performansın şarkı söylemeye çok fazla dayandığı kariyerinin ilk bölümüydü. Bu aşamada insanlar sadece şarkı dinlemek için geldiler. Bir sonraki aşama, Hicâzî ve İskender Farah'ın iki gruba ayrılmasından sonra geldi. Bu aşamada insanlar şarkı söylemeye ve iyi set tasarımı gibi sanatın diğer yönlerini takdir etmeye geldiler. Abyad'ın performanslarının başlattığı dördüncü aşama ise "gerçek sanat" (el-Fennu's-Sahîh) aşamasıydı. Ancak seyircilerin bilgisizliği nedeniyle Teymûr'un nazarında hiçbir zaman tam anlamıyla başarılı olamadı.³¹

Üdîb el-Melik'in ilk performansından sonra Abyad ve Hicâzî daha fazla çalışmaya başladılar ve 1914 yılında görünüşte çelişkili olan performans tarzlarını tek bir topluluk altında

28 Landau, "Abyad", 39; Çalışlar, *Tiyatro Ansiklopedisi*, 4; *Alex Cinema*. (2022, Ocak 11). George Abyad (1880-1959). http://www.bibalex.org/alexcinema/actors/George_Abyad.html

29 el-Cemel, "George Abyad", 203; Hayreddîn Zirikli, *el-Â'lâm*, 144-145.

30 Rumeysa Bakır Dayı, *Modern Lübnan Edebiyatında Nesir* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018), 162-163; Bakır Dayı, "Lübnan Edebiyatında Tiyatronun Doğuşu ve Gelişimi", 110; *Alex Cinema*. (2022, Ocak 11). George Abyad (1880-1959). http://www.bibalex.org/alexcinema/actors/George_Abyad.html

31 Cormack, *Translations and Adaptations of Sophocles*, 53.

resmen birleştirdiler. Bu ikili topluluk, iki yıllık yaşamı boyunca *Ûdib el-Melik*'i birkaç kez canlandırmıştır. Ancak Hicâzî bozulan sağlığı nedeniyle oyunda hiç oynamamış, Abyad'ı *Ûdib*'in dramatik merkezinde bırakarak perde aralarında yalnızca şarkı söylemiştir.³²

Avrupa ve Mısır'da gelişen performans stillerine aşına olan Abyad, Mısır sahnesine hem şarkı söylemeyi içeren hem de onu dramatik bölünmenin daha sade ve muhafazakâr tarafına yerleştiren *Ûdib el-Melik*'in bir versiyonunu oluşturmayı başardı. Tartışmanın farklı taraflarını bir araya getirmeyi başararak, daha önce şarkıcıyı Mısır'daki tiyatro sanatını yok etmekle suçlayan ve şarkı söylemenin etkisinden endişe eden Farah Antûn'un çevirdiği *Ûdib el-Melik* versiyonuna şarkı yazması için Selâme Hicâzî'yi görevlendirdi. Hem Mısır tiyatrosunun son derece popüler müzikal bölümünü korumaya hem de eleştirmenlerin estetik duyarlılıklarını dikkate almaya çalıştı. Bu bağlamda George Abyad'ın, özellikle oyunculuk tarzı açısından Mısır tiyatrosunun doğasını geliştirdiği söylenebilir.

Ali er-Ra'î ve Cum'a Qajh, Abyad'ın 1904'ten 1910'a kadar Fransa'da bir Fransız aktör olan Silvain'ın gözetiminde okuduğundan bahsederler. Eleştirmen Muhammed Mustafa Bedevî ise, "... *Abyad ile Mısır tiyatro tarihinde yeni bir aşamaya giriyoruz. İlk defa, uygun bir mesleki eğitim almış bir Arap oyuncuyla karşılaşılıyor...*" demektedir.³³ Ancak Abyad'ın Mısır'da bir oyunculuk okulu kurup kurmadığı, hatta Mısırlı oyuncuları eğitmek için atölyeler yürütüp yürütmediği tarihi kaynaklarda net bir durum değildir. Cum'a Qajh, Abyad tarafından eğitilen bazı Mısırlı aktörlerin olduğundan bahsetmekle beraber, eğitim süreci veya nasıl başarıya ulaştığı hakkında bilgi vermemektedir. Kimi kesim açısından ise 1884-1900 yılları arasında Mısır tiyatrosuna katkıda bulunan kişinin Ebû Halil el-Kabbânî³⁴'nin olduğu müşahede edilmektedir.³⁵

Tiyatro dili olarak konuşma diline yer verilmesi Sannû'un tiyatrosunun kapanmasıyla sona erdiyse de 1911'de George Abyad Grubu'nun açılışıyla yeniden ortaya çıktı. Ancak basın, konuşma dilinin izleyicilerin duygularını harekete geçirmede bahanesiyle Abyad'ı eleştirdi:

*"Konuşma dili, esprilerin ve mizahın dilidir ve konuşmacının duygularını hareket ettirmesine izin vermez. Klasik Arapça ise kalpleri büyüler ve duygulara dokunur, özellikle de oyuncu sanat ilkelerini izleyerek rolünü oynamakta yetenekliyse".*³⁶

Bu tür eleştirilere rağmen Abyad Tiyatrosu, 1913 yılında Ukâşe Kardeşler Topluluğu'na, daha sonra 1914'te Şeyh Selâme Hicâzî'nin topluluğuna katılana kadar başarısını devam ettirdi ve hem seyirciler hem de eleştirmenler nezdinde saygı gördü.³⁷

32 Cormack "Who's afraid of musical theatre? George Abyad's 1912 Oedipus Rex", 43-44.

33 Naif Khalaf N. Alotaibi, *A Historical Study of Saudi Theatre with Reference to the History of Theatre in the General Presidency for Youth Welfare* (Exeter: PhD Thesis, University of Exeter, 2013), 59-60.

34 Hakkında detaylı bilgi için bkz.: Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi'u fi Tarihi'l-Edebi'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986), 112; Savran, *19. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, 66; Turgay Gökgöz, "Modern Suriye Tiyatrosunda Ahmed Ebû Halil el-Kabbânî", *OPUS International Journal of Society Researches* 16/Eğitim ve Toplum Özel sayısı (2020), 6460-6477.

35 Alotaibi, *A Historical Study of Saudi Theatre with Reference*, 59-60.

36 Amr Zakaria Abd Allah, "The Theory of Theatre for Egyptian Nationalists in the First Quarter of the Twentieth Century" *Quaderni di Studi Arabi Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, Nuova Serie* (4), (2009), 201.

37 Abd Allah, "The Theory of Theatre for Egyptian Nationalists" 201.

Paris'teki eğitimi göz önüne alındığında Abyad, zamanın resmî tartışmalarının çok iyi bir şekilde farkındaydı. 1904-1907 yılları arasında dört kez konservatuar seçmelerinde başarısız oldu. Ancak oradaki başarısızlığı tiyatroya olan ilgisinin kesilmesine neden olmadı. Biyografisine göre, konservatuara giremeyen ve mesleğini icra edemeyen diğer kişilerle Bois de Boulogne'a gidecekti. Sonunda ünlü aktör Eugène Silvain ile çalışma imkânı yakaladı. Silvain, etkili bir öğretmendi. Abyad, akıl hocasının "işitsel" şiir zevkine ve sesin önemine odaklanmasını takip etmiş görünmektedir. Abyad, 1912'de sahne alacak bir topluluğun reklamını yaparken, reklamına "*Filip Efendi Mahlûf, oyunculara öğretmeyi ve onları Arap dilinin doğru bir şekilde telaffuz edilmesi (Sihhatu'l-İlkâ') hususuna dikkat eder.*" diye ekledi.³⁸ Abyad, *Ûdîb el-Melik*'ini sahnelemeye geldiğinde, Silvain ve Comédie Française tarzında şiirsel bir üsluba haiz olan aynı zamanda da haykıran bir oyuncuydu. Hatta Muhammed Teymûr durumu, "*birçok kişi (Abyad) 'ın Silvain 'in seyirciler için küçültülmüş bir kopyası olduğunu ve her şeyde, hatta ona uygun olmayan rollerde bile Silvain ile aynı şekilde hareket ettiğini söylüyor.*" şeklinde ifade etmiştir.³⁹ Abyad'ı Fransa'da etkileyen sadece Silvain değildi. Abyad, öğrenimi sırasında Comédie'de ve Paris'in diğer tiyatrolarında gösterilere giderdi. Gördüğü performanslardan birisi, Jean Mounet-Sully'nin Paris'te olduğu her yıl- yalnızca 1908'de 11 kez- oynanan Jules Lacroix'in *Oedipe Roi* adlı yapıımıydı. *Ûdîb*'i Mısır'a götürdüğünde ona ilham veren şey bu versiyondur. Abyad'ın Fransızcasını geliştirmek gittiği Fransa'da 1910'lu yıllarda, Mısır turnesine yönelik yaptığı Paris provaları esnasında Mounet-Sully'nin tebdili kıyafet ile izleyenler arasında oturduğu söylenir. Mounet-Sully, prova bittikten sonra kendisi Abyad'a görünür ve "*seni bu rolü oynarken gördükten sonra tiyatroların Mısır sahnesindeki kaderi konusunda rahatım ve seni tebrik ediyorum.*" der. Abyad'ın performansının fotoğrafları, sahne tasarımının -özellikle kostümlerin- Mounet-Sully'nin performansı ile neredeyse aynı olduğunu göstermektedir.⁴⁰

George Abyad, Mısır tiyatrosunda yeni bir konsept olan, daha önce söylenmeyen trajedileri canlandıran yeni bir topluluk kurmuştu. O ve topluluğu Opera Binası'nda sahne aldı. Genç bir avukat olan Abdurrahman Ruşdi, gruba bir oyuncu olarak katıldı ve el-Hakîm onu "harika" olarak değerlendirdi. Ayrıca *el-Arâ'is* ve *ed-Dahâyâ* gibi oyunların sahnelenmesindeki payı çok büyüktü.

Tevfik el-Hakîm, Abyad'ın trajedilerini ezbere öğrendi ve onları Abyad'ın klasik tarzında okudu. *Hamlet*'i tiyatrodan değil, okul oyunlarından birisi olarak keşfetti ve onu orijinal İngilizcesinden okudu. Çünkü okul çalışmasının bir parçası olarak bölümlerini ezberlemesi beklenmekteydi. el-Hakîm'in okulda sınıflarında gelişen bir etkinliği ise şu şekildeydi: Kendisi oyunlar kurar ve onları oyunculukta da iyi olan iki okul arkadaşıyla birlikte oynardı.⁴¹

38 Cormack "Who's afraid of musical theatre? George Abyad's 1912 Oedipus Rex" 42; Cormack, *Translations and Adaptations of Sophocles*, 55-56.

39 Cormack "Who's afraid of musical theatre? George Abyad's 1912 Oedipus Rex" 42; Cormack, *Translations and Adaptations of Sophocles*, 55-56.

40 Cormack "Who's afraid of musical theatre? George Abyad's 1912 Oedipus Rex" 42; Cormack, *Translations and Adaptations of Sophocles*, 57.

41 Teymûr, *Hayâtunâ et-Temsîliyye*, 138; Christina M. Sidebottom, *An Introductory Survey of The Plays, Novels,*

Mısırlı kumpanyaların 1908 ve 1909'da Cezayir'e yaptıkları ziyaretler Tunus'a yapılanlardan çok daha kısa sürdü ve bazı öğrenciler ile Avrupa odaklı entelektüeller arasında bu tür çalışmalarla belirli bir ilgi uyandırmış olsalar da Tunus'ta olduğu gibi yerel bir tiyatronun tohumlarını atamadılar.

Savaş öncesi yıllarda daha önemli olan, Cezayir siyasi tarihinde önemli bir figür olan Emîr Hâlid'in edebiyat ve tiyatroya olan dolaylı ilgisiydi. Hâlid'in vizyonunun merkezinde, vizyon tiyatrosunun merkezî bir konuma sahip olduğu yeni bir Cezayir edebiyatının geliştirilmesi vardı. Hâlid, gelecekteki siyasi kariyerine yönelik ilk denemelerini yayımlamaya başladığı 1910 yılında Paris'i ziyaret etti ve burada I. Dünya Savaşı sırasında ve hemen sonrasında Mısır'da ve aslında Arap dünyasının büyük bölümünde modern tiyatronun gelişiminde kilit isimlerden biri olan George Abyad ile karşılaştı. Abyad aradan geçen sürenin ardından Paris'teki teatral çalışmalarının dramatik meyvelerini Cezayir'deki Hâlid'e iletme sözünü hatırladı ve bu nedenle Kahire'deki prömiyerlerinden kısa bir süre sonra Hâlid'e Hâfiz İbrâhîm'in şiirsel draması *Şehîr Beyrut'u* ve *Macbeth*'in Arapça bir versiyonunu gönderdi. Hâlid, başkent Cezayir, Mediye ile Buleyde şehirlerinde düzenlediği ilgili amatör gruplar tarafından bu oyunların oynanması işini hemen ayarladı. Ardından diğer yeni çalışmalar; Mediye Topluluğu tarafından 1913-1914 yıllarında sahnelendi. Sonraki birkaç yıl boyunca bu küçük topluluklar, bir dizi başka amatör grup için hem organizasyon hem de repertuar açısından bir model sağladı. Cezayirli tiyatro yönetmeni Mahbûb Stambûlî anılarında, 1910 ile 1920 yılları arasında Cezayir'in çeşitli şehirlerinde sergilenen oyunların neredeyse tamamının Arap ve İslam tarihinin tarihi karakterlerini ele aldığını bildirir. Abyad, 1921'de topluluğuyla bizzat Cezayir'e geldiğinde orada bazı tohumları kendisinin ektiği, henüz olgunlaşmamış ama hızla büyüyen bir tiyatro topluluğu buldu.⁴² Bu grupların ilki ve en önemlisi 1919'da kurulan "Müslüman Talebeler Cemiyeti" idi. 1921 baharında George Abyad ve tiyatro topluluğu, Kahire'den bir turun parçası olarak Cezayir'i ziyaret etti. Bu etkinlik, öğrencilerin ve yazarların sadece tiyatroyu değil özellikle Arap dilinde oynanan tiyatroyu da yakından tanımaları için değerli bir fırsattı. Topluluk performanslarını, eğitilmiş bir azınlık sınırlı olmasına rağmen, daha geniş bir şekilde anlaşılma avantajına sahip olan klasik Arapça olarak sergiledi. Yapımlar arasında *Fethu'l-Endelus* (Endülüs'ün Fethi), *Sârâtu'l-'Arab* (Arapların İntikamı –Othello) ve *Salâhuddîn el-Eyyübî* yer aldı. Abyad'ın topluluğu başlangıçta yalnızca küçük bir kitleye ulaşsa da katılanların çoğu sonraki on yılın liderleri olacaktı.⁴³

Eleştirmen Muhammed Mustafa Bedevî, Mısır dışındaki ülkelere yapılan ziyaretlere dair sunları ifade eder:

and Stories of Tawfiq Al-Hakim, As Translated into English (Ohio: Master Thesis The Ohio State University 2007), 19.

42 Amine and Carlson, *The Theatres of Morocco*, 79-80.

43 Don Rubin, *The World Encyclopedia of Contemporary Theatre*, (London-New York:Routledge, 1999) 4/47.

“... önde gelen Mısır tiyatro toplulukları tarafından Arap dünyasının geri kalanına yapılan çeşitli ziyaretler aracılığıyla, Mısır draması, Mısır’ın önde gelen oyun yazarlarının çalışmalarının gazetelerde ve süreli yayınlarda yayımlanması ve tartışılması yoluyla olduğu kadar, Mısır dışındaki Arap draması üzerinde derin bir etki yaptı.”⁴⁴

Dönemin tiyatrocuları da tiyatroyu canlandırmak için farklı stratejiler denemişlerdir. Örneğin George Abyad, 1900’lerin başında yaptığı gibi Fransızca yapımlar olan performans türlerine geri döndü. 1933 yılına gelindiğinde Abyad, tüm müziklerini sunan bir topluluk kurdu. Fransızca oynamaktaydı ve Bakanlık tüm sezon için Opera Binası’nı kendisine tahsis etmekteydi. Abyad, daha önceki yapımlarında olduğu gibi Fransız kültürüyle özdeşleşmeye devam eden ve evde Fransızca konuşan üst sınıflara ve hükümet yetkililerine hitap etti. Nitekim Abyad’ın çabaları başarılı oldu. Çünkü Opera Binası her zaman Kahire’de Avrupa’nın bir parçası olmak isteyen aydınlar, yabancılar ve üst sınıf Mısırlılarla doluydu. Sonuç olarak tiyatronun orta ve alt sınıflara olan güveni ortadan kalktı. Bununla birlikte süreç içerisinde ve gelecekte giderek artan bir şekilde tiyatronun hayatta kalması hükümet desteğine bağlandı.⁴⁵

Ciddi oyunculuk metodolojisi George Abyad, ‘Abdurrahman Ruşdi ve Yûsuf Vehbi’nin öncü çalışmalarıyla I. Dünya Savaşı’ndan hemen önce başladı. Abyad, oyuncunun sesini çok önemli gördü ve melodik bir sunum geliştirmek için oyuncularla birlikte çalıştı. Çalışmaları Arap hitabetinden ve Fransız dilinin müzikalliliğinden etkilendi. Buna karşılık Ruşdi, derin ve ağır duyguları vurgularken Vehbi, büyük ölçüde Fransız aktör Constant Coquelin’in yöntemini izleyerek rolün içine çekilmeyi tercih etti.⁴⁶

Mısır’da Lübnanlı bir göçmen olan George Abyad, zamanının Arap tiyatrosunun önemli bir figürüydü. Başta Fransız klasikleri olmak üzere Batı oyunlarının uyarlamalarının biçimsel üslubu ve etkili edebi diliyle geniş çapta tanındı. Ancak kısa süre sonra Arap oyunlarına döndü. Seçtiği oyun türlerini ve abartılı oyunculuk tarzını belirleyen yabancı eğitimi, eserlerini daha geniş, daha geleneksel bir izleyici kitesinden ziyade üst sınıflara daha çekici kıldı.⁴⁷

Bu bölümde Abyad’ın sahnelediği en önemli oyunlarından birisi olan aynı zamanda Mısır tiyatrosunu etkileyen ve dünya edebiyatında da bilinen *Ûdîb el-Melik* adlı oyun hakkında bilgi vermek amaçlanmıştır.

4. *Ûdîb el-Melik* Adlı Oyun

21 Mart 1912 tarihinde George Abyad’ın oyuncu topluluğu Sofokles’in *Oidipus Tyrannos*’unun Arapça çevirisi olan *Ûdîb el-Melik*’i tercüme etti. Bu, Shakespeare’in *Othello*’sunu ve Casimir Delavigne’nin *XI. Luis*’ini de içeren üç tiyatro prodüksiyonunun ilkiydi. Sofokles’in oyunu olan *Oidipus*, bir önceki kral olan Laius’un katilini bulma girişimlerinin hikâyesini anlatır. Oyun yazarı ve eleştirmen Muhammed Teymûr’a (1892-1921) göre, “*Kahire’deki ruh hali bir*

44 Alotaibi, *A Historical Study of Saudi Theatre with Reference*, 60.

45 Cynthia Metcalf, *From Morality Play to Celebrity: Women, Gender, and Performing Modernity in Egypt: C.1850- 1939* (Virginia: PhD Thesis, University of Virginia 2008), 422-423.

46 Rubin, *The World Encyclopedia of Contemporary Theatre*, 150.

47 Ilan Pappé, *The Modern Middle East*, (London-New York: Routledge, 2005), 214.

beklentiydi. Gösterilerin reklamını yapan afişlerin ardından, Başkent koşuşturma içindeydi. Kafelerdeki insanlar Abyad'dan başka bir şey konuşmuyorlardı ve öğrencinin okulun önünde arkadaşına 'Birinci mi yoksa ikinci gösteri için mi bilet alıyorsun?' dediğini duyabiliyordunuz". *el-Ehrâm* gazetesi muhabirinin *Ûdîb el-Melik*'in performansından sonraki gün yazdığı gibi: "Gerçekten, *Opera*'da dün geceki gibi (*Kahire*'nin ana tiyatrosunun adı) bir gece görmedim. Bizim seçkinlerimiz, üst sınıflarımız, aydınlarımız ve yazarlarımızdan oluşan büyük bir kalabalık vardı; bilet alabilenler: Bilet arayan ama yer bulamayan büyük bir insan kalabalığı da vardı".⁴⁸ Seyirci kalabalığı arasında, muhtemelen bilet almak için sıraya girmemekle birlikte II. Hidiv Abbas Hilmi Paşa, Mekke Emiri Abdullah Necal, Maarif Nazırı Ahmed Haşim Paşa, Çalışma ve Savunma Bakanı İsmail Sırrı Paşa ve Dışişleri Bakanı Hüseyin Rüsdî Paşa gibi önemli şahıslar yer almaktaydı.⁴⁹

Bu efsanevi performansın ardından uzun yıllar halk, oyunu izlemeye devam etti. *Ûdîb el-Melik*'in önde gelen yazar ve gazeteci Farah Antûn tarafından yapılan bu Arapça çevirisi, ilk gösteriminden çok sonra yazarları ve tiyatrocuları etkilemeye devam etti. Yazar, akademisyen ve eleştirmen Tâhâ Huseyn, "George Abyad'ın *Ûdîb el-Melik* ve diğer oyunları canlandırdığına tanık olduğum zamanlar dışında, gerçek oyunculuğun güzelliğini hiçbir zaman tatmadım." iddiasında bulundu.⁵⁰ Ünlü bir aktör ve topluluk lideri olan Necîb er-Reyhânî şeker fabrikasındaki işinden kalan vakitlerde sırf oyunları görmek için Kahire'ye gittiğini ifade etmişti.⁵¹

Kahire Operası'ndaki Abyad'ın bu oyun dizisi, Mısır'ın o zamanlar doğmakta olan tiyatro geleneği tarihinde bir dönüm noktası olarak görülmektedir. Topluluğun başkanı George Abyad, çağdaşları için devrim niteliğinde bir şey yapmıştı. 1910'ların sonlarında yazan önde gelen tiyatro eleştirmeni ve oyun yazarı Muhammed Teymûr, Abyad'ı "oyunculuk sanatını gerçekten genişleten" yeni bir Arap tiyatrosu çağının başlangıcına yerleştirdi.

el-Ehrâm'dan bir eleştirmen, Abyad'ın performansının "Mısır oyunculuğunun Avrupa oyunculuğuyla rekabet edebilecek şekilde gelişmesi yolunda bir adım olduğunu belirtti. Mısır halkının yıllardır talep ettiği bir şeydi." dedi.⁵²

O gece Arap dramasının ileriye doğru uzun bir adım attığı konusunda genel bir görüş mevcuttu. Hidiv, Abyad'ın Paris'teki çalışmalarını finanse ettiği için *el-Hilâl*'de özellikle övgüyle bahsedildi. Mısır hükümdarını bu yeni girişimin başarısıyla doğrudan ilişkilendirdi ve performansı dolaylı olarak kendi başarısı olarak gösterdi. *Ûdîb el-Melik*'in Arap tiyatrosu tarihçiliğinde önemli bir yere sahip olmasına rağmen bu oyunun öneminin bir yönü yanlış anlaşılmalıdır. Bilhassa modern eleştirmenler bu oyunda, şarkıya dayalı tiyatro geleneğine sadık kalınmadığını söylemiştir. Oysa bu durumun önemli bir çıkış noktası bulunmaktaydı. Bu bağlamda Sâmih Hannâ, Abyad'ın performanslarının şarkı söylemeye dayanmadığına ve

48 Cormack, "Who's afraid of musical theatre? George Abyad's 1912 Oedipus Rex", 33-52.

49 Cormack, "Who's afraid of musical theatre? George Abyad's 1912 Oedipus Rex", 33-52.

50 Cormack, "Who's afraid of musical theatre? George Abyad's 1912 Oedipus Rex", 52.

51 Cormack, "Who's afraid of musical theatre? George Abyad's 1912 Oedipus Rex", 52.

52 Cormack, "Who's afraid of musical theatre? George Abyad's 1912 Oedipus Rex", 33-34.

komik sahnelerden bahsetmediğine dikkat çekti. Hannâ, *Ûdîb el-Melik*'in Mısır dramasını, genellikle kaba ve popülist olarak görülen müzikal tiyatrodaki köklerinden uzaklaştırarak, şarkılara değil konuşulan söze dayanan yeni bir tiyatro türüne taşıma girişimi olarak görüldüğünü açıkladı. Ancak, çağdaş incelemeler neticesinde bu ilk performansın daha karmaşık bir resmî ortaya çıkmaktadır. Abyad'ın *Ûdîb el-Melik* versiyonu aslında müzik ve şarkılar içermektedir. *el-Ehrâm*'daki bir incelemede 'aktörler, şarkıcılar, dansçılar ve müzisyenler' övülüyor, daha sonra oyunculuğa işaret ediliyor ve grubun müzisyeni Abdulhamid'in becerisi sayesinde olay örgüsünü tamamlayan hüznü bir melodiyle performansın zirveye çıktığı dile getiriliyordu. Eleştirmen, dansçıların mutlu gülümsemeleri ile *Ûdîb*'in kederi arasındaki tuhaf çelişkidenden bile bahsetmiştir.⁵³

Bu şarkıların oyunun anlarından silinmesi, XX. yüzyılın başlarındaki Mısır tiyatrosunun en önemli gerilimlerinden ve endişelerinden bazılarını açığa çıkarır. Bu girişim, XX. yüzyılın başlarında Mısır sahnesinde tartışılan en önemli biçimsel, üslupsal ve kültürel sorulardan bazılarını aydınlatır ve Mısırlı yazar ile eleştirmenlerin tiyatronun neye benzemesi gerektiği, tiyatronun ne için olduğu hakkında pek çok şeyi ortaya çıkarır. Mısır toplumunda nasıl bir rol oynayabilir. Bu tür drama, bir tür olarak hâlâ Mısır kültür dünyasına yeni bir durum olarak görülmekteydi ve çağdaş yorumcular genellikle ona nasıl tepki vereceklerinden ve izleyiciler üzerinde ne tür bir etkiye sahip olduğundan emin değildiler. Şarkı söylemek, formun gelişiminde önemli bir savaş alanı haline geldi.⁵⁴

George Abyad'ın *Ûdîb el-Melik*'in 1912 yılındaki Arapça versiyonu, bu çatışmaların XX. yüzyılın başlarında Mısır'da nasıl sahnelendiğine dair özellikle açıklayıcı ve öğretici bir örnek sunar. Bu dönüm noktası niteliğindeki oyunda tehlikede olan meseleleri tam olarak açığa çıkarmak ve şarkılı bir performansın neden şarkısız bir performans olarak hatırlandığını açıklamak için prodüksiyonun tarihine dönmek gerekir.⁵⁵

XX. yüzyılın ilk on yılında eleştirmenler, Mısır tiyatro geleneğinde müziğin ve şarkı söylemenin egemenliğine karşı giderek daha fazla geri adım atmaya başladılar. *Ûdîb el-Melik*, 1912 yılında Sofokles'in *Oidipus Tyrannos*'unun bir çevirisi olarak Mısır'da ilk kez Arapça olarak yapılırken bu yapım, şarkı söylemenin dramadaki yerini destekleyenler ve karşı çıkanlar arasında devam eden tartışmalarda bir dönüm noktasıydı.

Ûdîb el-Melik oyunu Mısır'da olduğu gibi Avrupa'da da büyük çekişmelere sahne oldu. Abyad'ın performansı sırasında, *Ûdîb* aynı zamanda İngiltere, Fransa ve Almanya'daki teatral tartışmaların merkezindeydi. Oyunun bu farklı versiyonlarını, Mısır'da gecikmiş bir fenomen olarak değil, aynı anda birkaç ülkede aynı anda ortaya çıkan küresel bir teatral modernizm momentinin parçası olarak görebiliriz.

Son olarak, Sofokles'in *Oedipus Tyrannos*'unun Arapça ilk icrası olarak *Ûdîb el-Melik*, Mısır'daki oyun tarihi için önemli bir andır. Metin, Sofokles'in versiyonuna yakın olsa da

53 Cormack, "Who's afraid of musical theatre? George Abyad's 1912 Oedipus Rex", 33-34.

54 Cormack, "Who's afraid of musical theatre? George Abyad's 1912 Oedipus Rex" 34-45.

55 Cormack, "Who's afraid of musical theatre? George Abyad's 1912 Oedipus Rex" 40-41.

Mısır sahnesinin ve bu farklı coğrafi mekânın eserin tercümesi ve dolayısıyla içeriği üzerinde önemli etkileri olmuştur.⁵⁶

1968 yılında İbrahim Hamada, *Oedipus Tyrannos*'un modern Fransız ve Mısır uyarlamaları üzerine bir doktora tezi yazdı ve daha sonra da Arapça olarak yayımladı. George Abyad'ın versiyonuyla ilgili tartışması çok kısa iken, yayın tarihi nedeniyle Ali Sâlim'in versiyonunu tartışmadı. el-Hakîm ve Bâkesîr'in oyununun versiyonlarına ayırdığı tartışma ise; öncelikle oyunların dramatik başarıları veya başarısızlıkları ve bunların Sofokles ile doğrudan ilişkisi ile ilgilidir.

1912'de Farah Antûn, Sofokles'in *Oedipus Tyrannos*'unun Arapçaya ilk çevirisini *Ûdîb el-Melik* adıyla tamamlarken Abyad Topluluğu tarafından bu oyun sahnelendi. 1912'den önce *Oedipus*, XIX. yüzyılın sonlarından beri Mısır tiyatrosunun bir parçasıydı. Ancak Sofokles'ten doğrudan bir çeviri olarak değildi.⁵⁷ Elbette, bu tek performansın kalıcı mirasını abartmamak önemlidir. Tiyatroda şarkı söylemenin yeri ile ilgili tartışmalar burada bitmedi. Bununla birlikte, Mısır'da *Oedipus Tyrannos*'un Arapça ilk örneği olan *Ûdîb el-Melik*, 1949'a kadar aralıklı olarak gösterilmeye devam etti ve Tâhâ Huseyn, Tevfik el-Hakîm ve Necîb er-Reyhânî gibi önemli yazarlar ve tiyatro yapımcıları tarafından büyük beğeni topladı. Aynı zamanda, oyunun Abyad'ın versiyonunu okulda ilk kez gören ve 1949'da kendi versiyonu olan *Ûdîb el-Melik*'i Tevfik el-Hakîm; el-Hakîm'den kısa bir süre sonra *Me'sâtu Ûdîb* adlı 1949 versiyonunu üreten Ali Ahmed Bâkesir ve Nâsir döneminin sonundaki siyasi durumu ele alan *Kûmîdyâ Ûdîb* (1970) yazarı Ali Sâlim gibi yazarlar tarafından *Ûdîb* ile ilgili bir Mısır oyun geleneğinin oluşumu için önemli bir yapı taşı sunuldu.⁵⁸

Her şeyden önce, bu performans önemlidir. Çünkü Abyad bu şekilde o sırada Mısır tiyatrosunun karmaşıklıklarını yönlendirmenin bir yolunu göstermiş ve Mısırlı eleştirmenler arasındaki teatral tartışmaların çoğunun arkasında yatanı da aydınlatmış oluyordu. Bu oyunu Avrupa'daki diğer klasik drama performanslarının yanına yerleştirerek, Mısır'ın daha geniş, küresel biçimsel tartışmalara ve teatral hareketlere katıldığını görmek mümkündür. Bağlamsal farklılıklar vardı. Ayrıca gelenekle olan ilişki de farklı bir şekilde ele alınmaktaydı. Örneğin Fransa'da Silvain gibi aktörler estetik kararlarını haklı çıkarmak için geleneğe başvurabilirler. Mısır'da ise bu oyun 'geleneksel' şarkı söylemenin temsilcisi olarak görülen Hicâzî ve ondan önce tiyatroyu yeni bir yöne taşımaya çalışan Abyad'ın eliyle sahnelenmişti. 1917'de Revue du Caire'de Hicâzî şöyle diyerek iki sanatçıyı karşılaştırdı: “*Şeyh Selâme aynı geleneğe ısrar etti, oysa Abyad yenilik yapmaya çalıştı.*” Batı tiyatrosuna dayanan bu oyunun Mısır versiyonundaki değişim ve farklılıklarda bu hususu da gözden kaçırmamak gerekir.⁵⁹

56 Cormack, *Translations and Adaptations of Sophocles*, 45-46.

57 Cormack, *Translations and Adaptations of Sophocles*, 15.

58 Cormack, “Who's afraid of musical theatre? George Abyad's 1912 Oedipus Rex”, 44-45.

59 Cormack, “Who's afraid of musical theatre? George Abyad's 1912 Oedipus Rex”, 45.

Sonuç

George Abyad, henüz küçük yaşlarından itibaren tiyatro sanatına ilgi duymuş önemli bir isim olarak karşımıza çıkar. İlgili dönemde Hidiv II. Abbas Hilmi Paşa tarafından keşfedilir ve Fransa'ya tiyatro eğitimi alması için gönderilir. Buradaki asıl amaç Mısır tiyatrosunun geliştirilmesi gayesidir. Uzun yıllar eğitim için Fransa'da kalan Abyad, Mısır'a geldiğinde oyunlarını Fransızca sunmuş olsa da Arap tiyatrosunun gelişmesi adına Batı'dan çeviriler ve uyarlamalar yapılması için teşvikte bulunmuştur. Abyad'ın asıl amacının Mısır'ın Arapça konuşan halkı için Arapça oyunlar oynamak olduğunu ifade etmek gereklidir.

Bu dönemde Shakespeare, Molière ve Hugo gibi önemli tiyatro yazarlarının oyunları Arapçaya kazandırılmış ve bu minvalde ilerleme sağlanmıştır. Abyad, I. Dünya Savaşı'nın çıkması nedeniyle tiyatroya ilginin azalması sonucunda Cezayir ve Tunus gibi Kuzey Afrika ülkelerine turneler düzenlemiş ve buralarda da bu sanatın yayılması için temsiller vermiştir. Öyle ki bu durum insanların onun tiyatrosunu takip etmesini sağlamış ve sonraki on yıllarda Mağrip bölgesinin önde gelen oyuncularının yetişmesine vesile olmuştur. Abyad; *Ūdīb el-Melik*, *Luis el-Hâdi Aşara* ve *'Utayl* (Othello) olarak tercüme ettikleri oyunları sahnelemiştir. Bu ve yaptığı diğer çalışmalarla Arap dramasının mevcut repertuarını önemli ölçüde güçlendirmiştir. Ayrıca *el-Hâkim bi-Emrillâh* ve *Salâhuddîn el-Eyyûbî* adlı oyunlarını sahnelemiştir. Böylelikle Abyad, klasik kültürü korumuş ve Arap tiyatrosunun tarihini aktarmış oldu. Hiç kuşkusuz ki Abyad; yeni bir sanat getirmiş, bu sanatın temel ilkelerini yerleştirmiş ve bunu yaparken de Fransa'da aldığı eğitim ve yaşantısından son derece istifade etmiştir.

Abyad sayesinde Mısır tiyatrosunda oyunculuk mesleğinin saygınlığı arttı. Mısırlı tiyatrocunun Muhammed Teymûr, Abyad'ı Mısır'da *“oyunculuk sanatını gerçekten genişleten”* bir isim olarak gördü. Üstelik Abyad oyunculuk açısından, Mısır tiyatrosunun doğasını geliştirmiştir. Abyad, Tevfik el-Hakîm gibi sonradan gelen Mısırlı tiyatrocuların örnek aldığı bir isim haline gelmiştir. Abyad ile birlikte özellikle de Sofokles'in *Oedipus Tyrannos* adlı oyunun Arapçası olan *Ūdīb el-Melik*, hem Abyad'ın kendisi hem de diğer tiyatrocular tarafından da pek çok kez sahnelenmiştir. Bu oyun Mısır'daki oyun tarihi için önemli bir andır. Öyle ki Mısır'ın bulunduğu coğrafyanın bu oyunun tercümesi ve içeriği nezdinde önemli etkileri olmuştur. Abyad ise *Ūdīb el-Melik* oyunu üzerinden Mısır tiyatrosunu yönlendirmenin bir yolunu bulmuş ve eleştirilenler arasındaki tartışmaları da artık açıklığa kavuşturmuştur. Bu oyun üzerinden aslında Mısır tiyatrosunun küresel tartışmalara ve tiyatro hareketliliğine girdiğini görmek mümkündür.

George Abyad'ın Mısır'a sanatsal tiyatroyu getirdiği bunun yanı sıra drama sanatını standart bir seviyeye çıkarıp dönemin tiyatrosuna hayat verdiği ve canlılığı koruduğu anlaşılmıştır. Mısır Arap tiyatrosunu genel izleyiciden ziyade daha üst seviyedeki kültürlü ve elit izleyici kitlesi ile buluşturma gayretleri içerisinde olmuştur. Özellikle de Abyad, geçmiş ile gelecek tiyatrocunun nesil arasında bir köprü olmuştur.

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

- Abd Allah, A. Z. "The Theory of Theatre for Egyptian Nationalists in the First Quarter of the Twentieth Century". *Quaderni di Studi Arabi Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, Nuova Serie* 4, (2009), 193-204.
- Alex Cinema*. (2022, Ocak 11). George Abyad (1880-1959).
http://www.bibalex.org/alexcinema/actors/George_Abyad.html
- Alotaibi, N. K. *A Historical Study of Saudi Theatre with Reference to the History of Theatre in the General Presidency for Youth Welfare*. PhD Thesis. University of Exeter, 2013.
- Amin, D. "Ya'qub Sannû". *Essays in Arabic Literary Biography 1850-1950*, R. Allen (Ed.), Wiesbaden:Harrassowitz Verlag, 2010.
- Amine, K., & Carlson, M. *The Theatres of Morocco, Algeria, Tunisia: Performance Traditions of the Maghreb*. London: Palgrave Macmillan, 2021.
- Bakır Dayı, R. (2018). *Modern Lübnan Edebiyatında Nesir* Yayınlanmamış Doktora Tezi Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Bakır Dayı, R. "Lübnan Edebiyatında Tiyatronun Doğuşu ve Gelişimi". *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 2(4), (2019), 103-113.
- Barbour, N. "The Arabic Theatre in Egypt". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 8 (1), (1935) 173-187.
- Cormack, R. *Translations and Adaptations of Sophocles' Oedipus Tyrannos in Egypt, 1900-1970* PhD Thesis Islamic and Middle Eastern Studies University of Edinburgh, 2017.
- Cormack, R. "Who's afraid of musical theatre? George Abyad's 1912 Oedipus Rex". A.,Gorman & S. Irving (Ed.), *Cultural Entanglement in the Pre-independence Arab World*. Londra- New York: I.B. Tauris, 2021.
- el-Cemel, 'Abdurrahîm Yûsuf Ahmed "George Abyad". H. Sakkût (Ed.), *Kâmûsu'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Hadîs*. Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 2009.
- el-Cemel, 'Abdurrahîm Yûsuf Ahmed, "Ya'kûb Sannû". H. Sakkût (Ed.), *Kâmûsu'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Hadîs*. Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 2009.
- el-Cundi, E. *A'lâmu'l-Edeb ve'l-Fenn: C. II*. Dımaşk: Matba'atu Mecelleti Savt, 1954.
- Çalışlar, A. *Tiyatro Ansiklopedisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1995.
- Dâğir, Y. E. *Mesâdiru'd-Dirâseti'l-Edebiyye: C. III*. Beyrut: el-Mektebetu'ş-Şarkıyye, 1972.
- Er, R. (1991). "Modern Mısır Tiyatrosu II". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 35(1), 105-122.
- Ergül, A., Çağdaş Mısır Tiyatrosu'nde Tevfik el-Hakîm ve Üç Entelektüel Tiyatrocu, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Erzurum, 1955.
- el-Fâhûrî, H. *el-Câmi'u fi Tarihî'l-Edebi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986.

- er-Râ'î, A. *el-Mesrah fi'l-Vatani'l-Arabi*. Kuveyt: Âlemu'l-Ma'rife, 1979.
- Gelvin, J. *Divided Loyalties*. California: University of California Press, 1998.
- Gökğöz, T. "Modern Suriye Tiyatrosunda Ahmed Ebû Halîl el-Kabbânî". *OPUS International Journal of Society Researches*, 16 (Eğitim ve Toplum Özel sayısı), Art. Eğitim ve Toplum Özel sayısı, 2020.
- Hınıslioğlu, H. *Mârûn en-Nakkâş ve Arap Tiyatrosu'nun Doğuşu*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1995.
- Landau, J. "Abyad", *The Encyclopedia of Islam: Leiden: Brill C. V. XII*, 2004.
- Malih, Ğ. "The Birth of Modern Arab Theatre", *The Unesco Courier*, Director: Adel Rıfaat, November 1997,28-31.
- Metcalf, C. *From Morality Play to Celebrity: Women, Gender, and Performing Modernity in Egypt: C. 1850-1939* PhD Thesis. University of Virginia, 2008.
- Necm, M. Y. *el-Mesrahiyye fi'l-Edebi'l-'Arabi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâr Beyrut, 1956.
- Pappé, I. *The Modern Middle East*. London-New York: Routledge, 2005.
- Rubin, D. *The World Encyclopedia of Contemporary Theatre: C. IV*. London-New York: Routledge, 1999.
- Savran, A. *19. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*. Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1991.
- Selaiha, N. Manifold Oedipus: Sophocles' Oedipus Rex at the National (2001). *Arab Stages, Nehad Selaiha Memorial Issue*, 6, 2017.
- Sidebottom, C. *An Introductory Survey of The Plays, Novels, and Stories of Tawfiq Al-Hakim, As Translated into English* Master Thesis. The Ohio State University, 2007.
- Starkey, P. *Modern Arabic Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Teymur, M. *Hayâtunâ et-Temsîliyye: C. II*. Kâhire: Matbu'atu'l-İ'timâd bi-Şâri'i Hasen el-Ekber bi-Mısır, 1940.
- Wikipedia.org*. (2022, Ocak 11). Abdu al-Hamuli. https://en.wikipedia.org/wiki/Abdu_al-Hamuli
- Zirikli, H. *el-Âlâm Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Musteşrikîn* (C. II). Beyrut: Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, 1992.

Ahmet Selçukoğlu'nun "Tiz Kellesi Vurula: Ortaçağda Baş Kesme Cezası ve Teşhirin Arkeolojisi" Adlı Eserinin Değerlendirmesi

Review of "Behead Him Quickly: Medieval Decapitation and the Archaeology of Display" by Ahmet Selçukoğlu

Ahmet Selçukoğlu, *Tiz Kellesi Vurula: Ortaçağda Baş Kesme Cezası ve Teşhirin Arkeolojisi*, Kutadgu, 2023, İstanbul, ISBN: 978-605-71981-8-1

Ayşe ÇEKİÇ¹ 



¹Mardin 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/E-mail: aysecekic@artuklu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 27.03.2024 • **Revizyon Talebi/Revision Requested:** 26.06.2024 • **Son Revizyon/Last Revision Received:** 26.06.2024 • **Kabul/Accepted:** 01.07.2024

Atıf/Citation: Çekiç, Ayşe. Review of "Behead Him Quickly: Medieval Decapitation and the Archaeology of Display" by Ahmet Selçukoğlu. *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 45 (2024), 461-465. <https://doi.org/10.26650/jos.1460189>

Anahtar Kelimeler: Ortaçağ, baş kesme, Teşhir, iktidar, meşruiyet

Keywords: Middle Ages, beheading, exposure, power, legitimacy

Ortaçağ tarihi bir zaman dilimini ifade etmenin yanında, erken çağlar ile modern çağların arasında fikri köprü vazifesi gören bir arka planı da haizdir. Bu yönüyle Ortaçağ uygulamaları bugünün dünyasında "öteki" gibi görünüp uzaktan algılansa da esas itibariyle nedensel örüntüleri aynılık taşıyan bir zamansızlığı da içerisinde barındırmaktadır ki; teşhir ve baş kesme

uygulanması da buna dâhildir. Ortaçağlarda teşhir geleneği ve yapıma gerekçeleri ile teşhire giden yolda muktedir ile müstahak'ın (bu her zaman gerçek bir müstahaklığı içermese de) karşılaşması meselesi Ahmet Selçukoğlu'nun perspektifinden "baş kesme" cezasıyla özelleştirildiğinde *Tiz Kellesi Vurula: Ortaçağ'da Baş Kesme Cezası ve Teşhirin Arkeolojisi* isimli eserin konusu ve bağlamı anlaşılır olmaktadır. Mezkûr eser, teşhirin iktidar/merkez ekseninde ali kıranları baş keser konuma taşıyan sürecin analizini yapmakla birlikte; toplumsal tabanda teşhirin, baş kesme üzerinden verdiği mesajı ve bıraktığı psikolojik etki dalgasını da gözlemlemektedir. Bu yönüyle baş kesme yöntemi üzerinden iktidar ve odaklarının meşruiyet arzusunu "teşhir" etme uygulamasıyla anlamlandırdığımızda çalışmanın Ortaçağ'ı taşıyan bir yanının olduğu da aşikâr olmaktadır.

21. yüzyılın dünyası, merkez ve çevreyi ele alırken "modernite"nin ruhuna uygun bir tavır takınmaktadır. Buradan hareketle teşhir dediğimiz olgusalılık da o günün şartları muvacehesince zamanın ruhunu taşıyarak ötekileştirme, değersizleştirme, itibar suikastları, iş ve aşından etme vb. uygulamaları yapmaktadır. Bu uygulamalar insanların yaşayageldiği hayat standartlarını bir anda alt üst etmenin yanında intihara kadar-burada ötenaziden bahsedilemez-giden bir kapıyı aralamaktadır. Deyim yerindeyse kelle, bir celladın yerine başka aparatlarla alınmaktadır. Bu yönüyle bakıldığında insanoğlunun teşhir içgüdüğü tarihsel perspektiften anlamlandırılmayı hak eden bir konu olarak temayüz etmektedir. Selçukoğlu'nun kaleme aldığı eser, teşhirin tevarüsünü geçmiş ve hali anlamlandırmak adına önemli bir konumda durmaktadır. Çoğunlukla Doğu toplumları endekli baş kesme uygulaması ve bunun teşhirini inceleyen müellif iktidar mekanizmasının adalet dağıtımını mevzusunu, suç ve ceza denklemine kurgulamaktadır. Bu kurgu içerisinde toplum psikolojisi ve temayülünü de gözlemleyen Selçukoğlu, eserini üç ana bölüm şeklinde dizayn etmiştir. Bölümler baş kesmeye giden süreci bireysel ve kümülatif bazda anlamlandırıcı bir algoritmayla inşa edilmiştir. Birinci bölüm baş kesmeye giden *Sebepler*'e odaklanmaktadır. İkinci bölümde Baş kesme *Yöntemler*'i ve bu yöntemlerin gerekçeleri izah edilmektedir. Üçüncü bölümde ise *Teşhir Egosu*'nun baş kesme üzerinden nasıl okunması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Mevcut bölümler bütüncül manada değerlendirildiğinde baş kesmenin sebepleri ve yöntemlerinin oldukça sofistike bir mahiyet taşıdığı görülmektedir. Bu gelişmiş sebep ve yöntem ağının teşhir boyutu ise baş kesme üzerinden toplumsal ayar verme ve muhkim bir iktidar görüntüsü sağlamaktadır. Çalışmanın en orijinal yanı teşhirin baş kesme üzerinden geliştirdiği kurgudur. Zira baş, insanın en işlevsel organı ve düşüncenin membaidir. Bu yönüyle baş sorgulayan, eleştiren, itiraz ve isyan eden bir yapıdır. Teşhirin bu yapıya yönelik taarruzu görünürde bir insanın ortadan kaldırılması olarak düşünülebilir ancak başın içerisindeki düşüncüyü hedef alması itibarıyla aynı düşünceye sahip olanlara da verilmiş bir gözdağı/cevap niteliği taşır. İnsanoğlu doğarken bir baş ile doğduğundan mütevellit, başı yani düşüncüyü hedef alan mevcut eser bağlamında teşhirin arkeolojisi literatür adına önemli adım ve kazanımdır. Türkiye'de baş

kesme ve teşhir perspektifinden kaleme alınmış çalışmaların kısıtlı oluşu¹ çalışmanın önemini gösterir bir durum arz etmektedir.

Foucault'un *Hapishane'nin Doğuşu*'nda "cezai çalıştırmanın yararı bir kazanç değildir; hatta yararlı bir becerinin kazandırılması bile değildir; bunun yararı bir iktidar ilişkisinin, boş bir ekonomik biçimin, bireysel bir tabiyet ile onun bir üretim aygıtına uygulanmasının şemasının oluşturulmasıdır"² yaklaşımı Selçukoğlu'nun "suç ve suçlu kavramının istikrarlı değişkenliğine karşılık yerleşik zihniyet ve algı, neredeyse her coğrafya ve toplumda infazın metodolojisi ile ilgili tek biçimlilikler inşa etmeyi başarmıştır"³ sözleri yapısal ilişki bağlamıyla bir anahtar mesabesinde: Ceza, teşhir ve iktidar olmanın gerekçeleri yönetsel bazda neden ve sonuçlarıyla büyük benzerliklere işaret etmektedir. Eserde ifade edilen zamanın ruhu kavramsallaştırması giriş kısmına hasredilerek baş kesmenin Ortaçağ adına tekabül ettiği anlamdan ziyade konunun "düşünsel ve eylemsel tek biçimliliği zamanın sınırlarını geriye ve ileriye doğru aşmaya zorlamaktadır". (s. 49)

Eserin birinci bölümünde baş kesmenin sebepleri üzerinde durulmaktadır. İktidar olmanın hissini her tonda ve farklı olaylarda hissetmenin çeşitli dayanak noktaları şeklinde ele alınan bu bölüm: Psikolojik üstünlük kurma ve bunun propagandası, nefret söylemi ve etrafında şekillenen dedikodu şebekesinin marifeti, iktidar olma ve kalma arzusu, ihanet iddiaları ve ihmalkârlıklar, dinsel/mezhepsel sapkınlıklara verilen cevap, sapkınlık ve zinanın karşılığı ve son olarak kazanç/taltif denkleminde baş kesme ritüeli ve bunun suçluyu-ki her zaman suçlu olmayabiliyor, hedef olması yeterli-alaşağı ederken, icra edeni daha muktedir ve kanun koyucu kılmaktadır. Ortaçağın taht oyunlarında sebep her ne olursa olsun kelle vurma ve devamında gelişen teşhir faaliyeti muktedir veya saldırganın "maktule karşı bir türlü dizginleyemediği intikam hissini yatıştıran en işlevsel eylemlerden biri olarak" (s. 107) karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle temel mesele kişinin/suçlunun katledilmesi olmayıp, onun beden bütünlüğünün ortadan kaldırılmaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır: Selçukoğlu'nun Ata Melik Cüveyni'den alıntılıdığı "sakalı keserlerse yerine yenisi çıkar. Fakat kelleyi keserlerse hiçbir zaman yerine yenisi gelmez" (s. 29) noktai nazarı, baş kesmenin bedene ve o bedene ait olan düşünceye, itibara ve asalete yönelik bir suikast olduğunu aşikâr kılmaktadır.

Eserin ikinci kısmı baş kesme ve teşhirin yöntemlerine odaklanmıştır. Burada kelle alma görevlisi sayılan cellattan (fail), kesik baştan kadeh yapılmasına kadar (meful) ileri giden bir yöntem silsilesi okuyucuyu karşılamaktadır. Bir kişinin kellesi ona duyulan nefret ve intikam hırsı ekseninde koparılmaktadır. Ortaçağ devlet teşkilatında mukim bir görevli olan cellatlar kelle alıcı olarak boy gösterirken; celladın iktidarı/hükümdarı/prensi vb. güç odaklarını temsilen

1 Hasan Taşkıran, "Türk Devletlerinde Tabiyet ve Tehdidin Simgesi: Kesikbaş Gönderme Geleneği", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2021), 287-301; Mustafa Uyar, "Ortaçağ İslam Dünyasında 'İşyanın Makus Talihi Müzesi': Başlar Hazinesi (Hızânetü'r-Ru'ûs)", *Toplumsal Tarih Dergisi*, (2016), 90-93; Cüneyt Kanat, *Ortaçağ Türk Devletlerinde Suç ve Ceza* (İstanbul: Küre, 2017).

2 Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. Ali Kılıçbay (Ankara: İmge, 2019), 354.

3 Ahmet Selçukoğlu, *Tiz Kelleli Vurula: Ortaçağda Baş Kesme Cezası ve Teşhirin Arkeolojisi* (İstanbul: Kutatgu, 2023), 54.

var olmaları bir bakıma bu işin sıradanlığına da işaret etmektedir. Bu noktada Ortaçağ yönetim ve adalet dağıtıcılığı konusunda başı gidenin en görünür yanı yalnızlığı ve sessizliğidir. Bu durum devlet erkanını ve dahi toplumu sessiz bir kabulleniş sözleşmesine iterken; olaya şahit olanlara da bir göz dağı verir. Bazı baş kesme vakaları toplumun vicdanını yaralasa da çoğunlukla *"bu manzaraya şahit olan faniler için hayat kaldığı yerden devam eder"* (s. 140). Netice itibarıyla idamlıkların bu işten kaçabileceği kurtuluş seçenekleri neredeyse yoktur. Bu raddede kellesi gideceklerin belki de en vurucu silahları müellifin de başlıkladığı üzere *"son sözler son bakışlar"*dır. Maktul hayatının son deminde geri dönülemez acı bir ölüme giderken geride kalanlara kendince bir mesaj vermekten de geri durmamaktadır. Buna örnek olarak Selçuklu veziri Amîdülmülk'ün idama giderken Sultan Alp Arslan'a yönelik sitem dolu son sözleri oldukça dikkat çekicidir: *"Sultana deyiniz ki sizin bana yaptığınız ne kadar mübarek ve güzel bir hizmettir. Amcan (Tuğrul Bey) üzerinde hüküm süreyim diye bana bu cihanı vermişti. Sen (ise) bana öteki dünyayı verdin ve şehitliğimi bana azık yaptın. O halde sizin hizmetiniz sayesinde dünya ve ahireti elde ettim. Vezire de deyiniz ki, vezir öldürmekle dünyaya kötü bir bidat, çirkin bir kaide getirdin. Ümit ederim ki bu âdeti bizzat kendin ve çocukların üzerinde görürsün"* (s. 141-142). Vezir Amîdülmülk, kendisine yapılan haksızlığı sultana metanetle aktaran bu son sözlerinde Nizamülmülk'ün azmettirici Alp Arslan'ın da bu işe alet olduğunu söylemektedir. Nizamülmülk'e yönelik bir maktulün son temennisi-ki bedduadır-tarihe bakıldığında gerçekleşmiş gibidir. Nizamülmülk serkeş bir bâtinî fedaisi tarafından katledilirken çocukları da birer ikişer aynı akıbete maruz kalmıştır. Selçukoğlu bu olayın üzerine Mirhand'dan iktibasla *"gerçekten de onun (Nizamülmülk'ün) sonu Amîdülmülk'ün dediği gibi oldu"* (s. 142) demektedir. Bu muhayyile haksız kelle almaların baş kesenleri de günü geldiğinde aynı akıbete maruz bıraktığı gerçeğini yansıtmaktadır: *"Men dakka dukka dünyası!"* (s. 132).

Kesik başların zaferin nişanesi olarak taşınması, bilhassa savaş neticesinde düşman kellelerinden yapılan kale/kule/piramit/minare inşası da bir nevi yazarın kavramsallaştırmasıyla *kafatası müteahhitliğinin* yapıldığını göstermektedir. Bu inşa faaliyeti muzaffer olanı daha muktedir kılarken, kesik başların zelilliğini topluma teşmil etmektedir. Bir nevi kesik başların kalıcı bir örnek vesika olması adına gerçekleştirilen bu uygulama *"güç, itaat ve ibret"* (s.170) ekseninde topluma ayar vermektedir. Kelle kesme yöntemleri ve uygulamaları aynı zamanda kellesi alınana veya onun temsil ettiği düşünceye/temayüle karşı intikam hissini dindirmeye yönelik icra edilmiştir. Kesik başların sergilendiği kesik baş müzesi de (Hızânetü'r Ruus) kelle vurma ve bunu görünür kılma ameliyesinin ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

Eserin üçüncü bölümünde baş kesme faaliyeti teşhir egosu üzerinden okunarak, hangi gerekçelerle yapıldığına değinilmektedir. Baş kesilen kişinin rütbe ve derecesine göre teşhirin şiddeti artmakla beraber güç mekanizmaları, teşhiri: Dosta güven düşmana gözdağı, moral ve motivasyon aracı, meşruiyet temelli kaygılar, korku salma ve bir işe icbar etme, geride kalanlara örtülü mesaj verme gerekçeleriyle yapmışlardır. Teşhirden sonra kesik başlar ve

bedenlerin akıbeti ise çoğu zaman birleşmeden çürümek/toprak olmak şeklinde temayüz etmiştir. Ortaçağ düşünüldüğünde kitlesel/toplumsal itaati vazgeçilmez bir tabu olarak gören yönetim mekanizması için teşhir: “*Merkez ile çevre ilişkisini örgütleyen ve etkileşimi merkez lehine pozitif olmaya zorlayan şifreli bir iletişim dilidir*” (s.263). Ortaçağın her hangi bir dini ve coğrafi sınırına takılmadan ele alınan örnekler üzerinden gerçekleştirilmiş bu çalışma dönem şartlarında baş kesme ve buna ilişkin uygulamaların alışkanlık kabilinden bakıldığında, çağın karanlık yönünü izaha yarayıcı bir argüman olarak durmaktadır. Çoğunlukla Müslüman devletler ve toplumlar üzerinden verilen örnekler baş kesme konusunda örfî hukukun şerî hukuka üstünlüğünü ispatlamaktadır ki; örfî hukuk baş kesme konusunda oldukça isteklidir. Baş kesmenin yaş, cinsiyet, ırk vs. konularda ayırım gözetmemesi de uygulamanın herkesin başına gelebilir bir durum olduğuna yönelik ince bir mesaj taşımaktadır. Çalışmanın bakış açışı, iktidar ve çevrenin cezai bir yaptırım aracı olarak baş kesme üzerinden ilişkisini ele alması adına Türkiye literatürü için oldukça orijinal ve heyecan verici yanına işaret ederken; eserde kullanılan üslup ve söz estetiği akademik çalışmaların soğuk ve boğucu dil duvarlarını yıkmaya namzet gözükmektedir.

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

Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. çev. M.Ali Kılıçbay. Ankara: İmge, 2019.

Kanat, Cüneyt. *Ortaçağ Türk Devletlerinde Suç ve Ceza*. İstanbul: Küre, 2017.

Selçukoğlu, Ahmet. *Tiz Kellesi Vurula: Ortaçağda Baş Kesme Cezası ve Teşhirin Arkeolojisi*. İstanbul: Kutatgu, 2023.

Taşkıran, Hasan. “Türk Devletlerinde Tabiiyet ve Tehdidin Simgesi: Kesikbaş Gönderme Geleneği”. *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2021), 287-301.

Uyar, Mustafa. “Ortaçağ İslam Dünyasında ‘İsyanın Makus Talihi Müzesi’: Başlar Hazinesi (Hızânetü’r-Ru’üs)”. *Toplumsal Tarih Dergisi*, 90-93.

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, 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 kuruluştan 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. Telif hakkı 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 180-200 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) 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 Açıkgöz, Olcay Sert, “Interlingual Machine Translation: Prospects and Setbacks,” *Translation Journal* 10 (2006): 3, erişim 3 Nisan 2007.

SD Açıkgöz, Sert, “Interlingual,” 5-6.

K Açıkgöz, 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: 1000-1500 kelime (İngilizce olmayan makaleler için)
 - ✓ Makale ana metin bölümleri
 - ✓ Kaynaklar
 - ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, tanım ve alt yazılılarıyla)

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

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 180-200 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. Extended 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. 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.
 10. Left header in the article: The name of the article should be written.
 11. 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.
 12. 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. If the footnote is a website, the access date should also be given in parentheses. Chicago Manual of Style is used in writing footnotes and bibliography.

Ensure that the following items are present:

- Abstract
- Extended Abstract
- Introduction
- Article Text
- Conclusion
- References

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). 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.

INFORMATION FOR AUTHORS

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.
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.

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.

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: 1000-1500 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

Sorumlu Yazar Responsible/Corresponding Author	
Makalenin Başlığı Title of Manuscript	
Kabul Tarihi Acceptance date	
Yazarların Listesi List of authors	

Sıra No	Adı-Soyadı Name - Surname	E-Posta E-mail	İmza Signature	Tarih Date
1				
2				
3				
4				
5				

Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, Kısa bildiri, v.b.) Manuscript Type (Research Article, Review, Short communication, etc.)	
--	--

Çalıştığı kurum University/company/institution	
Posta adresi Address	
E-posta E-mail	
Telefon no; GSM no 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.

Sorumlu Yazar; Responsible/Corresponding Author;	İmza / Signature	Tarih / Date
	/...../.....

