

# NÜSHA

Yıl: XIII

Sayı: 36

2013/I

ISSN 1303-0752

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi

Journal of Oriental Studies

- Banet Su'âd Kasîdesine Yapılan Çalışmaların Tesbiti Üzerine-I
  - Hikâye Yazarlığı Yönüyle Ali et-Tantâvî
- Amerika Birleşik Devletlerinde Arapça Öğretimi
  - Arapça Şart Cümlelerinde Zaman
- Arapçada Cer Harflerinin (Edatların) Birbirinin Yerine Kullanımı Olgusu
  - Bedî' İlminin Belâgat Bilimleri Arasındaki Yeri
- Bohem Şair Xu Zhimo'nun Kısa Yaşamı Ve Eserleri
  - تلاش های عیسی الناعوری در قلمرو خیام شناسی
- نگاهی به آفاق شعر شهریار

**Fiyatı: 10 TL (KDV dahil)**

# Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi  
Journal of Oriental Studies

Yıl: 13, Sayı: 36, 2013/I  
Altı Ayda Bir Yayınlanır Hakemli Dergi

**Oku A.Ş. Adına**  
**Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü**  
**(Owner and Managing Editor)**  
Fatih Altunbaş

**Yayın Kurulu (Editorial Board)**  
Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç  
Prof. Dr. Derya Örs  
Prof. Dr. Musa Yıldız  
Doç. Dr. Muhammet Hekimoğlu

**Sayfa Düzeni**  
Yrd. Doç. Dr. Osman Düzgün

**Türkçe Redaksiyon**  
Dr. Soner İşimtekin

**İngilizce Redaksiyon**  
Okt. Ahmet Kurnaz

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

**İletişim Bilgileri**  
**(Correspondence Address)**  
P.K. 147,  
06442 Yenışehir-Ankara-Türkiye  
Telefon: (312) 3605000  
E-Posta:  
akademiknusha@gmail.com  
Yıllık Abone Bedeli  
(Annual Subscription Rates)  
Kişiler (for individuals):  
Yurt İçi: 20 YTL  
Yurt Dışı (abroad): 30 \$  
Kurumlar (for institutions):  
Yurt İçi: 50 YTL  
Yurt Dışı (abroad): 70 \$  
**Abonelik için**  
**Banka hesap no:**  
Türkiye İş Bankası Ankara  
Cebeci Şubesi 4205 2131185  
(Osman Düzgün adına)

**Baskı**  
Bizim Büro Ltd. Şti. Ankara  
Tel: 0312-229 99 28

**Nüsha (Şarkiyat Araştırmaları Dergisi) TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) ve (SBVT) Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index) tarafından taranmaktadır.**

**ISSN 1303 - 0752**  
**ANKARA 2013**

## **Danışma Kurulu (Advisory Board)**

Prof. Dr. A. Kazım Ürün (Selçuk Üniversitesi)  
Prof.Dr. Adnan Karaismailoğlu (Kırıkkale Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Celal Soydan (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Faruk İslim (İdlib Üniversitesi)  
Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Halil Toker (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hasan Çiftçi (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kâzım Sarıkavak (Gazi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Kanar (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa Kılıçlı (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mürsel Öztürk (Ankara Üniveristesi)  
Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ramazan Tosun (Selçuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Süleyman Tülücü (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Veyis Değirmençay (Atatürk Üniversitesi)  
Doç. Dr. Altan Çetin (Gazi Üniversitesi)  
Doç. Dr. Kemal Tuzcu (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Yusuf Öz (Kırıkkale Üniversitesi)  
Yard. Doç. Dr. Abdussamed Yeşildağ (Kırıkkale Üniversitesi)  
Yard. Doç. Dr. Adem Uzun (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Yard. Doç. Dr. Derya Adalar (Ankara Üniversitesi)  
Yard.Doç. Dr. Erkan Göksu (GOP Üniversitesi)  
Yard.Doç. Dr.Fahrettin Coşguner (Kırıkkale Üniversitesi)  
Yard. Doç. Dr. İbrahim Ethem Polat (Kırıkkale Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Osman Düzgün (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Yard. Doç. Dr. Ömer İshakoğlu (İstanbul Üniversitesi)  
Yard. Doç. Dr. Yaşar Daşkiran (Ankara Üniversitesi)

## YAYIN İLKELERİ

1- Nüsha, şarkiyat alanında uluslararası çapta yayın yapan ve altı ayda bir olmak üzere yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.

2- Dergiye, şarkiyat alanında yazılmış makale, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri ve kitap tanıtımı ile çeviri makale gönderilebilir. Makaleler e-posta yoluyla gönderilmedikleri takdirde makalelerin ekinde makalenin kaydedildiği bir cd bulunmalıdır. Yazarlar, e-posta adreslerini bildirmelidirler.

3- Yayımlanmak üzere gönderilen çalışmalar, yayın kurulunun incelemesinden sonra yayımlanmaya değer bulundukları takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere ilgili alandaki bilimsel çalışmalarıyla tanınan iki ha-keme gönderilir. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları gizlidir. Raporlardan birinin olumsuz olması du-rumunda yayın kurulu çalışma yayın programından çıkarır ya da yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporunun sonucunu dikkate alır. Raporlar dergi tarafından beş yıl süreyle saklanır.

6- Yayımlanan çalışmaların sorumluluğu yazarlarına aittir.

7- Derginin yayın dili Türkçedir. Ancak editörler kurulunun kararıyla, yayımlanan çalışmaların toplamının üçte birini geçmeyecek ölçüde İngilizce, Arapça ve Farsça makaleler de yayımlanabilir. Ayrıca 20 sayfayı geçmeyen Arapça ya da Farsça yazma eser metinleri yayımlanabilir.

8- Kitap tanıtımı dışındaki çalışmalara her biri en az 50, en fazla 100 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet (summary) ve anahtar kelimeler (keywords) ile makalenin İngilizce başlığı eklenmelidir.

9- Çalışmalar, PC bilgisayarda 16x24 cm boyutunda “word belgesi” olarak, 12 punto Times New Roman ile ve 1,5 satır aralıklı yazılmalı ve 20 sayfayı aşmamalıdır.

10- Çalışmalarda çizim, şekil ya da harita yer alacaksa bunlar, dergi boyutuna uygun biçimde metinden ayrı olarak aydıngere ya da yüksek gramajlı beyaz kâğıda belirgin çizgilerle çizilmeli, ayrıca numarası ve metin içindeki yeri belirtilmelidir. Yukarıda belirtilen boyutlarda hazırlanmayan tablo ve çizim barındıran makaleler işleme konulmayacaktır.

11- Çalışmalarda kullanılan notlar son not şeklinde düzenlenmeli, bu son notlarda kitap adları italik, makale adları düz karakterle tırnak içinde yazılmalıdır. Son notta kullanılan metin kitap ise şu sıra takip edilmelidir: Yazarın adı soyadı, *kitap adı*, basım yeri ve yılı, cilt, sayfa. Son notta kullanılan metin makale ise sıralama şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, “makale adı”, *sürelî yayın ya da makalenin yer aldığı kitap* vs., cilt veya yıl, sayı (basım tarihi), sayfa.

12- Makalenin sonunda yararlanılan kaynakları gösteren bir kaynakça yer almalıdır.

## İÇİNDEKİLER

### **Abdussamed Yeşildağ**

Banet Su‘Âd Kasîdesine Yapılan Çalışmaların

Tesbiti Üzerine-I..... 7

### **Ahmet Bostancı/Ayşe Erduran**

Hikâye Yazarlığı Yönüyle Ali Et-Tantâvî..... 43

### **Karin C. Ryding/M. Vecih Uzunoglu**

Amerika Birleşik Devletlerinde Arapça Öğretimi..... 71

### **Atik Aydın**

Arapça Şart Cümlelerinde Zaman..... 83

### **Yusuf Karataş**

Arapçada Cer Harflerinin (Edatların) Birbirinin Yerine

Kullanımı Olgusu..... 109

### **Ahmed İsmail Hassan Aly**

Bedî‘ İlminin Belâgat Bilimleri Arasındaki Yeri..... 141

### **Gonca Ünal Chiang**

Bohem Şair Xu Zhimo’nun Kısa Yaşamı Ve Eserleri..... 151

### **Bessâm Ali Rabâbe**

تلاش های عیسی الناعوری در قلمرو خیام شناسی ..... 169

### **Esedullâh Vâhid**

نگاهی به آفاق شعر شهریار ..... 187

## CONTENTS

**Abdussamed Yeşildağ**

The Evaluation Of The Works On Banet Su‘âd Qasida-I..... 7

**Ahmet Bostancı/Ayşe Erduran**

Ali al-Tantavi From His Story Writing Aspect.....43

**Karin C. Ryding/M. Vecih Uzunoğlu**

Teaching Arabic In The United States.....71

**Atik Aydın**

Tenses In Arabic Conditionals.....83

**Yusuf Karataş**

The Case Of The Use Of The Prepositions Interchangeably In  
Arabic.....109

**Ahmed İsmail Hassan Aly**

The Place Of Badî‘ In Arabic Rhetoric Sciences .....141

**Gonca Ünal Chiang**

The Short Life Of Bohemian Poet Xu Zhimo And His Works....151

**Bassam Ali Rababah**

Esa Al-Na’ouri’s Efforts in Highlighting Al-Khayyam.....169

**Assadollah Vahed**

An Overview Of Shahriar’s Poetic Horizons.....187

# BÂNET SU‘ÂD KASİDESİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR- IN TESBİTİ ÜZERİNE-I

Abdussamed YEŞİLDAĞ\*

## Özet

Bânet Su‘âd kasidesi, Hz. Peygamberin huzurunda okunmuş ve hediye olarak da hırka-i saadete nail olmuş olan bir kasidedir. Câhiliye şiirinin tüm özelliklerini taşıyan bu kaside her dönemde edebiyat alanında el üstünde tutulmuştur. Söz konusu kaside üzerine şerhler, tahmisler, taştirler; tahkikler, modern edebiyatla beraber makaleler ve bilimsel çalışmalar yapılmıştır.

Bu çalışmamızda kaside üzerine yapılan şerh, tahmis ve taştir ve muaraza yazan müelliflerin biyografilerini vereceğiz. İleriki dönemlerde de makalemizin ikinci bölümü olarak kaside üzerine yapılan tercümeler, tahkikler, müstakil eserler ve makaleler listesini verme arzundayız.

**Anahtar Kelimeler:** Kaside, Ka‘b b. Zuheyr, Şerh, Tahmis.

## THE EVALUATION OF THE WORKS ON BÂNET SU‘ÂD QASİDA-I

### Summary

Bânet Su‘âd qasîda is a qasîda which was read in the presence of The Prophet and had the distinct honor of becoming one of the parts of Holy Mantle of the Prophet (Hırka-i Saadet) as a gift. This qasîda, having all the characteristics of the Ignorance Era, has attracted great respect in the field of Literature at all times. Many comments, explanations, queries and with the rise of Modern Literature articles and scientific studies have been performed on this qasîda.

This article focuses on the biographies of the writers that have performed comments, explanations, queries and disputes on the qasîda. Another essay focusing on a list of the translations, queries, distinctive works and articles will hopefully be published in the near future.

**Keywords:** Qasîda, Ka‘b b. Zuhair, Sharh, Takhmis.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Doğu Dilleri ve Edb. Bölümü, Arapça Mütercim-Tercümanlık Anabilim Dalı, (samed26@hotmail.com)



## GİRİŞ

Hassân b. Sâbit ve Ka'b b. Zuheyr'den itibaren İslâm dünyasında yetişen şairler, dehâ ve sanatlarının en olgun ürünlerini Hz. Peygamber için yazmış oldukları kasîdelerde ortaya koymuşlardır. Fakat bunlardan bazısının eseri sanat değerinden çok, kazandığı şöhret bakımından diğerlerinden daha şanslı sayılmaktadır. İşte bu kervanın önde gelenlerinden biri de Ka'b b. Zuheyr'dir.

“Medih/naat” edebiyatının bütünüyle günümüze intikal etmiş ilk örneği olan “*Bânet Su'âd Kasidesi*”, İslam öncesi devir şiir geleneğine uygun olarak söylenmiş güzel bir şiirdir. Dil ve belagat açısından ön plana çıkmıştır. Anılan nitelikleri ile sonraki dönemlerde yazılan medhiye/naatlar gibi sufi çevrelerde değil, edebî mahfillerde revaç bulmuştur.

İslam Edebiyatında önemli bir yere sahip olan bu kaside ile ilim meclisleri açılmış<sup>1</sup>, şiir üzerine pek çok şerh, tahmîs, taştîr ve mu'ârazalar yapılmıştır. Ayrıca batı dillerine de çevrilmiş, şerhli ve şerhsiz neşirleri yapılmıştır.

### 1. Kasidenin Şairi Ka'b b. Zuheyr

Câhiliye dönemi şâirlerinin meşhurlarından, “*Bânet Su'âd*” kasidenin şâiri, Rasûlullâh Efendimizin huzurunda okuduğu kasidenin mükâfatı olarak Efendimizin hırka-i saâdetine nâil olan Ka'b b. Zuheyrin tam adı; Ka'b b. Zuheyr b. Ebî Sulmâ Rebî'a b. Rebâh b. Kurre b. el-Hâriş b. Mâzin b. Şa'lebe b. Şevr b. Herme b. el-Esamm b. 'Uşmân b. 'Amr b. Udde b. Tâbiha b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr'dır<sup>2</sup>. Lâkabı Ebu'l-Mudarrab'tır<sup>3</sup>. Müzeyne kabilesine mensuptur. Babası, Câhiliye döneminde “şâirlerin şâiri” ünvanını alan ve muallaka sahibi yedi büyük şâirin üçüncüsü<sup>4</sup> olan Zuheyr b. Ebî Sulmâ, annesi ise 'Abdullâh b. Ğatafân kabilesinden Kebşe binti 'Ammâr b. 'Adiyy b. Suheym'dir<sup>5</sup>.

Başta babası Zuheyr, dedesi Ebû Sulmâ, halaları Selmâ ve el-Hansâ, babasının dayısı Beşâme b. el-Ğâdir, babasının babalığı Evs b. Hacer; oğulları 'Ukbe ve el-'Avvâm olmak üzere onbir<sup>6</sup> üyesinin şâir olduğu ve o dönemde hiçbir ailede olmayan çok güçlü şiir kültürüne sahip bir aileye mensuptu. Aile olarak da o dönemin en güzel hasletlere sahip insanlarıydı<sup>7</sup>.

Babası, Ka'b'a şiir eğitimi verirken iyi olmayan şiirleri de dilden dile dolaşır endişesiyle olgunlaşana kadar şiir söylememesini sıkı sıkıya tembihlemiş, bu işten caydırmak için onu defalarca dövmüş hatta hapsedmiştir. Ama Ka'b, babasının bu noktadaki ihtarlarına

rağmen şiir söylemeye ısrarla devam etmiştir. Bir gün babası onu imtihan etmiş, Ka‘b bu imtihanı kazanmış; bunun üzerine Ka‘b’ın şiir gücünü gören Zuheyr, ona şiir söylemesi konusunda izin vermiştir<sup>8</sup>.

Ka‘b da babası gibi şiirde lüzumsuz şeyleri sevmezdi. Kaynaklar Ka‘b’ın, babası Zuheyr ve kardeşi Buceyr’den daha üstün ve daha iyi bir şair olduğunu kaydetmiş<sup>9</sup>, Halef b. el-Ahmer (öl. 175/791) de “*Zuheyr’in kasideleri olmasaydı, onu oğlu Ka‘b’a üstün saymazdım*”<sup>10</sup> demekten kendini alamamıştır.

Muhadram şâirlerden biri olan Ka‘b her yönüyle şu üç şâirden etkilenmişti. Bunlar Evs b. Hacer (öl. m. 535), Nâbiğa ez-Zubyânî (öl. m. 604) ve babası Zuheyr b. Ebî Sulmâ (öl. m. 610) dır. Özellikle babasından etkilenmesinin en büyük sebebi, onun râvisi olmasıdır<sup>11</sup>. el-Hutay’a da Ka‘b’ın râviliğini yapmıştır<sup>12</sup>.

Kaynaklarda doğum tarihine rastlanmayan Ka‘b’ın ölüm tarihi için Corcî Zeydân 24/644<sup>13</sup>, ez-Ziriklî 25/645<sup>14</sup>, ‘Umer Rıdâ Kehhâle ve ‘Umer Ferrûh 26/646<sup>15</sup> yılını; yer olarak da Şam’ı kaydetmişlerdir.

Kaynaklar, onun Müslüman olması dışında hayatıyla ilgili fazla bir bilgi zikretmemişlerdir.

### 1.1. Ka‘b’ın Müslüman Olması

Ka‘b ve kabilesi, hicretten 7 sene önce Hz. Peygamberi duymuşlardı<sup>16</sup>. Buna rağmen Ka‘b Medine devrinin ilk yıllarında Hz. Peygamberin karşı safında yer almış, Hz. Peygamberi ve İslâmı küçük düşürmek amacıyla pekçok hicvedici şiirler söylemişti. Kendisi gibi şâir olan kardeşi Buceyr ise hicvetme hatasına düşmemiştir. Bunun sebebi de muhtemelen babasının vasiyetini<sup>17</sup> dikkate almış olmasıdır.

Ka‘b b. Zuheyr ve kardeşi Buceyr, İslâmiyet gelince, Peygamberimizle görüşmek üzere Medîne-i Münevvere’ye doğru yola çıkmışlardı. Ebraku’l-Azzâf<sup>18</sup> denilen yere geldiklerinde, kardeşi Buceyr:

- *Sen burada bekle, ben Medîne’ye gidip, O Peygamberi bir göreyim. Söylediklerini dinleyeyim. Doğruysa ona tâbi olayım, değilse geri gelirim*” diyerek Medineye Hz. Peygamberin yanına gitti ve Müslüman oldu. Bilâhere Mekke’nin fethine, Huneyn ve Tâif seferlerine katıldı<sup>19</sup>.

Ka‘b b. Zuheyr, kardeşi Buceyr’in müslüman olduğunu öğrenince, ona çok kızdı. Kızgınlığını, Peygamberimize ve İslâmiyete karşı hoş olmayan sözlerle dolu bir şiirde dile getirdi. Buceyr, buna tahammül edemeyip, durumu Peygamberimize arz etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber, belki bu hoş olmayan sözlerle dolu şiir üzerine; belki müslüman bir kadına şiir yazdığı için<sup>20</sup>-ki bu kadının Hz. Peygamberin amcası Ebû Tâlib’in kızı Ummu Hânî olduğu söylenmektedir<sup>21</sup>-

belki de Ka'b güçlü bir şâir olduğundan Müslümanları olumsuz etkiler düşüncesiyle<sup>22</sup> *"Kim Ka'b b. Zuheyr'e rastgelirse, onu öldürsün!"*<sup>23</sup>, buyurdu.

Ka'b'ın uğrayacağı âkıbetin dehşetli olacağını düşünen Buceyr, son bir defa kendisini ikaz edip nasihatta bulunmak üzere bir mektup yazdı. Mektupta, Hz. Peygamberi hicvedenlerin öldürüldüğünü, Ku-reyş'ten bazı şâirlerin, İbn Zibe'râ ve Hubeyre b. Ebî Vehb'in henüz öldürülemediğini ama onların da kaçıp izlerini kaybettirdiklerini; tövbe edip dönenleri Hz. Peygamberin affettiğini belirterek eğer müslüman olmazsa başının çaresine bakmasını söyledi<sup>24</sup>.

Ka'b b. Zuheyr, kardeşi Buceyr'in mektubunu alınca, iyice köşeye sıkıştığını hissetti. Kabilesi onu reddetmiş üstelik kabîlesi arasında bulunan düşmanları da, *"O, artık öldürülmüş demektir!"* diyerek dedikodu yaymışlardı<sup>25</sup>. İç alemini kaplayan pişmanlıkla müslüman olmaya karar verdi. Hicretin 9. yılıydı. Kılık değiştirip, gece yollara düşerek Medine'ye vardı.

Medîne'ye varınca, gizlice Cuheyne kabîlesinden birinin evine gidip, misâfir oldu<sup>26</sup>. Ka'b'ı, Hz. Peygambere götüren kişinin ismi kaynaklarda farklılık göstermektedir. Çoğu kaynaklarda Ebû Bekr<sup>27</sup>'in ismi geçmektedir. Ayrıca Hz. Ali'nin desteğiyle gittiğini söyleyenler<sup>28</sup> olduğu gibi tek başına gittiğini söyleyenler<sup>29</sup> de vardır. Bu kişilerin Hz. Peygamberin *"Ka'b'ı gören öldürsün"* sözüne uymaması dikkat çekicidir.

Ertesi gün, sabah namazında Mescid-i Nebvî<sup>30</sup>, ye giren Kâ'b, Resûlullah'ın huzuruna yüzü örtülü olarak çıkıp ona Kâ'b'ın tövbe edip İslâm'ı kabul etmek amacıyla geldiğini, af talebinin kabul edilip edilmeyeceğini sordu. Resûl-i Ekrem talebinin kabul edileceğini belirtince yüzündeki örtüyü açıp kendisinin Kâ'b olduğunu söyledi. Bu sırada bazı sahabiler ayaklanıp Ka'b'ın üzerine yürümek istedilerse de Hz. Peygamber onları yatıştırdı. O esnada Ka'b b. Zuheyr, bir kaside okumaya başladı.

Kaside içinde bir beyt vardı ki Resûl-i Kibriyâ Efendimiz ondan son derece memnun olmuştu. O "Tâc Beyit" şuydu:

إِنَّ الرُّسُولَ لَنُورٌ يُسْتَضَىٰ بِهِ      مُهَيَّئٌ مِّنْ سُلُوفِ اللَّهِ مَسْلُوفٌ

*"Şüphe yok ki, Resûlullâh doğru yolu gösteren bir nur, kötülükleri yok etmek için Allâh'ın sıyrılmış keskin ve yalın kılıçlardan bir kılıçtır."*

Bu beyti duyan Resûlullâh, o anda memnuniyetinin ifadesi olarak üzerinde bulunan mübarek hırkasını çıkarıp bu büyük şâire hediye etti. Peygamber huzurunda okunarak şâirini bağışlatan bu kaside edebiyat sahasında “*Kasîdetu Bânet Su‘âd*”; Peygamber tarafından şâirine hırkasının verilmesiyle de “*Kasîdetu’l-Burde*” ismiyle meşhur oldu.

Ka‘b b. Zuheyr’in, Hz. Peygamber ile olan diyalogu kaynaklarda bâriz farklılıklar göstermektedir. Bunun sebebi olarak h. IV. yy.dan sonra yazılan eserlerde kasidenin söyleniş nedeni ve şekli üzerine çeşitli efsanevi örgüler örülmüş olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır<sup>31</sup>.

Ka‘b b. Zuheyr, Hz. Resûlullâhın bu hediyesi ile her zaman, her yerde iftîhâr ederdi. Ömrünün sonuna kadar onu yanında muhafaza etti. Bir seferinde Hz. Muâviye, on bin dirhem vererek onu almak istemişti. Ka‘b, “*Resûlullâhın hırkasını giymek hususunda kimseyi nefsimce tercih etmem*” diye cevap vermişti. Fakat Hz. Muâviye, Ka‘b’ın vefatından sonra bu arzusuna nâil oldu<sup>32</sup>. Mirasçılarına yirmi bin dirhem<sup>33</sup> göndererek, Resûlullâhın bu mübarek Hırka-i Saâdetlerini kendilerinden aldı. Daha sonra bu mübârek hırka Emevilerden Abbâsilere, onlardan da Yavuz Sultan Selim eliyle Osmanlılara geçti. Moğolların Bağdat’ı istilasında Hulâgû tarafından yakıtıldığı fakat sonradan asıl hırkanın kurtarılmış olduğu iddia edilmiştir<sup>34</sup>. Topkapı Sarayı kumaş uzmanları tarafından yapılan incelemede söz konusu hırkanın Hz. Peygamber devrine ait olduğu kanaatine varılmıştır<sup>35</sup>. Bugün, Resûlullâhın bu mübarek hırkası<sup>36</sup> “Mukaddes Emânetler” arasında Topkapı Sarayının “Hırka-i Saâdet” dairesinde muhafaza edilmektedir.

Halifeler ve padişahlar savaşlarda, ayaklanmaları bastırma esnasında; tahta çıkma, kılıç kuşanma ve sünnet törenleri gibi pek çok merasimde bu hırkayı giyerlerdi. Saltanat devrinde, hükümdar, Ramazan’ın on beşinci günü Topkapı Sarayına gelir. Hırka-i Saâdet, merâsim-i mahsûsa ile açılır, başucunda bizzat hükümdar bulunduğu halde devlet ricâli ve saray memurları tarafından ziyaret edilip destimaller hediye olunurdu. Bilâhare başta valide sultan olmak üzere saray kadınları da ziyâret ederlerdi.

Hırka-ı Şerif ziyaretleri Topkapı Sarayı müze haline getirilinceye kadar (3 Nisan 1924) aynı gelenekle devam etmiştir<sup>37</sup>.

## 2. Kasidenin Özellikleri

Kaside, Lâm kafiyesiyle Basît vezninde inşâd edilmiştir. Kasidenin beyit sayısı kaynaklarda 55<sup>38</sup>, 57<sup>39</sup>, 58<sup>40</sup>, 59<sup>41</sup> hatta 60<sup>42</sup> beyit şeklinde farklılık göstermektedir. Beyit sayısında olduğu gibi

lâfızların ve beyitlerin tertibinde de farklılıklar vardır. Kaside tabirlerinin incelğinde, his ve hayalde câhiliye klâsiklerinden biridir.

İlim ve edebiyat meclislerinde ayrı bir yere sahip olan bu kaside de klâsik Arap kasideleri gibi, kabilesiyle göçen sevgilinin ayrılığının anılmasıyla başlayıp, sevgili Su‘âd’ın vasıflarıyla devam etmektedir. Daha sonra her şâirin tasvirde kendi gücünü denediği “*deve*” motifinde ve onu sevgiliye götürecek devenin güzellikleri sayılmaktadır. Bu uzun girişten sonra Ka‘b, sözü kendisine getirerek müslüman olduğunu, tevbe ettiğini ve af dilediğini belirttikten sonra Hz. Peygamberin, İslâmın ve sahâbenin övgüsüne geçmektedir.

Müziksel bir havaya sahip olan kasidenin gazel bölümü klâsik Câhiliye şiirinin özelliklerini taşımaktadır. Deve tasvirinde Tarafa b. el-‘Abd, medihte ise Nâbiğa ez-Zubyânî’nin tesiri görülmektedir<sup>43</sup>.

Kasidenin içeriğini 3 ana kısma ayırabiliriz:

1. Nesib bölümü: Su‘âd’ın ayrılığıyla başlayan bu bölümde Su‘âd’ın fiziksel ve ahlaki özelliklerinden bahsedilmektedir. Güzel sesli, sürmeli, güzel vücutlu bir ceylandır. Ama Su‘âd, ‘Urkûb<sup>44</sup> gibi verdiği sözde durmayan bir sevgilidir. Nasihat dinlememek, cefâkâr davranmak, yalan söylemek Su‘âd’ın ahlâkî yapısıdır. Ona sahip olmak isteyenler, boş hayaller peşinden koşmaktan başka bir şey yapmamaktadır.

2. Tasvir bölümü: bu bölümde deve tasviri kullanılmıştır. Bu deve soylu, hızlı, yorgunluk nedir bilmeyen, kızgın kumlarda kaybolmaya yüz tutmuş izleri bile rahatlık bulabilen, soyu temiz, şekil itibariyle erkek deveye benzeyen bir devedir.

3. Medih Bölümü: Hiç kimseden yardım almadan Hz. Peygamberin huzuruna geldiğini belirttiği bölümdür. Hakkında söylenenlerin aslında dedikodudan ibaret olduğunu, bunlara bakılarak kendisinin yargılanmaması gerektiğini, zaten af umuduyla huzura geldiğini dile getirmektedir. Hz. Peygamber, ‘Assar dağında yaşayan, tüm aslanları tek pençeyle yere seren en güçlü aslandır. Muhacirler, hicret emrine uyup Hz. Peygamberle beraber hicret etmiş ve onu yalnız bırakmamışlardır. Onların zırları, Hz. Davud’un zırlı gibidir.

Bânet Su‘âd Kasidesi, câhiliye döneminin şiir geleneği ağır basan, dinî heyecandan yoksun; korku, ümitsizlik, dışlanma ve ölüm gibi duyguların hâkim olduğu psikolojik atmosfere sahiptir<sup>45</sup>. Ka‘b bu şiiri söylediğinde İslâmiyetle daha yeni şereflenmiş ve bu yeni dini daha içine sindirememiştir. Ölüm korkusu ve kurtulma heyecanı içinde olan bir şâirden yıllardır sürdürdüğü geleneği bir anda bırakıp buram buram aşk ve sevgi kokan yepyeni bir şiir söylemesini, tasvir, niteleme, delil sunma ve hikmetli sözleri serd etmede âyetleri ve hadisleri kullanmasını beklemek insafsızlık olur. Kasidenin ölümden kurtulmak

amacıyla söylendiği düşüncesinde olan bazı eleştirmenler, Ka‘b’ı şiiri kazanç vasıtası gören şâirler kategorisinde görmekte ve kasidenin dinî ruhtan hemen hemen yoksun olduğunu ve gerçek duyguları yansıtan bir medih olmadığını ifade etmektedirler<sup>46</sup>.

Ama şiirde geçen:

فَقُلْتُ خَلُّوا سَبِيلِي لَا أَبَا لَكُمْ      فَكُلُّ مَا قَدَّرَ الرَّحْمَنُ مَفْعُولُ  
كُلُّ إِنِّ أَنْشَى وَإِنْ طَالَتْ سَلَامَتُهُ      يَوْمًا عَلَى آلَةٍ خَدَاءَ حَمُولُ

- (Yardım talebimi reddedenlere) dedim ki: Çekilin yolumdan, Rahmân'ın her dilediği olur.

- Her insanoğlu ne kadar yaşarsa yaşasın bir gün mutlaka tabut üzerinde taşınacaktır.

Beyitlerine dikkat edilirse müslüman olmadan önce Ka‘b’da bir vahdâniyet fikrinin bulunduğu, onun kader anlayışına sahip olduğu görülür. Şüphesiz bu fikir ve anlayışın oluşmasında babası Zuheyr’in büyük etkisi vardır. Zira o, hanîf şâirlerden olması sebebiyle çocuklarına bu duyguları aşılamış, çocuklarına yaşadıkları dönemde bir peygamber gelirse ona inanmalarını söylemişti<sup>47</sup>.

Şiirde peygamberlikle alâkalı hiçbir beyit yoktur ama Kur‘ân’ın öğüt vericiliğinden bahseden şu beyit vardır:

مَهْلًا هَذَاكَ الَّذِي أَعْطَاكَ نَافِلَةً      الْقُرْآنَ فِيهَا مَوَاعِظٌ وَتَفْصِيلٌ<sup>48</sup>

*İçî hidayet öğüdü en yüce gerçekler dolu Kur'anı sana armağan eden Allah için bir savunma mühleti ver bana.*

İlk bakışta babasının veya döneminin şiiri gibi gözüken kasidede “Su‘âd”, edebiyat tenkitçilerine göre bir semboldür<sup>49</sup>. Su‘âd, İslâmın zaferiyle biten, sırtını döndüğü cahiliye hayatının mazide kalan hislerinin vücutlaştırılmış halidir. Gerçekte ayrılan, uzaklaşıp giden şey dünyanın tatlı hayalları ve eğlenceli hayatı, Arap yarımadasına yayılmış olan ızdırap, kötülükle övünme, sınırsız özgürlüktür. Deveye binip giden Su‘ad sınırsız hayallerin ve güvenliğin ifadesidir<sup>50</sup>.

Sûfî kültüründe ise “Su‘âd” bir nefsin isteklerine galip gelme mücadelesinden sonra ârif olanların vâkıf olduğu büyük bir mutluluktur. Bu yüzden de arzu edilen yüce bir gâyedir. Aynı şekilde “kene” kelimesi nefsin hevâsı ve şehvet için bir rumuzdur, kene nasıl ki insan

vücuduna yapışıp kan emerse nefis de öyle insan kalbine yapışıp kalır<sup>51</sup>.

Yukarıda Ka‘b’ın, Evs b. Hacer(öl. m. 535), Nâbiğa ez-Zubyânî (öl. m. 604) ve babası Zuheyr b. Ebî Sulmâ(öl. m. 610)’dan etkilendiğini belirtmiştik. Bu etkilenme Bânet Su‘âd kasidesinde açıkça görülmektedir. Deve tasvirinde Tarafa’nın dili, Nâbiğa ez-Zubyânî’nin teşbihi ve benzetmeleri, tasvir ve şekillendirmede de Zuheyr b. Ebî Sulmâ’nın etkisi hissedilmektedir<sup>52</sup>. Kasidenin Evs b. Hacer ve Zuheyr b. Ebî Sulmâ’nın sanat özellikleri taşıması, gazel ve tasvirlerde, garip lâfızların seçiminde ve hatta beyitlerin tazmininde bu iki şâirin etkisi olduğu muhakkaktır<sup>53</sup>. Tıpkı Evs ile Ka‘b’ın deve tasvirini yaptıkları gibi. Meselâ Evs’in

حَرَفْتُ أَخَوَهَا أَبُوهَا مِنْ مُهَجَّةٍ وَعَمُّهَا خَالُهَا وَجَنَاءُ مِثْلِي<sup>54</sup>

*Dağ gibi heybetli, kardeşi, babası temiz soydan; amcası, dayısı aynı tohumdan, yumru yanaklı canlı mı canlı bir devedir.*

beyti ile aynı vezindeki Ka‘b’ın

حَرَفْتُ أَخَوَهَا أَبُوهَا مِنْ مُهَجَّةٍ وَعَمُّهَا خَالُهَا قَوْدَاءُ شَمْلِي<sup>55</sup>

*Dağ gibi heybetli, kardeşi, babası temiz soydan; amcası, dayısı aynı tohumdan, uzun boyunlu süratli bir devedir.*

beyti, etkilenmenin ve benzerliğin ne derece olduğunu açıkça göstermektedir<sup>56</sup>.

O dönemin şairlerinden ‘Abde b. et-Tabîb (20/641), eş-Şemmah b. Dirâr (30/650) mânâ, lafız, kâfiye ve vezin bakımından *Bânet Su‘âd* kasidesinden etkilenmişler ve şiirlerinde Ka‘b’ı taklit etmişlerdir<sup>57</sup>. Hammâd er-Râviye matlaı “*Bânet Su‘âd*” olan 700 kaside tanıdığını söyler<sup>58</sup>. Muârazalarda göze çarpan özellikler arasında doğrudan medhe geçiş, âyetler, hadisler, siyer ve Hz. Peygamberle alakalı konular, vaaz ve nasihatlar sayılabilir<sup>59</sup>.

Bu medhiye, Hz. Peygamber tarafından ödüllendirilmesi sebebiyle uzun yıllar İslam aleminde ilim meclislerinin açılışında okunmuş, sözlere onunla başlanmıştır<sup>60</sup>. Tasavvufi açıdan değil de, dil ve belâgat açısından ön plâna çıkmış ve sûfi çevrelerden ziyade edebî çevrelerde revaç görmüştür. Tarihçiler Ka‘b’ın müslüman olmasını ve *Banet Su‘âd* kasidesini söylemesini siyerin bir parçası olarak görmüşler ve kitaplarında ona özel bölüm ayırmışlardır.

Edebiyat tarihçileri, alanlarında geçerli olan eserlerinde sanki Ka‘b’ın divânı yokmuş ve döneminin tanınmış saygın bir şâiri değilmiş gibi *Banet Su‘âd* kasidesinin dışındaki diğer kasidelerle ilgilenmemişler, eserlerinde ya tek bir beyit yada birkaç beyit yazmışlardır. İstişhadda kullanılan beyitler de hep *Banet Su‘âd* kasidesinden seçilmiştir. Ka‘b’ın, es-Sukkerî tarafından Şerh edilmiş divânı 1950 yılında basılmıştır<sup>61</sup>. Ayrıca Mahmûd ‘Abdullâh el-Câdir tarafından söz konusu divan üzerine bir makale hazırlanmıştır<sup>62</sup>.

İslam dünyasında *Bânet Su‘âd* kasidesi üzerine Şerhler, tahmisler, taştirler, muarazalar v.b. pek çok edebî çalışmalar yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz 132 şerh, 34 tahmis, 4 taştir, 12 muaraza ve bir tahmis şerhi aşağıda yazarları ile birlikte verilmiştir.

### I. Şerhler:

1. Muhammed b. Habîb el-Basrî (245/859)<sup>63</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>64</sup>.
2. Ebu’l-Kâsım ‘Abdullâh b. ‘Abdil‘azîz (255/869)<sup>65</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>66</sup>.
3. Ebu’l-‘Abbâs el-Ahvel (270/883)<sup>67</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>68</sup>.
4. Ebû Sa‘îd es-Sukkerî (275/888)<sup>69</sup>: “*Dîvânü Ka‘b b. Zuheyr*”<sup>70</sup>.
5. Ebu’l-‘Abbâs Sa‘leb (291/903)<sup>71</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>72</sup>.
6. Muhammed b. el-Hasen İbn Dureyd (321/933)<sup>73</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>74</sup>.
7. Ebû ‘Abdillâh İbrâhîm b. Muhammed Niftaveyh (323/935)<sup>75</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>76</sup>.
8. Ebû Bekr İbnu’l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr (327/939)<sup>77</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>78</sup>.
9. İbn Hâleveyh, Ebû ‘Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed (370/980)<sup>79</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>80</sup>.
10. Ebû ‘Alî Ahmed b. Muhammed el-Merzûkî (421/1030)<sup>81</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>82</sup>.
11. Yahyâ b. ‘Alî el-Hafîb et-Tebrîzî (502/1109)<sup>83</sup>: “*Şerhu’t-Tebrîzî ‘Alâ Bânet Su‘âd li-Ka‘b b. Zuheyr*”<sup>84</sup>.
12. Yezîd b. ‘Abdilcabbar b. ‘Abdillâh b. Ahmed b. Mutarraf el-Emevî el-Ğarnâtî (562/1166)<sup>85</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>86</sup>.
13. ‘Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî (577/1181)<sup>87</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>88</sup>.
14. Ebû Mûsâ ‘Îsâ b. ‘Abdil‘azîz b. Yelelbaht el-Cezûlî el-Merrâkuşî (607/1210)<sup>89</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>90</sup>.
15. ‘Abdullatîf Yûsuf el-Bağdâdî (629/1231)<sup>91</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>92</sup>.



16. İbn Kuteyle, Ahmed b. Muhammed b. el-Haddâd el-Becelî el-Bağdâdî (724/1324)<sup>93</sup>: “*Menhecu’l-Kassâd Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>94</sup>.
17. Abdurrezzâk b. Ahmed el-Kâşî (730/1329)<sup>95</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>96</sup>.
18. Sa‘îd b. ‘Abdillâh el-Karzûnî (758/1357)<sup>97</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>98</sup>.
19. ‘Abdullâh b. Yûsuf ibn Hişâm el-Ensârî (761/1360)<sup>99</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Ka‘b b. Zuheyr*”<sup>100</sup>.
20. Nûruddîn ‘Abdullâh b. Muhammed b. Ferhûn el-Ya‘murî (769/1367)<sup>101</sup>: “*Şifâ’u’l-Fu‘âd Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>102</sup>.
21. Cemâluddîn ‘Abdullâh b. Muhammed Nukrekâr (776/1374)<sup>103</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>104</sup>.
22. İbrâhîm b. Muhammed b. ‘Abdirrahim el-Lahmî el-Umyûtî (790/1388)<sup>105</sup>: “*Mulahhasu Şerhi İbni Hişâm ‘âlâ Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>106</sup>; “*Muhtasarı Şerhi Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>107</sup>.
23. Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed es-Su‘ûdî (803/1401)<sup>108</sup>: “*el-Edebu’l-Mustefâd min Şerhi Bânet Su‘âd*”<sup>109</sup>.
24. ‘Alî b. Muhammed el-Curcânî (816/1431)<sup>110</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>111</sup>.
25. Muhammed b. Ya‘kub el-Fîrûzâbâdî (817/1414)<sup>112</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>113</sup>.
26. Ebu’l-‘Abbâs Ahmed el-Kalkaşendî (821/1418)<sup>114</sup>: “*Kunhu’l-Murâd fî Şerhi Bânet Su‘âd*”<sup>115</sup>.
27. Ebu’l-Hasen Yûsuf b. Hâlid b. Yûsuf el-Bisâtî (829/1425)<sup>116</sup>: “*el-İzâh ve’l-İrşâd fî Halli Bânet Su‘âd*”<sup>117</sup>.
28. Şeyh Huseyn Harezmî (836/1432)<sup>118</sup>: “*Keşfu’l-Hudâ*”<sup>119</sup>.
29. Ebû Bekr b. ‘Alî İbn Hicce (837/1434)<sup>120</sup>: “*Şerhu Banet Su‘âd*”<sup>121</sup>.
30. Şihabuddîn Ahmed b. Şemsiddîn ‘Umer ed-Devletâbâdî el-Hindî ez-Zâvulî el-Gaznevî (849/1445)<sup>122</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>123</sup>.
31. Celâluddîn Muhammed b. Ahmed Mahallî (864/1459)<sup>124</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>125</sup>.
32. Hızır b. İlyâs b. el-Fakîh (868/1463)<sup>126</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>127</sup>.
33. ‘Umer b. ‘Abdirrahmân el-Vuštânî el-Tûnisî (877/1472)<sup>128</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>129</sup>.
34. Cemâluddîn Yûsuf b. Hasen b. Ahmed b. ‘Abdilhadi es-Sâlihî el-Makdisî (880/1475)<sup>130</sup>: “*el-İrşâd İlâ İttisâli Bânet Su‘âd bi-Zekiyyi’l-İsnâd*”<sup>131</sup>.
35. el-Mevlâ Hayreddîn b. ‘Abdillâh (883/1478)<sup>132</sup>. Fatih Sultan Mehmed Hân’ın hocası: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>133</sup>.

36. Mûsâ b. Ebî Zeyd el-Kâtib el-Makdisî (h. IX. asır)<sup>134</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>135</sup>.
37. Muhyiddîn Ebu’l-Futûh ‘Abdulkâdir b. İbrâhîm b. Suleymân el-Mahallî (907/1501)<sup>136</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>137</sup>.
38. Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî (911/1505)<sup>138</sup>: “*Kunhu’l-Murâd fî Beyânı Bânet Su‘âd*”<sup>139</sup>.
39. ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. ed-Deyba‘ (944/1537)<sup>140</sup>: “*Şifâ’u’l-Fu‘âd fî Şerhi Bânet Su‘âd*”<sup>141</sup>.
40. ‘Abdul‘azîz b. ‘Alî b. ‘Abdil‘azîz ez-Zemzemî (963/1556)<sup>142</sup>: “*Kunhu’l-Murâd fî Beyânı Bânet Su‘âd*”<sup>143</sup>.
41. Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heysemî (973/1565)<sup>144</sup>: “*Kunhu’l-Murâd fî Şerhi Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>145</sup>.
42. Sâlih b. Siddîk b. ‘Alî b. Ahmed el-Hazrecî (975/1576)<sup>146</sup>: “*Kitâbu’l-İktisâd fî Şerhi Bânet Su‘âd*”<sup>147</sup>.
43. Sadîk b. Muhammed b. es-Sadîk el-Haneî ez-Zebîdî (996/1588)<sup>148</sup>: “*en-Nuketü’l-Ciyâd Şerhu Kasîdeti Banet Su‘âd*”<sup>149</sup>.
44. İbrâhîm b. Ebi’l-Kâsım b. ‘Umer b. Ahmed b. İbrâhîm b. Mutîr el-Hakemî el-Yemenî (h. X. yy.da yaşadı)<sup>150</sup>: “*el-İs‘âd fî Şerhi Bânet Su‘âd*”<sup>151</sup>.
45. Muhammed b. Muhammed es-Sâkizî<sup>152</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>153</sup>.
46. Muhammed Hâfirî<sup>154</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>155</sup>.
47. ‘Alî b. Sultân b. Muhammed el-Kârî el-Herevî (1014/1605)<sup>156</sup>: “*Fethu Babi’l-İs‘âd fî Şerhi Kasîdeti Bânet Su‘âd (Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd)*”<sup>157</sup>.
48. Muhammed el-‘Arabî b. Yûsuf el-Fâsî (1052/1642)<sup>158</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>159</sup>.
49. Muhammed b. ‘İsâ b. Muhammed Ken‘ânî es-Sâlihî (1074/1663)<sup>160</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>161</sup>.
50. Ahmed b. ‘Abdillâh b. Hasen b. Muhammed b. ‘Abdillâh el-Hadramî (1091/1680)<sup>162</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>163</sup>.
51. ‘Abdulhafîz Muhammed Nasr Surûru’l-‘İbâd<sup>164</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>165</sup>.
52. ‘Abdulkâdir ‘Umer el-Bağdâdî (1093/1682)<sup>166</sup>: “*Hâşiye ‘Alâ Şerhi Bânet Su‘âd li ‘bni Hişâm*”<sup>167</sup>.
53. Abdurrahman Paşa, mahlası el-‘Abdî’dir (1103/1691)<sup>168</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Burde (Ka‘b b. Zuheyr)*”<sup>169</sup>.
54. Muhammed Emîn Fadlullâh b. Muhibbiddîn Muhammed b. Muhibbillâh el-Muhibbî (1111/1699)<sup>170</sup>: “*el-Lu’lu’u’r-Rutabi’l-Mahalli Ceyyid Kasîdeti Ka‘b*”<sup>171</sup>.
55. ‘Abdullâh b. Ebu’t-Tayyib el-Hûtî<sup>172</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>173</sup>.

56. Medenî Mehmed Efendi Trabzônî (1123/1711)<sup>174</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>175</sup>.
57. Pembe-zâde Ahmed b. Osman el-Erzurûmî (1135/1722’de yaşıyordu)<sup>176</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>177</sup>.
58. Mustafâ b. Muhammed es-Seyyid (1150/1737’de yaşıyordu)<sup>178</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>179</sup>.
59. İbrâhîm b. Haydâr b. Ahmed el-Kurdî el-Huseynâbâdî es-Safavî (1151/1738)<sup>180</sup>: “*Şerhu Kasîdet-i Bânet Su‘âd*”<sup>181</sup>.
60. Varnalı Abdalbâkî b. Ali (1157/1744)<sup>182</sup>: “*Munyetu’l-Fu‘âdi’l-Multezz bi-Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>183</sup>.
61. Ebu’l-‘Abbâs Muhammed b. Vecîhiddîn<sup>184</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>185</sup>.
62. ‘Atâullâh b. Ahmed ‘Atâullâh el-Ezherî (1161/1748)<sup>186</sup>. *Şerhleri*: “*Hüsnü’s-Seyr bi-Kasîdeti Ka‘b b. Zuheyr*”<sup>187</sup>, “*Tarîku’r-Reşâd İlâ Tahkîki Bânet Su‘âd*”<sup>188</sup>.
63. Muhammed ‘Âbid el-Hanefî en-Nakşibendî el-Ehverî (1166/1752)<sup>189</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>190</sup>.
64. Muhammed b. Hamîd el-Kefevî (1174/1761)<sup>191</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>192</sup>.
65. Yûsuf b. Sâlim el-Hafnevî (1178/1761)<sup>193</sup>: “*Aksa’l-Murâd bi-Şerhi Bânet Su‘âd*”<sup>194</sup>.
67. Hâkim Seyyid Mehmed Efendi (1185/1770)<sup>195</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Ka‘b b. Zuheyr*”<sup>196</sup>.
68. ‘Abdullâh b. Fahriddîn el-A‘rec el-Mavsılî (1188/1774)<sup>197</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>198</sup>.
69. ‘Abdurrezzak b. el-Cundî (1189/1775)<sup>199</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>200</sup>.
70. Muhammed b. Ahmed b. ‘Abdillâh es-Sûsî el-Hadîkî (1189/1875)<sup>201</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>202</sup>.
71. ‘Abdullâh b. ‘Abdilazîz el-Balikesîrî, Salâhî Efendi (1196/1781)<sup>203</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>204</sup>.
72. Lala Abdurrahmân (h. XII. yy)<sup>205</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>206</sup>.
73. Ebu’l-‘Abbas Muhammed b. Vecîhiddîn (h. XII. yy)<sup>207</sup>: “*Şerhu Bânet Su‘âd*”<sup>208</sup>.
74. Muhammed b. Mahmûd b. Sâlih b. Hasan et-Trabzônî (1200/1785)<sup>209</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>210</sup>.
75. Mustafa ‘İsâmuddîn, Mustafâ ‘İsam b. ‘Abdillâh b. Selîm el-Kostantinî (1203/1789)<sup>211</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>212</sup>; “*Aksa’l-Mufâd fî Tercemeti’ş-Şerhayn ve Kunhu’l-Murâd fî Beyâni Bânet Su‘âd*”<sup>213</sup>.
76. Suleymân b. ‘Umer b. Mansûr el-Cemel el-Mısırî (1204/1790)<sup>214</sup>: “*el-Fethu’l-Cevâd bi-Şerhi Kasîdeti Bânet Su‘âd*”<sup>215</sup>.

77. Mes'ûd b. Hasen el-Kınâvî (1205/1791)<sup>216</sup>: “*el-İrşâd li-Halli Nazmi Bânet Su'âd*”<sup>217</sup>.
78. Muhammed b. Ahmed et-Trabzûnî, el-Fâiz namıyla maruftur (1208/1793)<sup>218</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su'âd*”<sup>219</sup>.
79. Muhammed et-Tâvudî b. Muhammed et-Tâvudî (1209/1794)<sup>220</sup>: “*Şerhu Bânet Su'âd*”<sup>221</sup>.
80. Ebû Abdullah Muhammed et-Tâvedî b. Et-Tâlib b. Ali b. Sûde el-Fâsî (1209/1794)<sup>222</sup>: “*Şerhu Bânet Su'âd*”<sup>223</sup>.
81. Ebu'l-Mehâmid Ahmed b. 'Abdillâh b. Huseyn b. Mur'î es-Suveydî el-'Abbâsî (1210/1795)<sup>224</sup>: “*Şerhu Bânet Su'âd*”<sup>225</sup>.
82. Ebu'n-Nasr Muhammed b. 'Abdillâh en-Nâsirî et-Tarabulusî (1218/1803)<sup>226</sup>: “*el-Lu'lu'u'r-Ratb 'alâ Kasîdeti Ka'b*”<sup>227</sup>.
83. Bedruddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bedîrî el-Makdîsî (1220/1804)<sup>228</sup>: “*Keşfu'l-İs'âd fî Şerhi Kasîdeti Bânet Su'âd*”<sup>229</sup>.
84. Muhammed Ğavs b. Nâsiriddîn el-Medrâsî (1238/1882)<sup>230</sup>: “*Şerhu Bânet Su'âd*”<sup>231</sup>.
85. İlâhî-Bahş b. Muhammed Bahş el-Kandehlevî (1245/1829)<sup>232</sup>: “*Şerhu Bânet Su'âd*”<sup>233</sup>.
86. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî eş-Şîrvânî (1256<sup>234</sup>/1840)<sup>235</sup>: “*Cevâhiru'l-Vakkâad fî Şerhi Bânet Su'âd*”<sup>236</sup>.
87. Lutf 'Alî b. Ahmed b. Lutf 'Alî et-Tebrîzî (1262/1846)<sup>237</sup>: “*Şerhu Bânet Su'âd*”<sup>238</sup>.
88. Muhammed b. Sâlih b. Ebi's-Se'ûd es-Sibâ'î el-Hafnevî (1268/1851)<sup>239</sup>: “*Bulûġu'l-Murâd 'Alâ Bânet Su'âd*”<sup>240</sup>.
89. İbrâhîm b. Muhammed el-Bâcûrî (1276<sup>241</sup>/1852)<sup>242</sup>: “*el-İs'âd 'alâ Bânet Su'âd*”<sup>243</sup>; “*Haşiye 'alâ Kasîdeti Bânet Su'âd*”<sup>244</sup>.
90. Huseyn b. İbrâhîm Huseyn b. Muhammed b. Âmir el-Mâlikî Muf-tî Mekke (1292/1875)<sup>245</sup>: “*Şerhu Bânet Su'âd*”<sup>246</sup>.
91. Muhammed b. 'Alî es-Sûsî (1296/1879)<sup>247</sup>: “*Şerhu Bânet Su'âd*”<sup>248</sup>.
92. Necef 'Alî b. 'Azîmiddîn el-Haneî el-Cehcehrî (1299/1881)<sup>249</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su'âd*”<sup>250</sup>.
93. Siddîk b. Muhammed b. Siddîk es-Serrâc<sup>251</sup>: “*en-Nukedu'l-Ciyâd fî Şerhi Bânet Su'âd*”<sup>252</sup>.
94. Sa'd b. 'Abdillâh b. Ebî Bekr el-Kâzerûnî<sup>253</sup>.
95. Nizâmuddîn b. Muhammed Rustem b. 'Abdillâh el-Lâhûrî<sup>254</sup>.
96. Ahmed Üsküddârî<sup>255</sup>: “*Şerhu Kasîdeti Bânet Su'âd*”<sup>256</sup>.
97. Evhaduddîn b. 'Alî Ahmed el-'Usmânî el-Belkirâmî<sup>257</sup>: “*Şerhu Bânet Su'âd*”<sup>258</sup>.
98. Mûsâ el-Hâkî (h. XIII. y.y.)<sup>259</sup>: “*Şerhu Bânet Su'âd*”<sup>260</sup>.
99. Ebû 'Abdillâh Muhammed Dahmân el-Kayrevânî (h. 13. yy)<sup>261</sup>: “*Şerhu Bânet Su'âd*”<sup>262</sup>.

100. Şukr b. Ebi'l-Hasen el-Muferrec<sup>263</sup>: “Şerhu Bânet Su‘âd”<sup>264</sup>.
101. ‘Abdullâh b. ‘Abdilhahid b. Hıdr Ebû Bekr el-Halebî<sup>265</sup>: “Şerhu Bânet Su‘âd”<sup>266</sup>.
102. Lutf ‘Alî b. et-Tebrîzî<sup>267</sup>: “Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd”<sup>268</sup>.
103. Muhammed Necef ‘Alî Hân<sup>269</sup>: “Kâfilu’l-‘İs‘âd Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd”<sup>270</sup>.
104. ‘Abdul‘azîz b. Muhammed b. Halîl<sup>271</sup>: “Şerhu Bânet Su‘âd”<sup>272</sup>.
105. ‘Abdullâh b. el-Hâc Ahmed Hamiyyullâh<sup>273</sup>: “Şerhu Bânet Su‘âd”<sup>274</sup>.
106. ‘Abdullâh ‘Abdolvâhid b. Hıdr<sup>275</sup>: “Şerhu Bânet Su‘âd”<sup>276</sup>.
107. ‘Abdullâh b. ‘Alî el-‘Akkâşî et-Tabîb<sup>277</sup>: “Şerhu Bânet Su‘âd”<sup>278</sup>.
108. ‘Abdulahfız Muhammed Nâzır Sururu’l-‘İbâde<sup>279</sup>: “Şerhu Bânet Su‘âd”<sup>280</sup>.
109. Muhammed b. ‘Usmân<sup>281</sup>: “Şerhu Bânet Su‘âd”<sup>282</sup>.
110. Muhammed b. ‘Umer el-Esbekî<sup>283</sup>: “Şerhu Bânet Su‘âd”<sup>284</sup>.
111. Muhammed b. Mâdd Kahvecî<sup>285</sup>: “Şerhu Bânet Su‘âd”<sup>286</sup>.
112. Nizâmuddîn b. Muhammed b. Rustem b. ‘Abdillâh el-Hucendî el-Ehverî<sup>287</sup>: “Şerhu Bânet Su‘âd”<sup>288</sup>.
113. Şeyhulislam Ahmed Muhtar (1300/1892)<sup>289</sup>: “Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd”<sup>290</sup>.
114. ‘Abdulahfız b. ‘Alî el-Mâlikî (1303/1895)<sup>291</sup>: “el-Fevâ’idu’l-Kayyûmiyye elletî Câde bihâ Rabbu’l-Beriyye Şerhu Bânet Su‘âd”<sup>292</sup>.
115. Urumiye Eyyüb Sabri Paşa (1308/1890)<sup>293</sup>: “‘Azîzul-‘Âşâr Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd”<sup>294</sup>.
116. Mustafâ b. el-‘Arabî el-Ebîrî (1338/1919)<sup>295</sup>: “Şerhu Bânet Su‘âd”<sup>296</sup>.
117. Seyyid Muzâhir Hasen el-Emrûhî (1347/1928)<sup>297</sup>: “Şerhu Kasîdeti Bânet Su‘âd”<sup>298</sup>.
118. Muhammed Muhsin el-Marsafî (1353/1934)<sup>299</sup>: “el-Kavlu’l-Murâd min Bânet Su‘âd”<sup>300</sup>.
119. Necîb<sup>301</sup>: “(‘İs‘âd)Bânet Su‘âd Kasidesi Şerhi”<sup>302</sup>.
120. Mekî b. Muhammed b. ‘Alî el-Betevvî<sup>303</sup>: “Muhtasaru’l-İstîşhâd fî Şerhi Bânet Su‘âd”<sup>304</sup>.
121. Mekî b. Muhammed b. Muhammed b. ‘Alî b. ‘Abdirrahmân eş-Şirşâlî er-Ribâtî el-Hasenî (1355/1936)<sup>305</sup>: “el-İstis‘âd bi-Şerhi Bânet Su‘âd”<sup>306</sup>.
122. Muhammed b. Muhammed el-‘Irâkî (1359/1940)<sup>307</sup>: “Hadîkatu Ezhârî Zuheyr fî Şerhi Bânet Su‘âd”<sup>308</sup>.
123. Seydî b. Ahmed b. Hibetu’l-Ğalâvî (1374/1954)<sup>309</sup>: “Ğâyetu’l-Murâd Şerhu Bânet Su‘âd”<sup>310</sup>.

124. Ebu'l-Mehâsin Muhammed el-Medenî b. Muhammed el-Ğâzî b. el-Hasenî el-Meşîşî (1378/1959)<sup>311</sup>: “*Lebinâtu'l-İs'âd fî Şerhi Bânet Su'âd*”<sup>312</sup>.
125. Mehdi b. 'Alî el-Mesûsî (1381/1961)<sup>313</sup>: “*Şerhu Bânet Su'âd*”<sup>314</sup>.
126. Muhammed b. 'Abdillâh b. eş-Şeyh Ahmed el-Cengî (h. XIV. y.y.)<sup>315</sup>: “*Şerhu Bânet Su'âd*”<sup>316</sup>.
127. Ahmed b. Mahmûd b. Beddâd el-Hasenî (h. XIV. y.y.)<sup>317</sup>: “*Şerhu Bânet Su'âd*”<sup>318</sup>.
128. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Husnî eş-Şinkîti<sup>319</sup>: “*Ta'lik 'alâ Bânet Su'âd*”<sup>320</sup>.
129. Mirsâ Ebû Zikrâ<sup>321</sup>: “*Bânet Su'âd fî Mir'âtî'l-Edeb ve'n-Nakd*”<sup>322</sup>.
130. İskilip Müftüsü Muhammed Emin Efendi: “*Şerh-i Kasîde-i Bânet Su'âd*”<sup>323</sup>.
131. Hikmet Şerif (d. 1364-...../d. 1945-.... )<sup>324</sup>: “*Sa'âdetu'l-Me'âd fî Muhtasari Şerhi Bânet Su'âd*”.
132. Seyyid Taha Efendi (1864 - 1928)<sup>325</sup>: “*Edebiyatta Bânet Suad Kasidesi'ne Türkçe şerh*”

## II. Tahmîsler

1. Yûsuf b. Muhammed b. Yûsuf et-Tevzerî en-Nahvî (513<sup>326</sup>/1119)<sup>327</sup>: “*Tahmîsu Bânet Su'âd*”<sup>328</sup>.
2. Şihâbuddîn Ebu'l-Feth Yahyâ b. Habş b. el-Hakîm es-Sühreverdi (587/1191)<sup>329</sup>: “*Tahmîsu Bânet Su'âd*”<sup>330</sup>.
3. Fahrûddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdisselâm b. 'Abdirrahmân b. 'Abdissâtir el-Mardînî (595/1198)<sup>331</sup>: “*Tahmîsu Bânet Su'âd*”<sup>332</sup>.
4. Muhammed b. 'Abdillâh el-Muzafferî (649/1251)<sup>333</sup>: “*Tahmîsu Bânet Su'âd*”<sup>334</sup>.
5. el-Meliku'l-Eşref Halîl b. Kalâvûn es-Sâlihî (693/1294)<sup>335</sup>: “*Bulûğu'l-Murâd min Fadli Seyyidi'l-'İbâd fî Tahmîsi Bânet Su'âd*”<sup>336</sup>.
6. 'Alî b. Muhammed b. Ebi'l-Kasım Ferhûn b. Muhammed b. Ferhûn et-Tûnusî (746/1346)<sup>337</sup>: “*Tahmîsu Bânet Su'âd*”<sup>338</sup>.
7. Cemâluddîn ez-Zafârî: “*Tahmîsu Bânet Su'âd*”<sup>339</sup>.
8. Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zerkeşî (813/1410)<sup>340</sup>: “*Tahmîsu Bânet Su'âd*”<sup>341</sup>.
9. Şa'bân b. Şemsiddîn Muhammed b. Şerefiddîn Dâvud b. 'Alî el-Kureşî el-Âşârî (828/1425)<sup>342</sup>: “*Neylu'l-Murâd fî Tahmîsi Bânet Su'âd*”<sup>343</sup>.

10. Necmuddîn Muhammed b. 'Abdilkâdir b. 'Umer en-Necm es-Sincârî eş-Şîrâzî es-Sekâkînî (838/1435)<sup>344</sup>: "*Tenfîsu's-Şidde ve Bulûğu'l-Murâd fî Tahmîsi Bânet Su'âd*"<sup>345</sup>.
11. Muhammed b. Halîl b. Ebî Bekr b. Muhammed Şemsiddîn Ebû 'Abdillâh el-Halebî el-Makdisî el-Makkarî el-Kabâkîbî (849/1445)<sup>346</sup>: "*Tahmîsu Kasîdeti Bânet Su'âd*"<sup>347</sup>.
12. 'Alî b. ez-Zeyn Abdîrrahmân b. Huseyn el-Medenî, el-Kattân (854/1451)<sup>348</sup>: "*Tahmîsu Kasîdeti Bânet Su'âd*"<sup>349</sup>.
13. Ebû Bekr b. Ramadan b. Mûk (885/1480): "*el-Virdetu'z-Zekiyye fî Tahmîsi'l-Burdeti'z-Zekiyye*"<sup>350</sup>.
14. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî b. Muhammed b. Ahmed b. 'Abdiddâ'im b. Reşîdiddîn b. 'Abdiddâ'im b. Halife b. Muzaffer eş-Şihâb es-Selmî el-Mansûrî (887/1482)<sup>351</sup>, İbn Hâ'im ve el-Mensûrî isimleriyle meşhurdur: "*Tahmîsu Bânet Su'âd*"<sup>352</sup>.
15. Muhammed Bâdikânî es-Sâfî (900/1494)<sup>353</sup>: "*Tahmîsu Bânet Su'âd*"<sup>354</sup>.
16. Ebû Bekr b. Ebi'l-'Aşâ'ir: "*Bulûğu'l-Murâd fî Tahmîsi Bânet Su'âd*"<sup>355</sup>.
17. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kâdirî es-Sa'dî ed-Dulencâvî (903/1497)<sup>356</sup>: "*Tahmîsu Bânet Su'âd*"<sup>357</sup>.
18. Mahmûd en-Neccâr (1088/1677): "*Tahmîsu Bânet Su'âd*"<sup>358</sup>.
19. Mehmed Esad Efendi 1096/1685<sup>359</sup>: "*Tahmîsu Bânet Su'âd*"<sup>360</sup>.
19. Sadâkatullâh el-Kâhirî (1115/1703)<sup>361</sup>: "*Tahmîsu Bânet Su'âd*"<sup>362</sup>.
20. Mustafâ b. İbrâhîm el-Halîlî: "*Tahmîsu Bânet Su'âd*"<sup>363</sup>.
21. Ahmed b. 'Abdillâh el-Esâbî (1118/1706)<sup>364</sup>: "*Tahmîsu Bânet Su'âd*"<sup>365</sup>.
22. Şemsuddîn Muhammed el-Bedmâsî el-Mâlikî: "*Tahmîsu Kasîdeti Bânet Su'âd*"<sup>366</sup>.
23. Suleymân Nahîfî (1151/1739)<sup>367</sup>, eseri: "*Tahmîsu Kasîdeti Bânet Su'âd*"<sup>368</sup>.
24. el-İmâm el-Vâsıtî: "*Tenfîsu's-Şidde ve Bulûğu'l-Murâd fî Tahmîsi'l-Burde ve hiye Bânet Su'âd*"<sup>369</sup>.
25. es-Sektânî, 'Îsâ b. Abdîrrahmân (1062/1652)<sup>370</sup>: "*Tahmîsu Kasîdeti Bânet Su'âd*"<sup>371</sup>.
26. 'Abdullâh b. 'Abdillâh b. Sellâme el-Edkâvî el-Mısrî (1104–1184/1693-1771)<sup>372</sup>: "*Tahmîsu Bânet Su'âd*"<sup>373</sup>.
27. Muhammed b. Muhammed et-Tayyib et-Tâfilânî (1191/1777)<sup>374</sup>: "*el-Îs'âd Şerhu Te'nîsi'l-Fu'âd bi-Tahmîsi Bânet Su'âd*"<sup>375</sup>.
28. Muhammed Rıdâ b. Ahmed en-Nahvî (1226/1811)<sup>376</sup>: "*Tahmîsu Bânet Su'âd*"<sup>377</sup>.

29. eş-Şeyh el-Ârif billâh Muhammed b. Mustafâ b. Ahmed el-Huseynî el-Berzencî en-Nudhî (1254/1838)<sup>378</sup>: “*Tahmîsu Kasîdeti Bânet Su ‘âd*”<sup>379</sup>.
30. Huseyn b. Selîm b. Sellâme b. Süleymân b. ‘Avd b. Dâvud el-Huseynî ed-Ducânî (1274/1858)<sup>380</sup>: “*Tahmîsu Kasîdeti Bânet Su ‘âd*”<sup>381</sup>.
31. İbrâhîm b. Muhammed el-Bâcûrî (1276<sup>382</sup>/1852)<sup>383</sup>: “*el-İs ‘âd fî Tahmîsi Bânet Su ‘âd*”<sup>384</sup>.
32. Muhammed Bel b. ‘Uşman<sup>385</sup>: “*Tahmîsu Kasîdeti Bânet Su ‘âd*”<sup>386</sup>.
33. Ahmed b. Muhammed eş-Şarkâvî el-Circâvî (1318/1900)<sup>387</sup>: “*Tahmîsu Bânet Su ‘âd*”<sup>388</sup>.
34. Cemâluddîn Muhammed b. ‘Abdilğaffâr: “*Tahmîsu Kasîdeti Bânet Su ‘âd*”<sup>389</sup>.

### III. Taştîrler

1. Ali Ağa el-Celîlî (1180/1766)<sup>390</sup>.
2. ‘Abdurrezzâk b. el-Cundî (1189/1775)<sup>391</sup>.
3. Muhammed b. Hasen et-Tarablusî (1218/1803 civarı): “*el-Lu ‘lu ‘u ‘r-Ratbi ‘l-Muhallâ Ceyyidu Kasîdeti Ka ‘b*”<sup>392</sup>.
4. ‘Abdulkâdir Sa‘îd b. ‘Abdilkâdir er-Râfî‘î et-Tarablusî (h. XIV. y.y.): *Neylu ‘l-Murâd fî Taştîri ‘l-Hemziyye ve ‘l-Burde ve Bânet Su ‘âd*”<sup>393</sup>.

### IV. Mu‘ârazalar

1. Muhammed Emir Âhûr el-Mansûrî (655/1257’de yaşıyordu): “*el-Mustecâd mimmâ Nazamehu ‘l-‘Ecvâd fî Vezni Bânet Su ‘âd*”<sup>394</sup>.
2. Ali b. Muhammed b. ‘Alî Ebu’l-Hasan el-‘İmrânî el-Hârizmî (560/1165’ civarı).
3. Şerefuddîn el-Bûsîrî (696/1296)<sup>395</sup>: “*Zuhru ‘l-Me ‘âd fî Vezni Bânet Su ‘âd*”<sup>396</sup>.
4. Muhammed b. Muhammed b. Seyyidinnâs el-Ya‘murî (734/1333)<sup>397</sup>: “*‘Uddetu ‘l-Me ‘âd fî ‘Arûdî Bânet Su ‘âd*”<sup>398</sup>.
5. Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusî (745/1345): “*el-Mevridu ‘l-‘Az̤b fî Mu ‘âradati Kasîdeti Ka ‘b*”<sup>399</sup>.
6. Muhammed b. Muhammed b. Nubâte el-Mısırî (768/1366)<sup>400</sup>: “*Buluğu ‘l-Murâd ‘Alâ Vezni Bânet Su ‘âd*”<sup>401</sup>.
7. Mecduddîn Muhammed b. Ya‘kûb el-Fîrûzâbâdî (817/1414)<sup>402</sup>: “*Zâ ‘du ‘l-Me ‘âd ‘Alâ Vezni Bânet Su ‘âd ve Şerhuhu*”<sup>403</sup>.
8. ez-Zeyn el-Kalkaşendî, ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. İsmâ‘îl (826/1423)<sup>404</sup>.
9. ‘Alâ‘eddîn ‘Alî b. Muhammed b. ‘Alî b. Mâlik el-Hamevî (917/1511)<sup>405</sup>: “*Nazîretu Bânet Su ‘âd*”<sup>406</sup>.



10. ‘Abdilhâdî b. ‘Abdillâh b. ‘Alî el-Huseynî es-Sicilmâsî (1056/1646)<sup>407</sup>: “*Mu‘âradatu Bânet Su‘âd*”<sup>408</sup>.
11. Muhammed b. ‘Alî b. Muhammed ‘Allân b. İbrâhîm b. Muhammed b. ‘Allân b. ‘Abdilmelik b. ‘Alî b. Mubârek Şâh el-Bekrî el-Mekkî (1057/ 1647)<sup>409</sup>: “*Husûlu’l-Mefâd min Mu‘âradâti Bânet Su‘âd*”<sup>410</sup>.
12. ‘Alî b. Muhammed b. Sa‘îd b. Ebi’l-Berekât ‘Abdillâh es-Süveydî (1337/1918)<sup>411</sup>: “*Zuhru’l-Me‘âd fî Mu‘âradati Bânet Su‘âd*”<sup>412</sup>.

#### V. Tahmîs Şerhleri

1. el-Uryânî Osman b. Abdullah el-Kilisî el-Haneffî (1168/1755)<sup>413</sup>: *Merâsidu’l-Murâd fî Şerhi Tahmîs-i Bânet Su‘âd*<sup>414</sup>.

#### SONUÇ

Edebiyat sahasına bakıldığında şerh edilen şiirler genelde dinî-tasavvufî eserlerdir. Bu alanda en göze çarpan şiirler, Ka‘b b. Zuhayr’ın “*Bânet Su‘âd*” kasidesi ve el-Bûsîrî’nin “*Kasidetü’l-Bürde*”sidir. Her dönemde bu kasideler üzerine tercüme, şerh, tahmîs, taştîr, nazire, nazire şerhleri ve tahmîs şerhleri vb. pek çok çalışmalar yapılmıştır. Özellikle şerhler yazılırken, şâirhlerin ifadesiyle manevi unsurlardan destek alınmıştır.

Nasıl ki her dönemin sosyo-kültürel yapısı ve düşüncesi şiire etki etmişse aynı durum şiirin farklı dönemlerde farklı ele alınmasına, farklı ifade ve örneklerle açıklanmasına sebep olmuştur.

Eserlerin anlaşılmasındaki zorluklar, zamanla değişen kelime anlamları, eser sahibinin ricası, manevi işaret gibi sebeplerle eserler şerh edilmeye başlanmıştır. Bazen bu şerhler de yetersiz görülmüş, eser yeniden şerh edilmiş hatta bu şerhler de şerh edilmiştir. Her şerh ayrı bir yorum, ayrı bir kültür, ayrı bir birikimle yoğurulmuştur.

Bir esere hem tasavvufî hem edebî hem de luğavî açıdan yapılmış pek çok şerhe rastlamak mümkündür. Bu da şâirhlerin esere bakış açılarını göstermektedir.

Sonra gelenler, öncekilerin çalışmalarına ortak olmak, bu güzel-liği paylaşmak için onların eserleri üzerine şerh, tahmîs, muâraza gibi çeşitli çalışmalar yapmışlardır.

Emevîler döneminden itibaren klasik kasîde formunda hem içerik hem de biçimsel yönlerden değişimler olmuştur. Abbâsiler döneminde görülen kültürel etkileşim ve eğlence meclisleri klasik kaside formundaki değişimi daha da etkilemiştir. Bunun sonucunda muvaşşah ve muhammes gibi nazım türleri ortaya çıkmıştır.

Beşli, beş parçalı anlamlarına gelen tahmîs, bir şâirin ele alınan şiirinin beyitlerine aynı kafiye ve anlam bütünlüğünü bozmadan,

birbiriyle kaynaşmış üçer mısra ekleyerek beyitleri beşleme anlamına gelmektedir. Tahmîsi, şiiri şerh etme onu genişletme anlamında görüp kabul eden eleştirmenler olduğu gibi; beğenmeyip asıl beyitlere ortak olma, tahmîs yapanın şairliğinin zayıflığını gösterdiği, şiirin gerilediği gibi fikirler ileri sürüp tahmîsi hoş karşılamayan eleştirmenler de olmuştur.

Tahmîs yazma sebeplerini arasında şiir yeteneğinin kendisinde de olduğunu gösterme, hayranlık, kıskançlık, çevreden gelen talepler, dînî sebepler gösterilebilir. Genelde öncekilerin meşhur şiirleri tahmîs edilmiştir. el-Bûsîrî'nin el-Bürde/el-Bür'e kasîdesi tahmîslerinde görüldüğü gibi yüzden fazla tahmîs yapılan şiirler de vardır.

Bânet Su'âd Kasîdesi Hz. Peygamber için nazmedilen şiirler arasında üzerine şerh, tahmîs, taştîr ve mu'âraza gibi çalışmaların yapıldığı nadide eserlerden birisidir. Bu kaside her ne kadar İslamî öğeler içermeyip Câhiliye dönemi özelliklerini içerse de okunmasının ardından Hz. Peygamberin hırkasını çıkarıp Kâb b. Zuheyr'e vermesi ona apayrı bir özellik katmıştır.

## KAYNAKÇA

‘Abdulkâdir ‘Umer el-Bağdâdî, *Hâşiye ‘Alâ Şerhi Bânet Su'âd li'bni Hişâm*, Thk. Nazif Muharrem Hoca, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1990.

\_\_\_\_\_, *Hizânetu'l-Edeb*, I-XIII, Thk. Abdusselam M. Harûn, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1983.

‘Abdullâh Muhammed Habeşî, *Câmi ‘u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I-III, el-Mecma‘u's-Sekâfî, Ebû Zabî 2004.

‘Abdulmuttalib Salâh, “Ka‘b b. Zuheyr”, *Mecelletü'l-Ezher*, Kahire 1954, c. 26, sayı. 8, s. 361.

Ahmed Cemâl el-‘Umerî, *eş-Şu‘arû'l-Hunefâ*, Dâru'l-Ma‘ârif, Kahire 1981.

Atasoy, Nurhan, “Hırka-ı Saadet”, *TDVİA*, İstanbul 1998, XVII, s. 375.

el-Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed (1277/1860), *el-Burde bi-Şerhi'l-Bâcûrî*, Thk. Yûsuf ‘Alî Bedevî, Dâru Menâbi‘i'n-Nûr, Dimaşk, 2004/1425.

Bağdatlı İsmail Paşa (1338/1920), *Hediyyetü'l-‘Ârifîn*, I-II, MEB Yay., İstanbul 1951.

\_\_\_\_\_, *Îzâhu'l-Meknûn*, I-II, MEB Yay., İstanbul 1951.

- Çetin, Nihat, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, 1973.
- Dayf, Şevkî, *el- 'Asru'l-İslâmî*, Daru'l-Ma'ârif, Mısır 1960.
- Demirayak, Kenan, "Bânet Su'âd Kasidesi Üzerine", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Sayı: 24, Erzurum, 1997, s. 150.
- Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh el-Hakîm, *el-Mustedrek*, Thk: Mustafa 'Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, Beyrut 1990.
- Ebû Nu'aym el-İsbehânî, *Ma'rifetu's-Sahâbe*, I-VII, Thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî, Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, Riyad, 1998.
- Ebu'l-'Abbas Ahmed b. Yahyâ Sa'leb, *Mecâlisu Sa'leb*, Thk. 'Abdusselam Muhammed Hârûn, Daru'l-Ma'ârif, Mısır 1950.
- Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *el-Ağânî*, I-XXIV, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1952.
- Ertuğ, Zeynep Tarım, "Osmanlı Devlet Teşrifâtında Hırka-i Şerif Ziyareti", *İÜ Edebiyat Fak. Tarih Ens. Dergisi*, sayı 16, İstanbul, 1998, s. 37-38.
- Fendik, Edward, *İktifau'l-Kanû' bimâ huve matbû'*, Ayetullâhi'l-'Uzmâ el-Mar'aşî, Kum 1988.
- Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1986.
- el-Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. 'Alî, *Şerhu't-Tebrîzî 'Alâ Bânet Su'âd li-Ka'b b. Zuheyr*, Thk. 'Abdurrahim Yûsuf el-Cemel, Mektebetu'l-Âdâb, Porsaid, 1990.
- Huart, Clement, *Arab ve İslam Edebiyatı*, Trc. Cemal Sezgin, Tisa Matbaacılık, Ankara, tsz.
- İbn Abdî'l-Berr, *el-İstî'âb*, Thk. 'Âdil Murşid, Dâru'l-A'lâm, Ammân, 2002.
- İbn Ebî 'Usaybi'a, *'Uyûnu'l-'Enbâ'*, Thk. Nizâr Rıdâ, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut tsz.
- İbn Hacer el-'Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine*, I-IV, Beyrut 1993.
- \_\_\_\_\_, *el-İsâbe*, I-VIII, Kalkûta, 1853.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Cemâluddîn Muhammed, *Şerhu Kasîdeti Ka'b b. Zuheyr*, Thk. Mahmûd Hasan Ebû Nâcî, Müessesu 'Ulûmi'l-Kur'ân, Dimaşk 1984.
- İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, 1994.
- İbnu'l-'Îmâd (1089/1678), *Şezzerâtu'z-Zeheb*, I-X, Thk: 'Abdulkâdir el-Arnâvut, Mahmûd el-Arnâvut, Dâru İbni'l-Keşîr, Beyrut 1987.
- İbnu'l-Esîr, (630/1233), *Usdu'l-Ğâbe*, I-IX, Thk. Ali Muhammed Mu'avvez, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1996.
- İbrâhîm Muhammed, *Kasîdetu Bânet Su'âd li-Ka'b b. Zuheyr ve Eseruha fî't-Turâsi'l-'Arabî*, Mektebetu'l-İslâm, Beyrut 1986.

- el-Kanûcî, Sadîk b. Hasan, *Ebcedu'l- 'Ulûm*, I-III, Thk: 'Abdulcebbâr Zekâr, Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, Beyrut 1978.
- Kâtîp Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I-II, nşr. Şerefeddin Yaltkaya, Rifat Bilge, Maarif Matbaası, İstanbul 1941.
- Kaya, İsmail, *Bürde Kasidesi: Terceme ve Şerhi*, Medve Yayınları, İstanbul, 1986, s. 10-11.
- el-Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâbî, *Cemheretu Eş'âri'l- 'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz.
- Mahmûd Abdullâh el-Câdir, "Dirâse Tahkikiyye fî Dîvânî Ka'b b. Zuheyr", *el-Mevrid*, Bağdat, 1981, IX, sayı. 4, s. 804-812.
- el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, I-VIII, thk. İhsân 'Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut 1388/1968.
- Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, Nşr: Fikri YAVUZ, İsmail ÖZEN, Meral Yay., İstanbul 1972.
- el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser fî 'Âyânî'l-Karnî'l-Hâdî'l- 'Aşer*, I-IV, Dâru Sâdır, Beyrut 1960.
- el-Murâdî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ali, *Silkü'd-Dürer*, I-IV, Dâru'l-Beşâ'iru'l-İslamiyye, 1988.
- R. Basset, "Ka'b b. Zuheyr", *İA*, VI, 5.
- Reşîd Yûsuf 'Atâullâh, *Târîhu'l-Âdâbi'l- 'Arabiyye*, Thk. 'Ali Necîb 'Atvâ, Muessesetu 'İzziddîn, Beyrut 1985.
- Sakaoğlu, Necdet, "Hırka-i Saadet Ziyareti", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Tarih Vakfı; Kültür Bakanlığı, İstanbul, 1994, IV, 67-68
- es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, Beyrut. Tsz.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyan b. Mûsâ (1351/1932), *Mu'cemu'l-Matbû'ât*, Matba'atu Serkîs, Kahire 1928.
- es-Seyyîd Hasen Karûn, "el-Bûsîrî Yu'ârıdu Ka'b b. Zuheyr", *Mecelletu'l- Ezher*, Kahire 1976, XXXXVIII, sayı. 3, s. 342.
- Sezgin, Fuat Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l- 'Arabî*, I-III, Riyat 1991.
- es-Sukkerî, Ebû Sa'îd el-Hasan b. el-Huseyn b. 'Abdillâh, *Şerhu Dîvânî Ka'b b. Zuheyr*, el-Mektebetu'l- 'Arabiyye, Kahire 1950.
- es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I-II, Thk: Muhammed ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Fikr.
- \_\_\_\_\_, *Kunhu'l-Murâd fî Beyânî Bânet Su'âd*, Thk. Mustafa Aleyyan, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2005/1426.
- Tâhâ Huseyn, *fî'l-Edebi'l-Câhilî*, Kahire 1927.
- Tülücü, Süleyman, "Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I", *Atatürk Üniv. İslami İlimler Fak. Dergisi*, sayı. 5, Erzurum 1982, s. 159.
- 'Umer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l- 'Arabî*, Dâru'l- 'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1969.

- 'Umer Rıdâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, I-XV, Beyrut 1376/1957.
- Yeşildağ, Abdussamed, “Şeyhulislam Mehmed Esad Efendi ve el-Kasîdetu'd-Dimyâtiyye Tahmîsi”, *Nüşa*, yıl. X, sayı. 31, Ankara 2010, s. 7-16.
- Yeşildağ, Abdussamed, *Şeyhulislam Mehmed Esad Efendi'nin Tahmîsleri ve Bânet Su'âd Tahmîsine el-'Uryânî Tarafından Yapılan Şerh*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2010.
- Zeydân, Corcî, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, I-IV, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1957.
- Zeynu'l-'Âbidîn, *Kasîde-i Bânet Su'âd*, Ahmed Kâmil ve Şerîki Mat., İstanbul, 1928.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, I-VIII, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.

#### İNTERNET KAYNAKLARI

- Bâmî, Cemâl, “Muhammed et-Tâvedî b. Sûde”, *Misâku'r-Râbita*, <http://www.almithaq.ma/contenu.aspx?C=8167>. (e.t. 05.10.2012)
- el-Mağribî, Hasan b. Muhammed Takiyyiddîn b. Et-Tâlib, *Muhtârât mine'l-Mahtûtâtî'l-Asliyye fi'l-Merkez*, <http://www.saaïd.net/Doat/Najeeb/18.htm>. (e.t. 05.10.2012).
- es-Sehâvî, *et-Tuhfetu'l-Latîfe fî Târîhi'l-Medîneti's-Şerîfe*, <http://www.stqou.com/upload/view.php?file=9454e1fda9> (e.t. 20.10.2010).
- Wikipedia*, “Seyyid Taha Efendi”, [http://tr.wikipedia.org/wiki/Seyyid\\_Taha\\_Efendi](http://tr.wikipedia.org/wiki/Seyyid_Taha_Efendi). (e.t. 05.10.2012).
- Yûsuf Emâl, *Ebû Mehdi 'Îsâ b. Abdîrrahman es-Sektânî*, <http://oloum-omran.ma/Article.aspx?C=10442> (e.t. 06.09.2012).

<sup>1</sup> el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, I-VIII, thk. İhsân 'Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut 1388/1968, II, 689.

<sup>2</sup> Bazı kaynaklarda nesebi farklılık göstermektedir. Örneğin: “*Rebî'a b. Rebâh b. Kurt b. el-Hâris b. Mâzin b. Sa'lebe b. Sevr b. Huzme b. Lâtım b. 'Usmân b. Muzeyne*” şeklinde, Ebû Nu'aym el-İsbehânî, *Ma'rîfetu's-Sahâbe*, I-VII, Thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî, Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, Riyad, 1998. V, 2377-2378; “*Rebî'a b. Rebâh b. Kurt b. el-Hâris b. Mâzin b. Halâve b. Sa'lebe b. Sevr b. Huzme b. Lâtım b. 'Usmân b. 'Amr b. Udd b. Tâbiha el-Muzenî*” şeklinde, İbnu'l-Esîr, (630/1233), *Usdu'l-Ğâbe*, I-IX, Thk. Ali Muhammed Mu'avvez, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, Beyrut 1996, IV, 449; “.... *Mâzin b. Halâve b. Sa'lebe b. Sevr Lâtım b. 'Usman b. Muzeyne*” şeklinde, İbn Hacer el-'Askalânî, *el-İsâbe*, I-VIII, Kalküta, 1853, V, 302.

- <sup>3</sup> Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Ağânî*, I-XXIV, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire 1952, X, 288.
- <sup>4</sup> *a.e.*, X, 288- 290.
- <sup>5</sup> *a.e.*, XVII, 82.
- <sup>6</sup> *a.e.*, X, 314; 'Abdumuttalib Salâh, "Ka'b b. Zuheyr", *Mecelletü'l-Ezher*, Kahire 1954, c. 26, sayı. 8, s. 361; Tülücü, Süleyman, "Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I", *Atatürk Üniv. İslami İlimler Fak. Dergisi*, sayı. 5, Erzurum 1982, s. 159; Kaya, İsmail, *Bürde Kasidesi: Terceme ve Şerhi*, Medve Yayınları, İstanbul, 1986, s. 10-11.
- <sup>7</sup> el-Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâbî, *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz., s. 26; Huart, Clement, *Arab ve İslam Edebiyatı*, Trc. Cemal Sezgin, Tisa Matbaacılık, Ankara, tsz., s. 24.
- <sup>8</sup> *el-Ağânî*, XVII, 82- 84; 'Abdumuttalib Salâh, "Ka'b b. Zuheyr", s. 461-462; Tâhâ Huseyn, *fî'l-Edebi'l-Câhili*, Kahire 1927, s. 290; R. Basset, "Ka'b b. Zuheyr", *IA*, VI, 5.
- <sup>9</sup> İbn Abdi'l-Berr, *el-İstî'âb*, Thk. Âdil Murşid, Dâru'l-A'lâm, Ammân, 2002, s. 269; 'Abdulkâdir b. 'Umer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, I-XIII, Thk. Abdusselam M. Harûn, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1983, IX, 153.
- <sup>10</sup> *el-İstî'âb*, s. 269; *el-İsâbe*, V, 302; *Hizânetu'l-Edeb*, IX, 153; 'Umer Ferrûh, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1969, s. 283.
- <sup>11</sup> Çetin, Nihat, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, 1973, s. 23.
- <sup>12</sup> *el-Ağânî*, XVII, 82.
- <sup>13</sup> Zeydân, Corcî, *Târihu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, I-IV, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1957, I, 162.
- <sup>14</sup> ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002, V, 226.
- <sup>15</sup> 'Umer Rıdâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, I-XV, Beyrut 1376/1957, VII, 144; *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, s. 283.
- <sup>16</sup> 'Abdumuttalib Salâh, "Ka'b b. Zuheyr", s. 462.
- <sup>17</sup> Zuheyr b. Ebî Sulmâ, Ehl-i kitapla çok oturup kalkardı ve onlardan âhir zamanda bir Peygamber gönderileceğini işitmişti ve bu inançla o günü beklemeye başlamıştı. Bir gece rüyasında, gökten bir ip uzatıldığını, o ipten tutmak için elini uzattığı hâlde yetişemediğini görmüştü. Bu rüyasını, âhir zamanda gelecek olan peygambere yetişemeyeceği ve ömrünün o peygamber gönderilmeden biteceğine işaret olduğu şeklinde te'vil etmiş ve oğulları Buceyr ile Ka'b'a, eğer bu peygambere yetişirlerse hemen ona iman etmelerini vasiyet etmiştir. *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab*, s. 58; *el-Ağânî*, XVII, 88; *Usdu'l-Gâbe*, IV, 449; *Hizânetu'l-Edeb*, IX, 155; 'Abdumuttalib Salâh, "Ka'b b. Zuheyr", s. 462.
- <sup>18</sup> "Ebraku'l-'Azzâf" Basra Medine yolu üstünde Esed b. Huzeyme kabilesine ait bir su kaynağının ismidir. Bu isim Sîretu İbn İshak, Sîretu İbn Hişâm ve eş-Şi'r ve eş-Şu'ara'da geçmemektedir. Bu isme, *el-Ağânî*, XVII, 86; Ebu'l-'Abbas Ahmed b. Yahyâ Sa'leb, *Mecâlisu Sa'leb*, Thk. 'Abdusselam Muhammed Hârûn, Daru'l-Ma'ârif, Mısır 1950, II, 340; *Ma'rifetu's-Sahâbe*, V, 2378; *el-İstî'âb*, s. 268; *Usdu'l-Gâbe*, IV, 449; *el-İsâbe*, V, 302; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh el-Hakîm, *el-Mustedrek*, Thk: Mustafa 'Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1990, *Kitâbu Ma'rifeti's-Sahâbe/ Zikru Ka'b ve Buceyr*, gibi daha sonraları yazılmış eserlerde rastlanılmaktadır.
- <sup>19</sup> *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, s. 282.

- <sup>20</sup> *Hizânetu'l-Edeb*, IX, 155; *Mu‘cemu'l-Muellifîn*, VII, 144; İbrâhîm Muhammed, “Kasîdetu'l-Burde li-Ka‘b b. Zuheyr ve Mekânetuhâ fî’t-Turâsi’s-Sûfî”, *Elif*, Kahire 1985, sayı: 5, s. 50.
- <sup>21</sup> el-Muberred, *el-Kâmil fî'l-Luğa ve'l-Edeb*, Beyrut 1386/1966, II, 274.
- <sup>22</sup> *Arab ve İslam Edebiyatı*, s. 55.
- <sup>23</sup> *Mecâlisu Sa‘leb*, II, 34; *el-Ağânî*, XVII, 86; *Ma‘rifetu’s-Sahâbe*, V, 2378; *Usdu'l-Ğâbe*, IV, 449; *el-İsâbe*, V, 302; *el-Mustedrek*, III, 670.
- <sup>24</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, Thk. Mustafa es-Sakâ ve diğ., Turâsu'l-İslâm, tsz., s. 501; İbn Sellâm el-Cumâhî, *Tabatâtu Fuhûli’s-Şu‘arâ*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire 1377/1958, I, 99; *el-Ağânî*, XVII, 87.
- <sup>25</sup> Ebu'l-Kâsım ‘Abdurrahman es-Suheyli, *er-Ravdat’ul-Unuf*, Thk. Tâhâ ‘Abdurraûf Sa‘d, Mektebetu'l-Kulliyyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1971, IV, 158; *el-Mustedrek*, III, 674.
- <sup>26</sup> *el-Ağânî*, XVII, 89; *er-Ravdat’ul-Unuf*, IV, 158; es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, I-XXIX, Thk: Admed el-Arnâvût, Türkî Mustafa, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2000, XXIV, 258; *el-Mustedrek*, III, 674.
- <sup>27</sup> *Tabakâtu Fuhûli’s-Şu‘arâ*, I, 99-100, İbn Kuteybe, *eş-Şi‘r ve’s-Şu‘arâ*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Ma‘ârif, Mısır 1966, I, 154; Ebu'l-Huseyn ‘Abdûlbâkî İbn Kânî, *Mu‘cemu’s-Sahâbe*, Thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Sâlim el-Mısrâtî, Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, tsz., II, 381; es-Subkî, *Tabakâtu’s-Şâfi‘iyye*, Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, ‘Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Matba‘atu ‘İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964, I, 230; *el-İsâbe*, V, 302; Mârûn ‘Abbûd, *Edebu'l-‘Mecâlisu Sa‘leb*, II, 34; *el-Ağânî*, XVII, 86; *Ma‘rifetu’s-Sahâbe*, V, 2378; *Usdu'l-Ğâbe*, IV, 449; *el-İsâbe*, V, 302; *el-Mustedrek*, III, 670. *Arab*, Dâru’s-Sekâfe, Beyrut 1960, s. 126; Dayf , Şevkî, *el-‘Asru'l-İslâmî*, Daru'l-Ma‘ârif, Mısır 1960, s. 85; *Târihu'l-Edebi'l-‘Arabî*, s. 283.
- <sup>28</sup> Ka‘b, Hz. Ebû Bekr’in yanına gitmiş, kendisinden yardım istediğini belirtmiş ama Hz. Ebû Bekir’den “*Hz. Peygamberin, kanını helâl kıldığı birine yardım etmekten hoşlanmam*” cevabını alınca Hz. Ömer’in yanına gitmiş o da aynı cevabı verince ümidini yitirmemiş ve Hz. Ali’nin yanına gitmiştir. Hz. Ali ona “*Hz. Peygamberle beraber namaz kıl. O ayrılırken peşine takıl ve elinden tut, ondan merhamet dile*” diyerek yol gösterdiği belirtilmiştir. Bkz. *Cemheretu Eş‘ari’l-‘Arab*, s. 32; Zeynu'l-‘Âbidîn, *Kasîde-i Bânet Su‘âd*, Ahmed Kâmil ve Şerîki Mat., İstanbul, 1928, s. 14.
- <sup>29</sup> *el-Ağânî*, XVII, 87; *Ma‘rifetu’s-Sahâbe*, V, 2379; *el-İstî‘âb*, s. 629; *Usdu'l-Ğâbe*, IV, 450; *el-İsâbe*, V, 302; *el-Mustedrek*, III, 670.
- <sup>30</sup> Kasidesinin Mescid-i Haram’da inşad edildiğini söyleyen kaynaklar da vardır. Bkz. *Mecâlisu Sa‘leb*, II, 342; *el-Ağânî*, XVII, 91.
- <sup>31</sup> Demirayak, Kenan, “Bânet Su‘âd Kasidesi Üzerine”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Sayı: 24, Erzurum, 1997, s. 150.
- <sup>32</sup> *Tabakâtu Fuhûli’s-Şu‘arâ*, I, 103; *eş-Şi‘r ve’s-Şu‘arâ*, I, 156; *Mu‘cemu’s-Sahâbe*, II, 381; *Tabakâtu’s-Şâfi‘iyye*, I, 231.
- <sup>33</sup> Abdulkâdir el-Bağdâdî “Kırk bin dirhem” demiştir. bkz. *Hizânetu'l-Edeb*, IX, 155.
- <sup>34</sup> R. Basset, “*Bürde*”, *İA*, İstanbul, 1993, II, 837.
- <sup>35</sup> Atasoy, Nurhan, “Hırka-ı Saadet”, *TDVİA*, İstanbul 1998, XVII, s. 375; Ertuğ, Zeynep Tarım, “Osmanlı Devlet Teşrifâtında Hırka-i Şerif Ziyareti”, *İÜ Edebiyat Fak. Tarih Ens. Dergisi*, sayı 16, İstanbul, 1998, s. 37-38.
- <sup>36</sup> Hırka-i Saadet; 1,24 metre boyunda geniş kollu olup siyah yünlü kumaştan yapılmıştır. "İçi, kaba dokunmuş krem renk yünlü kumaş kaplıdır. "Önünde, sağ tarafında 0,23 x 0,30 ebâdında bir parçası noksandır. Sağ kolunda da eksiklik vardır.

Yer yer haraptır. "Hırka-i Saadet, müteaddit bohçalara sarılmış olduğu halde (0,57 x 0,45 x 0,21)ebâdında üstten açılır çifte kapaklı altın bir çekmece içindedir..

<sup>37</sup> Hırka-ı Saadet ziyaretleri için bkz. Sakaoğlu, Necdet, "Hırka-i Saadet Ziyareti", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Tarih Vakfı; Kültür Bakanlığı, İstanbul, 1994, IV, 67-68; "Hırka-ı Saadet", *TDVİA*, XVII, 374-377; "Osmanlı Devlet Teşrifâtında Hırka-i Şerif Ziyareti", s. 37-45.

<sup>38</sup> es-Sukkerî, Ebû Sa'îd el-Hasan b. el-Huseyn b. 'Abdillâh, *Şerhu Dîvânî Ka'b b. Zuheyr*, el-Mektebetü'l-'Arabîyye, Kahire 1950.

<sup>39</sup> İbnu'l-Enbârî Muhammed b. Kâsım el-Bağdâdî, *Şerhu Kasidet-i Bânet Su'âd*, Kayseri 75. yıl İHK, Raşid Efendi, no. 568, vr. 1<sup>b</sup> - 29<sup>b</sup>; el-Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. 'Alî, *Şerhu't-Tebrîzî 'Alâ Bânet Su'âd li-Ka'b b. Zuheyr*, Thk. 'Abdurrahim Yûsuf el-Cemel, Mektebetü'l-Âdâb, Porsaid, 1990, s. 21-91; İbn Hişâm el-Ensârî, Cemâluddîn Muhammed, *Şerhu Kasidetü Ka'b b. Zuheyr*, Thk. Mahmûd Hasan Ebû Nâcî, Müessesetü 'Ulûmî'l-Kur'ân, Dimaşk 1984, s. 23-28; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I-II, nşr. Şerefeddin Yaltkaya, Rifat Bilge, Maarif Matbaası, İstanbul 1941, II, 1330; Serkis, Yûsuf b. İlyan b. Mûsâ (1351/1932), *Mu'cemu'l-Matbû'ât*, Matba'atu Serkis, Kahire 1928, II, 1562.

<sup>40</sup> *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab*, s. 282-287; Reşîd Yûsuf 'Atâullâh, *Târîhu'l-Âdâbi'l-'Arabîyye*, Thk. 'Alî Necîb 'Atvâ, Muessesetu 'İzziddîn, Beyrut 1985, I, 146; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1986, s. 302.

<sup>41</sup> *el-Mecmû'atu'n-Nebhâniyye*, III, 2-8.

<sup>42</sup> İbrâhîm Muhammed, *Kasidetü Bânet Su'âd li-Ka'b b. Zuheyr ve Eseruha fî't-Turâsi'l-'Arabî*, Mektebetü'l-İslâm, Beyrut 1986, s. 27-40.

<sup>43</sup> *el-Câmi' fî Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî*, s. 409.

<sup>44</sup> 'Urkûb: 'Urkûb b. Ma'bed, Medine'nin ilk sakinleri sayılan Amelika kabilesinden birisidir. Kardeşlerinden birine hurma vereceğini va'detmiş ve "hurma çiçek açınca gel!" demişti. Kardeşi gelince "hurmayla alaca düşünce gel!" dedi. O vakit gelince, "iyice renklenince gel!" dedi. Hurma rengini alınca, "Taze hurma olupta yenecek şekle gelince gel!" dedi. Meyve yaş hurma olunca da, "sen hurma kuruyup tatlanınca gel!" dedi. Hurma kuruyunca bir gece gelip meyvelerin salkımını kesip götürdü ve kardeşine birşey vermedi.

İşte o günden sonra Araplar sözünden dönenler için bu olayı "مواعيد عُزُوب"='Urkûbun Va'di" şeklinde deyim haline getirip kullanmaya başladılar. Bkz. İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, 1994, I, 594.

<sup>45</sup> "Bânet Su'âd Kasîdesi Üzerine", s. 145.

<sup>46</sup> "Kasîdetü'l-Burde li-Ka'b b. Zuheyr ve Mekânetuhâ fî't-Turâsi's-Sûfî", s. 51; "Bânet Su'âd Kasîdesi Üzerine", s. 145.

<sup>47</sup> Bazı kaynaklar Zuheyr b. Ebî Sulmâ'nın Hanif olduğunu belirtmektedirler. Bu da Zuheyr'in şiirlerinde göze çarpmaktadır. Zira o, şiirlerinde lüzumsuz, manasız ve boş sözlerden uzak durmuş, çirkin sözler kullanmamıştır. İffetli, güzel huylu ve tevâzu sahibi birisiydi. Ehl-i kitapla çok oturup kalkardı. *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab*, s. 57; *el-Ağânî*, X, 289, 290, 309, 315; Ahmed Cemâl el-'Umerî, *eş-Şu'arû'l-Hunefâ*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1981, s. 95-96; *Arab ve İslam Edebiyatı*, s. 24-25.

<sup>48</sup> *Şerhu Dîvânî Ka'b b. Zuheyr*, s. 19.

<sup>49</sup> *Edebu'l-'Arab*, s. 126; es-Seyyid Hasen Karûn, "el-Büsîrî Yu'âridü Ka'b b. Zuheyr", *Mecelletu'l-Ezher*, Kahire 1976, XXXVIII, sayı. 3, s. 342; "Bânet Su'âd Kasîdesi Üzerine", s. 145.

<sup>50</sup> "Bânet Su'âd Kasîdesi Üzerine", s. 145.

<sup>51</sup> "Kasîdetü'l-Burde li-Ka'b b. Zuheyr ve Mekânetuhâ fî't-Turâsi's-Sûfî", *Elif*, s. 51-57.



- <sup>52</sup> *el-Câmi' fî Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî*, s. 405.
- <sup>53</sup> Tâhâ Huseyn, *fî'l-Edebi'l-Câhîlî*, Kahire, 1927, s. 291-292; "Bânet Su'âd Kasidesi Üzerine", s. 151-153.
- <sup>54</sup> Evs b. Hacer, *Dîvânü Evs b. Hacer*, Nşr. Muhammed Yûsuf Necm, Beyrut 1980, s. 41.
- <sup>55</sup> *Şerhu Dîvânî Ka'b b. Zuheyr*, s. 11.
- <sup>56</sup> Karşılaştırmalar için bkz. "Bânet Su'âd Kasidesi Üzerine", s. 151-153.
- <sup>57</sup> *Kasîdetu Bânet Su'âd li-Ka'b b. Zuheyr ve Eseruha fî't-Turâsi'l-'Arabî*, s. 199; "Bânet Su'âd Kasidesi Üzerine", s. 153-154.
- <sup>58</sup> "Ka'b b. Zuheyr", *IA*, VI, 5; "Bânet Su'âd Kasidesi Üzerine", s. 142.
- <sup>59</sup> "Bânet Su'âd Kasidesi Üzerine", s. 156.
- <sup>60</sup> *Nefhu't-Tîb*, II, 689.
- <sup>61</sup> *Şerhu Dîvânî Ka'b b. Zuheyr*, el-Mektebetu'l-'Arabîyye, Kahire 1950.
- <sup>62</sup> Mahmûd Abdullâh el-Câdir, "Dirâse Tahkikiyye fî Dîvânî Ka'b b. Zuheyr", *el-Mevrid*, Bağdat, 1981, IX, sayı. 4, s. 804-812.
- <sup>63</sup> 'Abdullâh Muhammed Habeşî, *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I-III, el-Mecma'u's-Şekâfî (Yayinevi), Ebû Zabî (şehir ismi) 2004, I, 376.
- <sup>64</sup> *a.e.*, I, 376.
- <sup>62</sup> *a.e.*, I, 376.
- <sup>63</sup> *a.e.*, I, 376.
- <sup>64</sup> *a.e.*, I, 376.
- <sup>65</sup> *a.e.*, I, 376.
- <sup>66</sup> *a.e.*, I, 376.
- <sup>67</sup> *Hizânetu'l-Edeb*, I, 22; Sezgin, Fuat, *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî*, I-III, Riyat 1991, II, 213; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 376.
- <sup>68</sup> *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 376.
- <sup>69</sup> Bağdatlı İsmail Paşa (1338/1920), *Hediyyetü'l-'Ârifîn*, I-II, MEB Yay., İstanbul 1951, I, 267; *el-A'lâm*, II, 188; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, VI, 24.
- <sup>70</sup> *Şerhu Dîvânî Ka'b b. Zuheyr*, s. 6-25.
- <sup>71</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 165.
- <sup>72</sup> *a.g.m.*, s. 165.
- <sup>73</sup> *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, II, 251-254; es-Suyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, I-II, Thk: Muhammed ebu'l-Fazl İbrahim, Dârul-Fikr, 1979, I, 76-81.
- <sup>74</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 213; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 165; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 376.
- <sup>75</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 5; *el-A'lâm*, I, 61; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, I, 102.
- <sup>76</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 213; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 165; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 376.
- <sup>77</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 213; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 377.
- <sup>78</sup> Kayseri 75. yıl İHK, Raşid Ef., no. 568, vr. 1<sup>b</sup> - 29<sup>b</sup>.
- <sup>79</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 306; *el-A'lâm*, II, 231; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, III, 310; *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 213; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 377.
- <sup>80</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 213; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 165; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 377.
- <sup>81</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 73-74; *el-A'lâm*, I, 212; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, VI, 91.
- <sup>82</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 214; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 165; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 377.
- <sup>83</sup> *el-A'lâm*, VIII, 158; *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, II, 519; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, XIII, 214.
- <sup>84</sup> *Şerhu't-Tebrîzî 'Alâ Bânet Su'âd li-Ka'b b. Zuheyr*, s. 21-91.
- <sup>85</sup> *Mu'cemu'l-Muellifîn*, XIII, 237.

- <sup>86</sup> *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, XIII, 237; *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 377.
- <sup>87</sup> *el-A‘lâm*, III, 327.
- <sup>88</sup> *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 377.
- <sup>89</sup> *Hedîyyetu’l-‘Ârifîn*, I, 807; *el-A‘lâm*, V, 104; *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, VIII, 27.
- <sup>90</sup> *Târîhu’t-Turâsî’l-‘Arabî*, II, 214; *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 377.
- <sup>91</sup> *Hedîyyetu’l-‘Ârifîn*, I, 614-616; İbnu’l-‘Îmâd (1089/1678), *Şezzerâtu’z-Zeheb*, I-X, Thk: ‘Abdulkâdir el-Arnâvut, Mahmûd el-Arnâvut, Dâru İbnî’l-Kesîr, Beyrut 1987, V, 132; *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, VIII, 27.
- <sup>92</sup> Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 165; *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 377.
- <sup>93</sup> *Hizânetu’l-Edeb*, IX, 144-145; *Târîhu’t-Turâsî’l-‘Arabî* II, 214; *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 377.
- <sup>94</sup> *Hizânetu’l-Edeb*, IX, 144-145; *Târîhu’t-Turâsî’l-‘Arabî* II, 214; Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 166; *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 377.
- <sup>95</sup> *el-A‘lâm*, III, 350; *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 377.
- <sup>96</sup> Köprülü Ktp., no. 1352.
- <sup>97</sup> *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, IV, 231; *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 378.
- <sup>98</sup> *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 378.
- <sup>99</sup> *Hedîyyetu’l-‘Ârifîn*, I, 465; *el-A‘lâm*, IV, 147; *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, VI, 163-164; *Târîhu’t-Turâsî’l-‘Arabî* II, 214-215; *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 378.
- <sup>100</sup> İbn Hişâm el-Ensârî, Cemâluddîn Muhammed, *Şerhu Kasîdeti Ka‘b b. Zuheyr*, Thk. Mahmûd Hasan Ebû Nâcî, Müessesetü ‘Ulûmî’l-Kur‘ân, Dimaşk 1984.
- <sup>101</sup> *Hedîyyetu’l-‘Ârifîn*, I, 467; *el-A‘lâm*, IV, 126; *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 378.
- <sup>102</sup> *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 378.
- <sup>103</sup> *Hedîyyetu’l-‘Ârifîn*, I, 367; *Târîhu’t-Turâsî’l-‘Arabî* II, 215; *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 378.
- <sup>104</sup> Adnan Ötügen İHK no. 2186, vr. 1-28; Erzurum İHK, no. 23940/1, vr. 1b-17b; Süleymaniye Ktp., Esad Ef., no. 2757; Fatih, no. 5305, vr. 40-63.
- <sup>105</sup> *Hedîyyetu’l-‘Ârifîn*, I, 17; *el-A‘lâm*, I, 64; *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, I, 98; *Târîhu’t-Turâsî’l-‘Arabî*, II, 215; *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 378.
- <sup>106</sup> Atıf Efendi Ktp., no. 2161 vr. 7-37.
- <sup>107</sup> Ordu İl Halk Ktp., no. 898, vr. 1<sup>a</sup>-65<sup>b</sup>; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no. 2755 vr. 1-31.
- <sup>108</sup> Bağdatlı İsmail Paşa (1338/1920), *Îzâhu’l-Meknûn*, I-II, MEB Yay., İstanbul 1951, I, 55, 342; *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, VIII, 304.
- <sup>109</sup> *Târîhu’t-Turâsî’l-‘Arabî* II, 215; Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 166; *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 379.
- <sup>110</sup> *Hedîyyetu’l-‘Ârifîn*, I, 728-729; Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 166; *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 379.
- <sup>111</sup> Atıf Efendi Ktp., no. 2156.
- <sup>112</sup> *Hedîyyetu’l-‘Ârifîn*, II, 180-181; *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 379.
- <sup>113</sup> Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 166; *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 379.
- <sup>114</sup> Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 166.
- <sup>115</sup> a.g.m., s. 166.
- <sup>116</sup> *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, XIII, 295.
- <sup>117</sup> *Câmi‘u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 379.
- <sup>118</sup> Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 166.
- <sup>119</sup> Şerh Çağatayca yazılmıştır. Bkz. Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 166.

- <sup>120</sup> *el-A'lâm*, II, 67.
- <sup>121</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 215; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 166; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 379.
- <sup>122</sup> *Mu'cemu'l-Matbû'ât*, II, 2118; *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 127; *el-A'lâm*, I, 187; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, IV, 309; *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 215; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 379.
- <sup>123</sup> Süleymaniye Ktp., Şazeli Tekkesi, no. 97, vr. 20<sup>a</sup> - 47<sup>b</sup>. Şerh "*Musaddaku'l-Fadl Şerhu Banet Su'âd*" adıyla 1323/1905'te Haydarâbâd'ta basılmıştır. Bkz. *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 215; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 166; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 379.
- <sup>124</sup> *el-A'lâm*, V, 333; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, VIII, 311-312.
- <sup>125</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 215; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 166; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 379.
- <sup>126</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 216; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 167; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 379.
- <sup>127</sup> Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no. 3408, vr. 23-36; Laleli, no. 1798, vr. 1-20.
- <sup>128</sup> es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, Beyrut. tsz, VI, 91-92; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, VII, 290.
- <sup>129</sup> *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 379.
- <sup>130</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, II, 560-561; *Îzâhu'l-Meknûn*, I, 59.
- <sup>131</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 218; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 380.
- <sup>132</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 357; *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1330; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, IV, 132; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 379.
- <sup>133</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 357; *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1330; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, IV, 132; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 379.
- <sup>134</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 215; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 380.
- <sup>135</sup> Atıf Efendi Ktp., no. 2815, vr. 112-118.
- <sup>136</sup> *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, IV, 260-261; *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 598; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, V, 281.
- <sup>137</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 167; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 380.
- <sup>138</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 534-544; *el-A'lâm*, III, 301; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, V, 124.
- <sup>139</sup> es-Suyûtî, *Kunhu'l-Murâd fî Beyâni Bânet Su'âd*, Thk. Mustafa Aleyyan, Muesse-setu'r-Risâle, Beyrut 2005/1426.
- <sup>140</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 545; *el-A'lâm*, III, 318; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 380.
- <sup>141</sup> *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 380.
- <sup>142</sup> *Mu'cemu'l-Muellifîn*, V, 254.
- <sup>143</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 167; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 380.
- <sup>144</sup> *Mu'cemu'l-Muellifîn*, II, 152; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 167; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 380.
- <sup>145</sup> Nuruosmaniye Ktp., no. 4004, vr. 1-48.
- <sup>146</sup> eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *el-Bedru't-Tâli'*, I-II, Tah: Muhammed Hasan Hallâk, Dâr İbn Kesîr, Dimaşk 2006, I, 274; *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 424; *Îzâhu'l-Meknûn*, I, 111; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, V, 7.
- <sup>147</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 216; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 167; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 380.
- <sup>148</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 426; *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1330; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 381.
- <sup>149</sup> *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 381.

- <sup>150</sup> *a.e.*, I, 381.
- <sup>151</sup> *a.e.*, I, 381.
- <sup>152</sup> *a.e.*, I, 381.
- <sup>153</sup> *a.e.*, I, 381.
- <sup>154</sup> *a.e.*, I, 381.
- <sup>155</sup> *a.e.*, I, 381.
- <sup>156</sup> *Hediyyetu'l-Ârifîn*, I, 751-753; *el-A'lâm*, V, 12; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, VII, 100; *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, II, 216; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 381.
- <sup>157</sup> Ankara Adnan Ötügen İHK, 1997/1, vr. 1b-20b; Diyarbakır İHK, no. 312/2, vr. 43b-61b; no. 601/1, vr. 1a-31b; no. 801/3, vr. 39b-56a; no. 1828, vr. 1-34; Gaziantep İHK, no. 201/1, vr. 1b-25b; Isparta Uluborlu İHK, no. 361/13, vr. 168b-188b; Kastamonu İHK, no. 1012/9, vr. 1-19; Kayseri 75. yıl İHK, Raşid Efendi, no. 535 vr. 1-19; Konya İHK, no. 5836/13; Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, no. 343, vr. 79-146; Manisa İHK, no. 5256/2, vr. 71b-104b; no. 5258/1, vr. 1<sup>b</sup>-27<sup>b</sup>; Millet Ktp., Ali Emiri, no. Arabi 3111/1, vr. 1-28; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, no. 1546; Darülmecnevi, no. 436, vr. 19-42; Esad Efendi, no. 2751; Fatih, no. 5336, vr. 1-16; ve diğerleri; Trabzon İHK, no. 462, vr. 1-30.
- <sup>158</sup> *Mu'cemu'l-Muellifîn*, X, 290.
- <sup>159</sup> *Mu'cemu'l-Muellifîn*, X, 290; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 381.
- <sup>160</sup> *Hediyyetu'l-Ârifîn*, II, 325.
- <sup>161</sup> *Hediyyetu'l-Ârifîn*, II, 325; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 381.
- <sup>162</sup> *Hediyyetu'l-Ârifîn*, I, 163; *el-A'lâm*, I, 161; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, I, 287-288.
- <sup>163</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 167; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 381.
- <sup>164</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 381.
- <sup>165</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 381.
- <sup>166</sup> *Hediyyetu'l-Ârifîn*, I, 602; *el-A'lâm*, IV, 141; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, V, 295.
- <sup>167</sup> 'Abdulkâdir 'Umer el-Bağdâdî, *Hâşiye 'Alâ Şerhi Bânet Su'âd li'bni Hişâm*, Thk. Nazif Muharrem Hoca, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1990.
- <sup>168</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, I, 550.
- <sup>169</sup> Burdur İl Halk Ktp., no. 141-01, vr. 1b-31b; Çorum Hasan Paşa İHK, no. 3218/5, vr. 39b-56a; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no. 2754, vr. 1-30; H. Hayri-Abd. Ef., no. 16, vr. 317-360; H. Mahmud Ef., no. 789, vr. 23-33; no. 3765, vr. 1-48; Laleli, no. 3657. Yazma Bağışlar, no. 4229/1, vr. 1-28.
- <sup>170</sup> el-Murâdî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ali, *Silkü'd-Dürer*, I-IV, Dâru'l-Beşâ'iru'l-İslamiyye, 1988, IV, 86; *Hediyyetu'l-Ârifîn*, II, 307; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, IX, 78; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 382.
- <sup>171</sup> *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 382.
- <sup>172</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, II, 216; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 167; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 380.
- <sup>173</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, II, 216; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 167; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 380.
- <sup>174</sup> Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, Nşr: Fikri YAVUZ, İsmail ÖZEN, Meral Yay., İstanbul 1972, I, 164.
- <sup>175</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 167.
- <sup>176</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, II, 216; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 167.
- <sup>177</sup> Nuruosmaniye Ktp no. 4003, vr. 1-76; Süleymaniye Ktp., H. Beşir Ağa, no. 535; H. Hüsnü, no. 1047.

- <sup>178</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 217; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 167; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 382.
- <sup>179</sup> Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, no. 1635, vr. 1-55; Esad Efendi, no. 2752, vr. 1-59.
- <sup>180</sup> *el-A'lâm*, I, 37; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, I, 27; *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 217; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 382.
- <sup>181</sup> Kayseri 75. yıl İHK, Raşid Efendi, no. 535, vr. 20b-50a.
- <sup>182</sup> *el-A'lâm*, V, 74; *Îzâhu'l-Meknûn*, II, 596; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 382.
- <sup>183</sup> *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 382.
- <sup>184</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 217; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 168.
- <sup>185</sup> Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, no. 1615, vr. 1-20.
- <sup>186</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 665; *el-A'lâm*, IV, 236; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, I, 313.
- <sup>187</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 217; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 168; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 382.
- <sup>188</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 217; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 168; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 382.
- <sup>189</sup> *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 382.
- <sup>190</sup> *a.e.*, I, 382.
- <sup>191</sup> *Mu'cemu'l-Muellifîn*, IX, 274; *Osmanlı Müellifleri*, II, 7.
- <sup>192</sup> İstanbul Üniv. Nadir Es. Ktp., no. A 3728; Kastamonu İHK, no. 2310, vr. 1-40; Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, no. 649, vr. 1<sup>b</sup>-49<sup>b</sup>.
- <sup>193</sup> *el-A'lâm*, VIII, 232; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, XIII, 301.
- <sup>194</sup> Süleymaniye Ktp., Fatih, no. 5442, vr. 35-46.
- <sup>195</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, II, 339; *Osmanlı Müellifleri*, II, 142-143.
- <sup>196</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 168; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 383.
- <sup>197</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 252; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, VI, 101.
- <sup>198</sup> Diyarbakır İHK, no. 641/3, vr. 45<sup>b</sup>-100<sup>b</sup>.
- <sup>199</sup> *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 383.
- <sup>200</sup> *a.e.*, I, 383.
- <sup>201</sup> *el-A'lâm*, VI, 15; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, VIII, 280.
- <sup>202</sup> *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 383.
- <sup>203</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 485; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, VI, 74; *Osmanlı Müellifleri*, I, 104- 107.
- <sup>204</sup> *Osmanlı Müellifleri*, I, 104- 107; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 168.
- <sup>205</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 219; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 383.
- <sup>206</sup> Süleymaniye Ktp., Laleli, no. 3657.
- <sup>207</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 217; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 383.
- <sup>208</sup> Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, no. 1615.
- <sup>209</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, II, 245; *el-A'lâm*, VII, 89.
- <sup>210</sup> *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 383.
- <sup>211</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, II, 453; *Îzâhu'l-Meknûn*, I, 112; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, XII, 262.
- <sup>212</sup> Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no. 2758 vr. 1-28; Yahyâ Tefvik, no.1614, vr. 1-59.
- <sup>213</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 168; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 383.
- <sup>214</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 406; *Îzâhu'l-Meknûn*, I, 304; *Mu'cemu'l-Matbû'ât*, I, 710; *el-A'lâm*, III, 131; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, IV, 271.
- <sup>215</sup> *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 217; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 168; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 383.

- <sup>216</sup> *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, XII, 225-226; *Târihu’t-Turâsi’l-‘Arabî*, II, 217.
- <sup>217</sup> *Târihu’t-Turâsi’l-‘Arabî*, II, 217; Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 168; *Câmi’u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 384.
- <sup>218</sup> *Hedîyyetu’l-‘Ârifîn*, II, 350.
- <sup>219</sup> *Câmi’u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 384.
- <sup>220</sup> *el-A‘lâm*, VI, 62.
- <sup>221</sup> *Câmi’u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 384.
- <sup>222</sup> Bâmî, Cemâl, “Muhammed et-Tâvedî b. Sûde”, *Misâku’r-Râbita*, <http://www.almithaq.ma/content.aspx?C=8167>. (e.t. 05.10.2012).
- <sup>223</sup> el-Mağribî, Hasan b. Muhammed Takiyyiddîn b. Et-Tâlib, *Muhtârât mine’l-Mahtûtâtî’l-Asliyye fi’l-Merkez*, <http://www.saaïd.net/Doat/Najeeb/18.htm>. (e.t. 05.10.2012).
- <sup>224</sup> *el-A‘lâm*, I, 162; *Hedîyyetu’l-‘Ârifîn*, I, 162; *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, I, 288; *Câmi’u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 384.
- <sup>225</sup> *el-A‘lâm*, I, 162; *Hedîyyetu’l-‘Ârifîn*, I, 162; *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, I, 288; *Câmi’u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 384.
- <sup>226</sup> *Hedîyyetu’l-‘Ârifîn*, II, 354; *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, X, 220-221.
- <sup>227</sup> *Târihu’t-Turâsi’l-‘Arabî*, II, 218; Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 168; *Câmi’u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 384.
- <sup>228</sup> *Hedîyyetu’l-‘Ârifîn*, II, 354; *Îzâhu’l-Meknûn*, II, 356; *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, IX, 18.
- <sup>229</sup> Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 168; *Câmi’u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 384.
- <sup>230</sup> *Îzâhu’l-Meknûn*, I, 148; *Câmi’u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 384.
- <sup>231</sup> *Îzâhu’l-Meknûn*, I, 148; *Câmi’u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 384.
- <sup>232</sup> *Câmi’u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 384.
- <sup>233</sup> a.e., I, 384.
- <sup>234</sup> Bazı kaynaklarda ölüm tarihi (1253/1837) olarak kaydedilmiştir. Bkz. *Îzâhu’l-Meknûn*, I, 385; *el-A‘lâm*, I, 246.
- <sup>235</sup> *Mu‘cemu’l-Matbû‘ât*, I, 1120; *Hedîyyetu’l-‘Ârifîn*, I, 184; *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, II, 129.
- <sup>236</sup> *Târihu’t-Turâsi’l-‘Arabî*, II, 218; Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 168.
- <sup>237</sup> *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, III, 133; *Câmi’u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>238</sup> *Câmi’u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>239</sup> *el-A‘lâm*, VI, 164; *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, X, 83.
- <sup>240</sup> *Târihu’t-Turâsi’l-‘Arabî*, II, 218; Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 168; *Câmi’u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>241</sup> Bazı kaynaklarda ölüm tarihi h.1277’dir. bkz. *el-A‘lâm*, I, 71; *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, I, 4.
- <sup>242</sup> *Hedîyyetu’l-‘Ârifîn*, I, 41; *el-A‘lâm*, I, 71; *Mu‘cemu’l-Muellifîn*, I, 4; *Câmi’u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 378.
- <sup>243</sup> el-Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed (1277/1860), *el-Burde bi-Şerhi’l-Bâcûrî*, Thk. Yûsuf ‘Alî Bedevî, Dâru Menâbi‘i’n-Nûr, Dimaşk, 2004/1425.
- <sup>244</sup> Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 168; *Câmi’u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 378.
- <sup>245</sup> *el-A‘lâm*, II, 230.
- <sup>246</sup> *Câmi’u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>247</sup> *el-A‘lâm*, VI, 300.
- <sup>248</sup> *Câmi’u’ş-Şurûh ve’l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>249</sup> a.e., I, 385.

- <sup>250</sup> a.e., I, 385.
- <sup>251</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169.
- <sup>252</sup> a.e., s. 169.
- <sup>253</sup> *İzâhu'l-Meknûn*, II, 229; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169.
- <sup>254</sup> *Şerh* Farsça yazılmıştır. Bkz. Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169.
- <sup>255</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>256</sup> H. Selim Ağa Ktp., Kemankeş, no. 482; İzmir M. Ktp. Tr Yz, no. 1561; vr. 1-29; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no. 924, vr. 217-241; Fatih, no. 5333, vr. 88-708; H. Hüsnü Paşa, no. 1013, vr. 1-18; Nuruosmaniye Ktp., no. 2222, vr. 138b-171; no. 4005, vr. 1-29.
- <sup>257</sup> *İzâhu'l-Meknûn*, II, 663; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>258</sup> *İzâhu'l-Meknûn*, II, 663; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>259</sup> *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 218; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 168; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>260</sup> *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 218; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 168; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>261</sup> *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 218; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>262</sup> *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 218; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>263</sup> *İzâhu'l-Meknûn*, II, 663; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>264</sup> *İzâhu'l-Meknûn*, II, 663; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>265</sup> *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 218; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 386.
- <sup>266</sup> *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 218; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 386.
- <sup>267</sup> *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 218; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>268</sup> Beyazıt Devlet Ktp., no. 5473, vr. 81b-98b.
- <sup>269</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169.
- <sup>270</sup> a.g.m., s. 169.
- <sup>271</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>272</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>273</sup> *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 385.
- <sup>274</sup> a.e., I, 385.
- <sup>275</sup> a.e., I, 386.
- <sup>276</sup> a.e., I, 386.
- <sup>277</sup> *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 218; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 168; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 386.
- <sup>278</sup> *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 218; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 168; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 386.
- <sup>279</sup> *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 219.
- <sup>280</sup> Farsça olan bu *Şerh* 1875 ve 1888'de Luknow'da basılmıştır. Bkz. *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 219.
- <sup>281</sup> *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 386.

- <sup>282</sup> a.e., I, 386.
- <sup>283</sup> a.e., I, 386.
- <sup>284</sup> a.e., I, 386.
- <sup>285</sup> a.e., I, 386.
- <sup>286</sup> a.e., I, 386.
- <sup>287</sup> a.e., I, 386.
- <sup>288</sup> a.e., I, 386.
- <sup>289</sup> *Hediyyetu'l-Ârifin*, I, 190; *Osmanlı Müellifleri*, II, 40; *Mu'cemu'l-Muellifin*, II, 173; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 386.
- <sup>290</sup> Dersaadet Matbaası, İstanbul, 1324. Bu şerhin matbu hali Süleymaniye Ktp., Haşim Paşa, no. 104; Hüdai Efendi, no. 1298'de mevcuttur.
- <sup>291</sup> *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 386.
- <sup>292</sup> 1321/1903 yılında Kahire Hamidiye matbaasında basılmıştır. Bkz. *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 386.
- <sup>293</sup> *Hediyyetu'l-Ârifin*, I, 229; *Osmanlı Müellifleri*, III, 26-27.
- <sup>294</sup> 1288 ve 1291 yıllarında İstanbul Yahyâ Efendi Matbaasında basılan bu şerhin matbu hali Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba, no. 425; Hüdai Efendi, no. 1308; Kadızade Burhan, no. 123; Nafiz Paşa, no. 978'da bulunmaktadır..
- <sup>295</sup> *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 386.
- <sup>296</sup> a.e., I, 386.
- <sup>297</sup> *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 218; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 386.
- <sup>298</sup> *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 218; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 386.
- <sup>299</sup> *el-A'lâm*, VI, 95; *Mu'cemu'l-Matbû'ât*, II, 1737; *Mu'cemu'l-Muellifin*, IX, 224.
- <sup>300</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 386.
- <sup>301</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169.
- <sup>302</sup> Millet Ktp., Ali Emiri Edeb., no. 77.
- <sup>303</sup> *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 219.
- <sup>304</sup> *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî*, II, 219; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169.
- <sup>305</sup> *el-A'lâm*, VII, 110.
- <sup>306</sup> *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî* II, 218; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 169; *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 386.
- <sup>307</sup> *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 387.
- <sup>308</sup> a.e., I, 387.
- <sup>309</sup> a.e., I, 387.
- <sup>310</sup> a.e., I, 387.
- <sup>311</sup> *el-A'lâm*, VII, 94.
- <sup>312</sup> *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 387.
- <sup>313</sup> a.e., I, 387.
- <sup>314</sup> a.e., I, 387.
- <sup>315</sup> a.e., I, 387.
- <sup>316</sup> a.e., I, 387.
- <sup>317</sup> a.e., I, 387.
- <sup>318</sup> a.e., I, 387.
- <sup>319</sup> a.e., I, 387.
- <sup>320</sup> a.e., I, 387.
- <sup>321</sup> a.e., I, 387.



- <sup>322</sup> a.e., I, 387.
- <sup>323</sup> Bahriye Matbaası, İstanbul, 1302. Bu eserin matbu hali Süleymaniye Ktp., Hasib Efendi, no. 331; Hüdai Efendi, no. 1385 ve 1430 ‘da bulunmaktadır.
- <sup>324</sup> *el-A‘lâm*, II, 268.
- <sup>325</sup> Wikipedia, “Seyyid Taha Efendi”, [http://tr.wikipedia.org/wiki/Seyyid\\_Taha\\_Efendi](http://tr.wikipedia.org/wiki/Seyyid_Taha_Efendi). (e.t. 05.10.2012).
- <sup>326</sup> Bazı kaynaklarda doğum ve ölüm tarihleri 453-543 olarak belirtilmiştir. Bk. *Mu‘cemu‘l-Matbû‘ât*, I, 266-267
- <sup>327</sup> *Keşfü‘z-Zunûn*, IV, 551; *Hediyyetu‘l-‘Ârifîn*, II, 551; el-Kanûcî, Sadîk b. Hasan, *Ebcedu‘l-‘Ulûm*, I-III, Thk: ‘Abdulcebbar Zekâr, Dâru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, Beyrut 1978, I, 111; *el-A‘lâm*, VIII, 247; *Mu‘cemu‘l-Muellifîn*, XIII, 334; Fendik, Edward, *İktifau‘l-Kanû‘ bimâ huve matbû‘*, Ayetullâhi‘-‘Uzmâ el-Mar‘aşî, Kum 1988, I, 135-136.
- <sup>328</sup> *Câmi‘u‘ş-Şurûh ve‘l-Havâşî*, I, 387.
- <sup>329</sup> *Îzâhu‘l-Meknûn*, II, 503, 607; *Hediyyetu‘l-‘Ârifîn*, II, 521; *el-A‘lâm*, VIII, 140; *Mu‘cemu‘l-Muellifîn*, XIII, 189; *Târihu‘t-Turâsi‘l-‘Arabî*, II, 220.
- <sup>330</sup> Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 170; *Câmi‘u‘ş-Şurûh ve‘l-Havâşî*, I, 387.
- <sup>331</sup> İbn Ebî ‘Usaybi‘a, ‘*Uyûnu‘l-‘Enbâ‘*, Thk. Nizâr Rıdâ, Dâru Mektebeti‘l-Hayât, Beyrut tsz., s. 402-403.
- <sup>332</sup> *Târihu‘t-Turâsi‘l-‘Arabî* II, 220; Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 170; *Câmi‘u‘ş-Şurûh ve‘l-Havâşî*, I, 387.
- <sup>333</sup> *Hediyyetu‘l-‘Ârifîn*, II, 124; *el-A‘lâm*, VI, 209; *Mu‘cemu‘l-Muellifîn*, X, 249.
- <sup>334</sup> *Câmi‘u‘ş-Şurûh ve‘l-Havâşî*, I, 387.
- <sup>335</sup> *el-A‘lâm*, II, 321; *Târihu‘t-Turâsi‘l-‘Arabî* II, 221; *Câmi‘u‘ş-Şurûh ve‘l-Havâşî*, I, 387.
- <sup>336</sup> Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, Nr. 3281.
- <sup>337</sup> *el-A‘lâm*, V, 6.
- <sup>338</sup> *Câmi‘u‘ş-Şurûh ve‘l-Havâşî*, I, 388.
- <sup>339</sup> a.e., I, 388.
- <sup>340</sup> *Mu‘cemu‘l-Muellifîn*, XI, 273.
- <sup>341</sup> *Câmi‘u‘ş-Şurûh ve‘l-Havâşî*, I, 388.
- <sup>342</sup> *ed-Dav‘u‘l-Lâmi‘*, III, 301-303; *Hediyyetu‘l-‘Ârifîn*, I, 416-417; *Îzâhu‘l-Meknûn*, I, 1; *el-A‘lâm*, III, 164; *Mu‘cemu‘l-Muellifîn*, IV, 300; *Târihu‘t-Turâsi‘l-‘Arabî* II, 220; *Câmi‘u‘ş-Şurûh ve‘l-Havâşî*, I, 388.
- <sup>343</sup> Süleymaniye Ktp, Lala İsmail, nr. 580/2.
- <sup>344</sup> *ed-Dav‘u‘l-Lâmi‘*, VIII, 67-69; *Şezerâtu‘z-Zeheb*, VII, 228-229; *Îzâhu‘l-Meknûn*, II, 229; *Hediyyetu‘l-‘Ârifîn*, II, 189-190; *Mu‘cemu‘l-Muellifîn*, X, 224.
- <sup>345</sup> *Câmi‘u‘ş-Şurûh ve‘l-Havâşî*, I, 457.
- <sup>346</sup> *ed-Dav‘u‘l-Lâmi‘*, XI, 266; *Hediyyetu‘l-‘Ârifîn*, II, 196; *el-A‘lâm*, VI, 117.
- <sup>347</sup> *el-A‘lâm*, VI, 117.
- <sup>348</sup> es-Sehâvî, *et-Tuhfetu‘l-Latîfe fî Târihi‘l-Medîneti‘ş-Şerîfe*, II, 16, <http://www.stqou.com/upload/view.php?file=9454e1fda9> (20.10.2010).
- <sup>349</sup> a.e., II, 16.
- <sup>350</sup> *Târihu‘t-Turâsi‘l-‘Arabî*, II, 220; Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 170; *Câmi‘u‘ş-Şurûh ve‘l-Havâşî*, I, 388.
- <sup>351</sup> *Hediyyetu‘l-‘Ârifîn*, I, 134; *el-A‘lâm*, I, 231; *Mu‘cemu‘l-Muellifîn*, II, 133.
- <sup>352</sup> *Câmi‘u‘ş-Şurûh ve‘l-Havâşî*, I, 388.
- <sup>353</sup> *Târihu‘t-Turâsi‘l-‘Arabî* II, 220; Kâ‘b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde’si Üzerine Notlar I, s. 170; *Câmi‘u‘ş-Şurûh ve‘l-Havâşî*, I, 388.
- <sup>354</sup> Süleymaniye Ktp, Hamidiye, nr. 1059, vr. 1-30, 31-41.

- <sup>355</sup> *Câmi 'u'ş-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 388.
- <sup>356</sup> *Târîhu't-Turâsî'l-'Arabî* II, 220; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 170; *Câmi 'u'ş-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 389.
- <sup>357</sup> Süleymaniye Ktp, Fatih, nr. 5425, vr. 1-9.
- <sup>358</sup> *Târîhu't-Turâsî'l-'Arabî*, II, 220; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 170; *Câmi 'u'ş-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 389.
- <sup>359</sup> Yeşildağ, Abdussamed, *Şeyhulislam Mehmed Esad Efendi'nin Tahmîsleri ve Bânet Su'âd Tahmîsine el-'Uryânî Tarafından Yapılan Şerh*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2010, s. 17-30; Yeşildağ, Abdussamed, "Şeyhulislam Mehmed Esad Efendi ve el-Kasîdetu'd-Dimyâtiyye Tahmîsi", *Nüşa*, yıl. X, sayı. 31, Ankara 2010, s. 7-16.
- <sup>360</sup> *Şeyhulislam Mehmed Esad Efendi'nin Tahmîsleri ve Bânet Su'âd Tahmîsine el-'Uryânî Tarafından Yapılan Şerh*, s. 7-12 (Arapça Kısım).
- <sup>361</sup> *Târîhu't-Turâsî'l-'Arabî*, II, 220; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 170; *Câmi 'u'ş-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 376.
- <sup>362</sup> Süleymaniye Ktp, İbrahim Efendi, nr. 635; vr. 105a-125b.
- <sup>363</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 170.
- <sup>364</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 168; *el-A'lâm*, I, 162; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, I, 289.
- <sup>365</sup> *Câmi 'u'ş-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 389.
- <sup>366</sup> *Târîhu't-Turâsî'l-'Arabî* II, 221; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 171; *Câmi 'u'ş-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 389.
- <sup>367</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 404; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, IV, 265; *Osmanlı Müellifleri*, III, 455-457.
- <sup>368</sup> Kayseri 75. yıl İHK, Raşid Efendi, nr. 579, vr. 101b-112b; Nuruosmaniye Ktp, nr. 3714, vr. 31b-48b; Süleymaniye Ktp, Hacı Mahmud Ef., nr. 3847; Lala İsmail, nr. 728, vr. 135-143.
- <sup>369</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 170.
- <sup>370</sup> el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser fi 'Âyânî'l-Karnî'l-Hâdî'l-'Aşer*, I-IV, Dâru Sâdır, Beyrut 1960, III, 235; *el-A'lâm*, IX, 416; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, VIII, 26; Yûsuf Emâl, *Ebû Mehdî 'Îsâ b. Abdîrrahman es-Sektânî*, <http://oloum-omran.ma/Article.aspx?C=10442> (e.t. 06.09.2012).
- <sup>371</sup> *Târîhu't-Turâsî'l-'Arabî* II, 221; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 170; *Câmi 'u'ş-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 389; *Ebû Mehdî 'Îsâ b. Abdîrrahman es-Sektânî*, <http://oloum-omran.ma/Article.aspx?C=10442> (e.t. 06.09.2012).
- <sup>372</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 202; *el-A'lâm*, IV, 99; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, VI, 79; *Câmi 'u'ş-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 383.
- <sup>373</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 202.
- <sup>374</sup> *Îzâhu'l-Meknûn*, I, 231, 257, 441, 494; II, 257, 579, 729; *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, II, 341; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, XI, 227.
- <sup>375</sup> *Câmi 'u'ş-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 389.
- <sup>376</sup> *el-A'lâm*, VI, 126.
- <sup>377</sup> *Câmi 'u'ş-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 390.
- <sup>378</sup> *Îzâhu'l-Meknûn*, I, 37, 66; *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, II, 369; *el-A'lâm*, VII, 105.
- <sup>379</sup> *Câmi 'u'ş-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 390.
- <sup>380</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 330-331; *el-A'lâm*, II, 239; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, III, 10.
- <sup>381</sup> *Câmi 'u'ş-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 390.
- <sup>382</sup> Bazı kaynaklarda ölüm tarihi h.1277'dir. bkz. *el-A'lâm*, I, 71; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, I, 4.
- <sup>383</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 41; *el-A'lâm*, I, 71; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, I, 4.
- <sup>384</sup> *Târîhu't-Turâsî'l-'Arabî* II, 221; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 171; *Câmi 'u'ş-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 390.

- <sup>385</sup> *Câmi 'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 390.
- <sup>386</sup> *a.e.*, I, 390.
- <sup>387</sup> *Mu'cemu'l-Muellifîn*, II, 127.
- <sup>388</sup> *Târîhu't-Turâsî'l-'Arabî*, II, 221; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 170; *Câmi 'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 389.
- <sup>389</sup> *Târîhu't-Turâsî'l-'Arabî*, II, 221; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 170.
- <sup>390</sup> Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 171.
- <sup>391</sup> *a.g.m.*, s. 171.
- <sup>392</sup> *Câmi 'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 389.
- <sup>393</sup> *Târîhu't-Turâsî'l-'Arabî*, II, 221; Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I, s. 171; *Câmi 'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 389.
- <sup>394</sup> *Câmi 'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 391.
- <sup>395</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, II, 18; *Ebcedu'l-'Ulâm*, I, 1453; *el-A'lâm*, VI, 139; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, X, 28; *Câmi 'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 390.
- <sup>396</sup> Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, no. 1612; Esad Efendi, no. 3507, no. 3506, vr. 13-19, no. 3420, vr. 102-106, no. 1017; Fatih, no. 5425, vr. 10-19; Hacı Mahmud Efendi, no. 3768, vr. 84-93, no. 3852, vr. 5-11; Laleli, no. 3767, vr. 253-257; M. Arif-M. Murad, no. 57, vr. 59-63; Süleymaniye, no. 1034, vr. 9-17.
- <sup>397</sup> İbn Hacer el-'Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine*, I-IV, Beyrut 1993, IV, 208; *Şezerâtü'z-Zeheb*, VI, 108; *Keşfu'z-Zunûn*, I, 125, 559; *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, II, 149; *el-A'lâm*, VII, 34; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, XI, 269.
- <sup>398</sup> *Câmi 'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 391.
- <sup>399</sup> *a.e.*, I, 391.
- <sup>400</sup> *ed-Dureru'l-Kâmine*, IV, 216-223; *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, II, 33; *el-A'lâm*, VII, 38; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, XI, 273-274.
- <sup>401</sup> *Câmi 'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 391.
- <sup>402</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, II, 180-181.
- <sup>403</sup> *Câmi 'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 391.
- <sup>404</sup> *el-A'lâm*, III, 330.
- <sup>405</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 741; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, VII, 219.
- <sup>406</sup> *Câmi 'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 391.
- <sup>407</sup> *el-A'lâm*, IV, 173; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, VI, 204.
- <sup>408</sup> *Câmi 'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 391.
- <sup>409</sup> *Hulûsatu'l-Eser fî 'Âyânî'l-Karnî'l-Hâdî'l-'Aşer*, IV, 184-189; *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1589; *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, II, 283-284; *Mu'cemu'l-Muellifîn*, VIII, 217.
- <sup>410</sup> *Câmi 'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 392.
- <sup>411</sup> *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 773.
- <sup>412</sup> *Câmi 'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, I, 392.
- <sup>413</sup> Şeyhulislam Mehmed Esad Efendi'nin *Tahmîsleri ve Bânet Su'âd Tahmîsine el-'Uryânî Tarafından Yapılan Şerh*, s. 67-68.
- <sup>414</sup> *a.e.*, s. 143-423 (Arapça Kısım).

## HİKÂYE YAZARLIĞI YÖNÜYLE ALİ ET-TANTÂVÎ

Ahmet BOSTANCI\*

Ayşe ERDURAN\*\*

### Özet

Suriye'nin yetiştirmiş olduğu önemli şahsiyetlerden biri olan Ali et-Tantâvî, hukuk eğitimi almış ve edebiyat alanında kendini geliştirmiş velut (çok eser vermiş) bir yazardır. Dinî ilimlere dair pek çok eser vermiş, toplumun ıslahı için gazetelerde makaleler neşretmiş, ömrünün sonuna doğru ise hatıralarını kitaplaştırmıştır. Yazar, bilimsel çalışmaları dışında, biri çocuklar için olmak üzere üç hikâye kitabı da kaleme almıştır.

Bu çalışmada, Ali et-Tantâvî'nin hayatı ve eserleri ele alındıktan sonra Suriye hikâyeciliğindeki yerine değinilmiş ayrıca büyüklere yönelik olarak yazmış olduğu iki hikâye kitabı olan *Kısas mine't-Târîh* ile *Kısas mine'l-Hayât*'ta yer alan hikâyeleri tahlil edilmiştir. Yazarın hikâyelerin tahlilleri yapılırken yaşadığı ortamın etkisi gibi unsurlar da göz önünde bulundurulmaya çalışılmış, hikâyelerdeki şahıs kadrosu, mekân ve zaman unsurları ile anlatım tekniklerine değinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ali et-Tantâvî, Suriye, Suriye Hikâyeciliği

### ALI AL-TANTAVI FROM HIS STORY WRITING ASPECT

#### Summary

Ali et-Tantâvî, who is one of the most important individuals in Syria, had an education in law and improved himself in literature. He wrote several books on theological sciences, published articles about social reformation and collected his memories in a book in his declining years. The writer, apart from his scientific works, wrote three story books, one of which is for children.

In this study, after going about his life and productions, his place in Syrian story writing is mentioned and the stories in *Kısas min al-tarih* and *Kısas min al-hayat* which is for adults are examined. When examining his works, the influence of the environment and other factors are taken into consideration and the cast, place, time elements and manner of telling in his writings are also touched upon.

**Keywords:** Ali Al-Tantavi, Syria, Syrian narration

---

\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD Öğretim Üyesi, (abostanci@hotmail.com).

\*\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek lisans Öğrencisi, (zuhal\_ayser@hotmail.com).

## GİRİŞ

Suriye’de hikâye türünün ilk telif örnekleri Birinci Dünya Savaşı’ndan sonraki dönemde görülmeye başlamıştır.<sup>1</sup> Ali et-Tantâvî’nin bu alandaki önemi, Suriye’de hikâye türünde ilk eser verenlerden biri olmasıdır. Ancak daha sonrabu alanda yazmayı bırakması onun hikâye türünde iyi tanınan bir kalem olmasını engellemiştir. Hikâye türünden uzaklaşmasına rağmen yazı hayatını bırakmayan Ali et-Tantâvî, makale ve hatırat yazarlığıyla adından söz ettirmeyi başarmıştır.

## I. HAYATI

Suriye’nin yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden biri olan Ali et-Tantâvî, 12 Haziran 1909’da Şam’da doğmuştur. Resmi kayıtlarda ismi, Muhammed Ali b. Mustafa et-Tantâvî’dir.<sup>2</sup>

Babası, Mustafa et-Tantâvî, iyi bir eğitim almış, Şam’ın önde gelen kişilerinden birisidir.<sup>3</sup> Ticaret Okulu’nda hem öğretmenlik hem de idarecilik yapmış olan Mustafa et-Tantâvî, 1918 yılında Suriye’de Yargıtay divanına getirilmiş, 1925 yılına kadar bu görevini sürdürmüş, aynı yıl içinde Ali et-Tantâvî daha on altı yaşlarında iken vefat etmiştir.<sup>4</sup> Babası gibi Suriye’nin entelektüel ailelerinden olan annesi de, Ali et-Tantâvî yirmi dört yaşlarındayken vefat etmiştir.

Ali et-Tantâvî, İttihat ve Terakki Mektebi’nde eğitimine başlamış, 1918 yılına kadar bu okula devam etmiş; bu tarihte, Osmanlı’nın Suriye hâkimiyeti sona erdiği için okul kapatılmıştır. Bu durum üzerine Ali et-Tantâvî, Sultâniye Okulu’na, oradan da el-Medresetü’l-Cakmakiyye’ye geçmiştir. et-Tantâvî bu okulda eğitime devam ederken, Suriye’de karışık bir dönem başlamış, İngiltere’nin Suriye’den çekilmesiyle Fransa Suriye’yi ele geçirme planları yapmaya başlamış, 1920 yılında Fransa ile Suriye arasında Meyselûn Savaşı vuku bulmuştur.<sup>5</sup> et-Tantâvî, bu dönemde el-Medresetü’l-Çakmakiye’den ayrılmış, Suriye’nin en büyük lisesi Mektebu Anbar’a geçmiştir. 1925 yılında Yargıtay Divanı’nda çalışan babası vefat etmiştir. Babasının vefatıyla eğitime ara veren et-Tantâvî, ticarete atılmış, kâtiplik ve muhasebecilik gibi farklı işlerde çalışmıştır. Ticaret hayatından çabuk vazgeçen Ali et-Tantâvî, tekrardan eğitime dönmüş, 1928 yılında mezun olarak lise diploması almıştır.<sup>6</sup> Lise eğitimini bitirdikten sonra Mısır’a gitmiş, orada Dâru’l-ulûmu’l-ülâ’ya girmiştir. Bir sene Mısır’da eğitim gördükten sonra, ülkesine dönmüş, aynı yıl Şam’da, Hukuk Fakültesi’ne başlamış ve 1933 yılında lisans diplomasını almıştır.

Resmi olarak öğretmenliğe, 1931 yılında, bir köy okulunda başlamıştır. Daha sonraları, Irak’a geçmiş ve Bağdat Lisesi’nde çalışmıştır.<sup>7</sup> et-Tantâvî, 1939 yılında Şam’a tekrar döndüğünde Mekte-

bu Anbar'a atanmış, 1940 yılında Deyru'z-Zûr isimli beldeye sürülmüştür. Deyru'z-Zûr'da bir Cuma hutbesinde, Fransız güçlerine karşı halkı galeyana getirecek bir konuşma yaptığından dolayı tutuklanmış, görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır.<sup>8</sup> Öğretmenlikten sonra kısa bir dönem avukatlık yapmış, avukatlık yaparken, hâkimlik için açılan sınava girmiş, Nebek şehrine atanmıştır.<sup>9</sup> Nebek'ten sonra Duma'da, ardından da Şam'da görevlendirilmiştir. Daha sonraları Suriye mahkemelerinde baş hâkimlik görevine getirilmiştir.<sup>10</sup> 1941 yılında başladığı hâkimliğe, 1963 yılına kadar devam etmiş, Arabistan'a gidince bir süre ara vermiş ve şu an İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi olan el-Kulliyetu's-şer'iyye ve'l-lugatu'l-'Arabiyye'de öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlamıştır. Bu görevinden resmi olarak 1966 yılında ayrılmıştır.<sup>11</sup>

Mekke'de yirmi bir yıl, Mescid'i-Haram'a yakın bir yerde ikamet etmiş, sonra Cidde'ye geçmiştir. 1999 senesinin Haziran ayının 18'inde Cuma günü akşam namazından sonra, Kral Fahd Hastanesi'nde vefat etmiş, Mekke'de defnedilmiştir.<sup>12</sup>

Abdülazîm Bedrân'ın makalesinde belirttiğine göre, 1937 yıllarında evlenmiş olan Ali et-Tantâvî'nin dört kızı vardır.<sup>13</sup> Kızlarından Benân, Hâfız Esed'in askerleri tarafından öldürülmüştür.<sup>14</sup>

## II. YAZI HAYATI VE ESERLERİ

Ali et-Tantâvî'nin ilk makalesi, 1926 yılında *el-Muktebes* gazetesinde yayımlanmıştır. 1906 yılında kurulan *el-Muktebes*'in yazı işleri müdürlüğünü yapan Kurd Ali, Ali et-Tantâvî'nin götürdüğü makaleyi beğenmiş ve gazetede yayınlamıştır.<sup>15</sup> Bu şekilde, yazım alanında iyi bir başlangıç yakalamış olan et-Tantâvî, bundan sonra yazmayı hiç bırakmamış, gerek dinî ilimler ve gerekse de edebiyat alanında, pek çok kitap ve makale kaleme almıştır.

Liseyi bitirdikten sonra, Mısır'a giden Ali et-Tantâvî, dayısı Muhibbuddin el-Hatîb'in çıkartmış olduğu *ez-Zehra* ve *el-Fetih* dergilerinde çalışmıştır.<sup>16</sup> Şam'a döndükten sonra, Ma'ruf el-Arnâvûd'un *Feta'l-Arab* isimli gazetesinde,<sup>17</sup> ardından, 1931'e kadar Filistin'li Yusuf el-İsa'nın çıkarmış olduğu *Elif Bâ'da* yazılar yazmıştır.<sup>18</sup> Aynı yıl içinde, Arif el-Kindî idaresinde yayına başlayan *el-Eyyâm*'da sayfa editörlüğü yapmıştır.<sup>19</sup> *el-Eyyâm* gazetesindeki görevinin yanı sıra bir taraftan da *eş-Sa'b* ve *en-Nâkıd* gibi gazetelerde yazıları yayımlanmıştır. Yine *er-Risâle* dergisinde de makaleleri yayınlanmış, yirmi yıl çalıştığı bu dergiden 1953 yılında ayrılmıştır. Bu dergilerin dışında *el-Muslimûn*, *en-Nasr*, *el-Hac* ve *el-Medine*'de yazıları yayınlanmış, en son, *eş-Şarku'l-Evsat*'ta hatıralarını kaleme almıştır.<sup>20</sup>

### Eserleri

Ali et-Tantâvî, gazete ve dergilerdeki makalelerinin yanında otuzdan fazla kitap yayınlamıştır.<sup>21</sup>

İlk kitabı *Heysemyât* 'ı 1930 yılında bastırması, aynı sene içinde *Fî Sebîli'l-İslâh (İslah Yolunda)* ile *Seyfu'l-İslâm (İslam'ın Kılıcı)* isimli iki risale yayınlamıştır. Bu eserlerinden ardından *Beşşâr b. Burd* isimli bir kitapçık yayımlamıştır.<sup>22</sup>

Kitaplarının konularına ve türlerine baktığımızda çeşitlilik arzettiğini görürüz. Edebî türlerden kısa hikâye, çocuk hikâyesi, tiyatro, hâtîrât ve makale türünde eserler vermiştir. Ancak bunların arasında en çok kullandığı tür, makaledir. Deyrâniyye'nin verdiği bilgiye göre, tiyatro türündeki eserleri günümüze kadar ulaşmamıştır.<sup>23</sup> Bu türlerin dışında, öğrenciler için hazırladığı, Arapça'nın inceliklerini anlatan ders kitapları da mevcuttur.

Deyrâniyye'nin sınıflandırmasını esas alarak eserlerini dört ana bölüme ayırabiliriz.

#### Edebî İçerikli Kitapları:

*Mea'n-Nâs (İnsanlarla Birlikte)*, *Suver ve Havâtır (Tablolar ve Hatıralar)*, *Hutafu'l-Mecd (Haysiyet Haykırışı)*, *Fiker ve Mebâhis (Fikirler ve Araştırmalar)*, *Makâlât fî Kelimât (Birkaç Kelimelik Makaleler)*, *Saydu'l-Hâtır* isimli eserin tahkik ve tahlili, *Kısas mine'l-Hayât (Hayattan Hikâyeler)*, *Kısas mine't-Târîh (Tarihten Hikâyeler)*, *Hikayât mine't-Târîh (Tarihten Hikâyeler)*.

#### Dinî İçerikli Kitapları:

*Fusûl İslâmiyye (İslâmî Fırkalar)*, *Fî Sebîli'l-İslâh (İslah Yolunda)*, *Ta'rîfun 'Âm bi-Dîni'l-İslâm (Ana Hatlarıyla İslam)*, *Fetâvâ Ali et-Tantâvî (Ali et-Tantâvî'nin Fetvaları)*.

#### Tarihî İçerikli Kitapları:

*Ebû Bekir es-Siddîk, Ahbâru 'Umer (Ömer'le İlgili Rivayetler)*, *A'lâmu't-Târîh (Tarihten Güzide Şahsiyetler)*, *Ricâl mine't-Târîh (Tarihî Şahsiyetler)*, *Dimaşk (Şam)*, *el-Câmiu'l-Emevî (Emevî Cami)*.

#### Hâtîrât ve Gezi Notları Türü Kitapları:

*Min Hadîsi'n-Nefs (Nefsin Sözünden)*, *Min Nefehâti'l-Harem (Harem Esintilerinden)*, *Bağdâd: Muşâhedât ve Zikrayât (Bağdat: Gözlemler ve Hatıralar)*, *Suver mine's-Şark fî Endûnizya (Endonezya'daki Doğudan Kareler)*, *Zikrayât (Hatıralar)*.

### III. HİKÂYECİLİĞİ

Ali et-Tantâvî, üç hikâye kitabı kaleme almıştır. Bunlardan biri çocuklara yönelik tarihi hikâyelerdir. Diğer iki kitaptan birisinin konuları gerçek hayattan diğerinin ise tarihten alınmıştır. Yazar, bu kitapları kaleme alırken, toplumu tarih ve doğru yaşam konusunda

bilinçlendirmeyi hedeflemiştir. Bu amaçla, ilkyazmış olduğu hikâye kitabı olan *Kısas mine't-Târîh*'te tarihî şahsiyetleri tarihsel kişiliklerine uygun bir şekilde aktarmaya çalışmış, ikinci hikâye kitabı *Kısas mine'l-Hayât*'ta ise gerçek hayattaki olayları kaleme alarak, düzgün bir yaşantının getirdiği yararlar ile tersi bir yaşantının getirmiş olduğu zararları anlatmıştır. Bu iki hikâye kitabının dışında çocuklara yönelik olarak hazırlayıp 1960 yılında yayınladığı ve içinde yedi hikâyenin yer aldığı *Hikâyât mine't-Târîh* isimli kitabı da çocukları tarih konusunda bilinçlendirmek için yazmıştır. *Kısas mine't-Târîh* ile konu benzerliği olmasına rağmen çocuklara yönelik olarak hazırlandığı için, ondan farklılık gösterir.

Bu hikâye kitaplarından *Kısas mine'l-Hayât* ile *Kısas mine't-Târîh* farklı zaman dilimlerinde yazılmış olduğundan dolayı, Ali et-Tantâvî'nin de ifade ettiği gibi farklı akım ve görüşlerden etkilenmiş ve hikâye türünün sınırlarına bağlı kalınarak oluşturulmamıştır.<sup>24</sup> Yazar bazı hikâyelerinde kendi döneminde Suriye edebiyatında hâkim akımlardan olan Milli edebiyat akımından diğer bazılarında ise İslâmi Edebiyat akımından etkilenmiştir.

Ali et-Tantâvî'nin yazmış olduğu hikâyelerin konularına yazıldıkları zaman dilimini göz önünde bulundurarak baktığımızda; ilk yıllarda yazdığı hikâyelerinde, Batı karşısında Arap halkının durumu, Batı kültürü karşısında gençler, geleneksel aile örnekleri gibi konular mevcuttur. Sosyalizm ve bununla beraber gündeme gelen işçi hayatı, işçilerin yaşadıkları sıkıntılar gibi konular ise son dönem hikâyelerinde dahi yer almamaktadır. Yazar son hikâyesinde ise Arapların hiç bitmeyen sorunu; Filistin meselesini işlemiştir.

Konuları yazıldığı döneme göre farklılık arz etmekle birlikte ilk hikâyelerinden sonuncularına kadar bütün hikâyelerinin gerçek hayattan alındığı görülmektedir. Ahmet Câsim, Suriye'de Realizm akımının doğuşunu 1948 yılına kadar ertelemektedir. Oysa et-Tantâvî'nin bu tarih öncesinde yazdığı hikâyeler de Realizm akımına uygun olarak kaleme alınmışlardır.

#### **A. Ali et-Tantâvî'nin Suriye Hikâyeciliğindeki Yeri**

Riyâz 'İsmet'e göre Suriye hikâyeciliğinin geçirdiği merhaleler şu şekildedir: a) Birinci dünya savaşı öncesindeki ilkel çabalar dönemi, b) İki dünya savaşı arasında (1918-1938) Suriye'de hikâyeciliğin temellerinin atılması dönemi, c) 1937-1949 arasında Suriye hikâyeciliğinin parlama ve gelişim dönemi, d) 1950-1962 arası: Yabancı tesirler ve orta tabakanın ortaya çıkış dönemi, e) Suriye hikâyeciliğinde çeşitli akımların gelişmesi ve yenilenme(tecdid) dönemi (1963-1971).<sup>25</sup>



Suriye’de kısa hikâyenin gelişimini inceleyen Ahmet Câsim’e göre, Suriye’de kısa hikâye beş dönem geçirmiştir:

1. Dönem: 1931-1947 yılları hikâye sanatının çekirdeklerinin oluşum dönemi:
2. Dönem: 1948-1958 yılları Realizmin ortaya çıkış dönemi
3. Dönem: 1959-1968 yılları sanatın olgunluk devresi
4. Dönem: 1969-1979 yılları verimli çeşitlilik devresi
5. Dönem: 1989-1990 yılları gelgitler içinde sanat dönemi<sup>26</sup>

Suriye’de hikâye türünün ilk örneklerinin verilmeye başlandığı yirmili yıllarda, basın yayın ve yazarlığa büyük ilgisi olan genç Ali et-Tantâvî’nin bu yeni türe de ilgi gösterdiğini görmekteyiz. Yazarın eserleri incelendiğinde Ahmet Câsim el-Huseyn’in kitabında belirttiği dönemlerden; hikâye sanatının çekirdeklerinin oluşum dönemi ve Realizm’in ortaya çıkış dönemi içinde eserler verdiği görülmektedir. 1939 yılında ilk baskısı yapılan *Kısas mine’t-Târih*, 1929-1936 yılları arasında yazılmış olup, Ahmet Câsim’in kitabında yer verdiği üzere ilk yazılan on iki kısa hikâye kitabından biridir.<sup>27</sup> Hikâyenin ilk ortaya çıktığı dönemlerde yazıldığı için farklı üslup ve tarzların denendiği, yazar tarafından belirtilmiştir.

*Kısas mine’l-Hayât* ise, 1929-1952 yılları arasında yazılmış hikâyelerden oluşmaktadır. Kitapta yer alan hikâyelerin tarihleri incelendiğinde 1952 yılında kaleme alınmış olan “Benâtu’l-Arab fî İsrail” (İsrail’de Arap Kızları) dışında tamamının Ahmed Câsim’in taksimine göre birinci yani, kısa hikâye türünün ilk ortaya çıkmış olduğu dönemde yazılmış olduğunu görmekteyiz. Yukarıda *Kısas mine’t-Târih* için belirttiğimiz üslup farklılıkları yazarın da ifade ettiği gibi bu kitapta da yer almıştır.<sup>28</sup>

Riyâz İsmet ise, Suriye’de ilk kısa hikâye örneklerinin 1. Dünya Savaşı öncesinde verildiğini iddia eder. İsmet’in sınıflandırması açısından bakıldığında Ali et-Tantâvî’nin hikâyelerinin, Suriye hikâyeciliğinin temellerinin atıldığı (1918-1938), kısa hikâye türünün parlayıp geliştiği (1937-1949) ve yabancı tesirlerin ortaya çıktığı dönemlerde (1950-1962) yazılmış olduğunu görmekteyiz.<sup>29</sup>

Burada belirtmemiz gereken husus şudur: Ali et-Tantâvî, yazmış olduğu hikâyelerle Suriye hikâyeciliğinin kuruluş ve gelişim dönemlerinde kendisine bir yer edinmiştir. Ancak sonraki dönemlerde bu edebî türde yazmayı sürdürmediğinden dolayı Suriye hikâyeciliğinde uluslararası üne kavuşan Abdusselâm el-‘Uceylî, Zekerıyyâ Tâmir, Hanna Mine gibi yazarlara nispetle kalıcı bir varlık ortaya koyamamıştır.

### B. Hikâyelerinin Konuları

Yazarın iki hikâye kitabından biri olan *Kısas mine'l-Hayât* isminden de anlaşılacağı üzere, gerçek hayatın içinden kesitler sunmaktadır. Uzun yıllar Suriye mahkemelerinde hâkimlik yapan yazarın bulunduğu çevreyi ve vakaları hikâyelerinde yansıtmaları ve bunu kitabının önsözünde belirtmesi tezimizi doğrulamaktadır.<sup>30</sup> İş hayatının gergin yapısı, hikâyelerinde karamsar bir havanın oluşmasını sağlamıştır. İş hayatının etkisi ve bu karamsar havanın boğucu yapısı bazı hikâyelerinde aşıkâr bir şekilde hissedilmektedir. Eserde “Kıssatu Ebin” (Bir Babanın Hikâyesi) isimli hikâye, yazarın hâkimlik yıllarında karşılaştığı bir babanın büyük sıkıntılarla okuttuğu çocuğu tarafından reddedilmesini ele almaktadır.<sup>31</sup> Yine “Tıbkı'l-Asl” (Aslı Gibi) hikâyesi, yazarın eserinde belirttiği gibi adliye intikal etmiş olaylardan esinlenerek kaleme almıştır.<sup>32</sup>

Yazar, eserdeki hikâyelerinde gençlerin ahlakî kayışlarından bahsetmiş, hikâyelerde bu gençlerin bazılarının tövbe etmeleri konu edinirken, bazılarının da ahlaki çöküş yüzünden başlarına gelen felaketler ele alınmıştır. “el-Ke'su'l-Ûlâ” (İlk Kadeh) adlı hikâyede rüşvet alan memurun yakalanması, cezalandırılması ve delirmesi; “Tıbkı'l-Asl”da, masum bir kıza iftira eden kişinin, kızın abisi tarafından öldürülmesi, eserlerinde kötülere geçit vermediğini gösterir.

*Kısas mine't- Târih*'teki hikâyelerin neredeyse tamamı gerçek olayları ele almaktadır. Yazar bazı hikâyelerinde, aldığı kaynağı hikâyenin sonunda belirtir. Örneğin, Endülüs Emevî Devleti'nin İspanyolların eline geçmesinin ardından Araplara yapılan baskı ve zulümleri konu edinen “Muhammed es-Sagîr” (Küçük Muhammed) isimli hikâyenin sonunda, hikâyenin Muhammed b. Abdu'r-Râfi' el-Endülûsi isimli kişinin hayat hikâyesi olduğunu belirterek olayların gerçek olduğunu ifade etmiştir.<sup>33</sup> *Kısas mine't-Târih*'in yazılmasında ve konuların seçiminde yazarın yegâne amaçlardan biri, önde gelen müslüman tarihi şahsiyetleri tanıtmaktır.

### Kullanmış olduğu başlıca temalar

Hikâyeleri incelendiğinde yazarın; aşk, ölüm, ahlak, aile, Filistin ve Avrupa-Arap kültür farklılığı (kültürel farklılıklar) temalarını sıklıkla kullandığı görülmektedir.

#### *Aşk ve Ölüm Teması:*

Yazarın hikâyelerinde, aşk ve ölüm temi, genelde birlikte verilmiştir. Aşk, ölüm gibi kaçınılmaz bir sonla bitmez. Her aşk, ölüm ile yoğrulur ve olgunluğa ulaşır. Temiz bir aşk ve ölüm; “el-Mûsikiyyu'l-Âşık” (Aşık Müzisyen), “Râhibu'l-Vâdi” (Vadinin Keşişi) ve “Alâ At-

lâli'z-Zamîr" (Zamir Yıkıntılarında) hikâyelerinde kendisini gösterir. "el-Mûsikiyyu'l-Âşık"ta Müzisyen Şevki Bey, "Râhibu'l-Vâdî"de ismi verilmemiş yaşlı adan ve "Alâ Atlâli'z-Zamîr"de bağ koruyucusu Sa'd gibi farklı sınıflardan alınmış kahramanlar, derin bir aşkla sevdikleri eşlerini kaybetmiştir. Bu ayrılığın sonunda Şevki Bey hayata küsmüş, çok sevdiği uduna bir daha elini sürmemiştir.<sup>34</sup> Köy koruyucusu Sa'd da bu ayrılıktan bitap düşmüş, dünyaya dair isteklerini yitirmiştir.<sup>35</sup> Yazar bu üç hikâyede, toplumsal statüsü veya eğitimi ne olursa olsun sevgiliyi yitirmenin insanı derinden etkilediğini ifade etmiştir. Aşk barındırdığı coşkunluğa rağmen, ardından gelen ölüm yüzünden ıstırabın ana kaynaklarından biri olarak görülmüştür.

#### *Filistin Teması:*

Suriye ile İsrail arasında Golan Tepeleri yüzünden savaşların yapıldığı yıllarda yaşamış olan Ali et-Tantâvî'nin hem makalelerinde, hem de hikâyelerinde Filistin teması özel bir yere sahiptir. 1952'de yazılan "Benâtu'l-'Arab fî İsrâîl" (İsrail'de Arap Kızları), İsrail'de aileleri öldürüldükten sonra kötü yollara düşürülen Arap kızlarını konu edinir.<sup>36</sup> Filistin konusunu ele alan bir diğer hikâyesi olan "Cebelu'n-Nâr" (Ateş Dağı), çocukların Filistin'in özgürlüğü için savaşa katılmasını ele almaktadır. "Benâtu'l-'Arab fî İsrâîl"de ölüm temi yer almaz. "Cebelu'n-Nâr"da ise ölüm önemli bir yer işgal eder.<sup>37</sup>

#### *Ahlak Teması:*

Ali et-Tantâvî'nin hikâyelerinde iffet hem erkekte hem de bayanda olması gereken yegâne erdemlerden birisi olarak yansır. "Salâtu'l-Fecr" (Sabah Namazı) isimli hikâyede bazı toplumlardaki iffetin sadece kadınlar için geçerli olduğu şeklindeki algının yanlışlığı vurgulanmaya çalışılmaktadır. Hikâyede haram yolda bir gece geçiren Recep efendinin yaşadığı psikolojik buhranlar anlatılmıştır. Dinî bir eğitim aldıktan sonra işe başlayan Recep Efendi, arkadaşlarına uymuş, önceleri tasvip etmediği bir hayat tarzına yönelmiş, sonunda büyük pişmanlık yaşayarak tövbe etmiştir.<sup>38</sup>

"Hadîkatu'l-Uzbekiyye"de (Uzbekiye Bahçesi'nde), öğrenciyken eğlence hayatından çok az haberi olan bir gencin, ailesinden uzaklaşınca eğlence dünyasına dalması ve bunun sonucunda dolandırılması anlatılmaktadır.<sup>39</sup>

#### *Aile Teması:*

*Kısas mine'l-Hayât*'ta aile konusunu ele alan iki hikâyeden ilki uygun olmayan bir evliliğin sonucunda ortaya çıkan olumsuzlukları anlatır. 1931 yılında kaleme alınan "Miskîn" (Miskin) adlı hikâye, mali durumu iyi olmayan bir ressamın, zengin bir kızı sevmesi ve onunla

evlenmesini konu edinmektedir. Ancak ressam bu evlilikten umduğu mutluluğu bulamaz. Eşi başka birine kaçar.<sup>40</sup>

“Acûzân”da (İki İhtiyar) ise, Arap toplumundaki geleneksel bir aileyi anlatır. Erkeğin baskıcı tutumuna karşın, kadının saygılı ve hürmetli olmasını konu edinen hikâyede, sanki bu şekilde kurulmuş olan evliliğin uzun yıllar devam edeceği fikri verilmek istenmektedir.<sup>41</sup> Hikâyede, ölüm temi de, kendisini göstermektedir.

#### *Avrupa-Arap Kültürlerinin Karşılaştırılması*

Yazarın hikâyeleri arasında, Avrupa ve Arap kültürlerinin karşılaştırıldığı üç hikâye mevcuttur. Yazar, “Fî Beyti’l-Makdis” (Kudüs’te) adlı hikâyesinde, iki halkı merhamet ve insanlık açısından kıyaslar. Hikâyede, Kudüs’ün müslümanlara geçmesi ile şehirden ayrılmasına müsaade edilen Mariette’nin, yollarda çektiği sıkıntıları ve aynı dine mensup kişilerin uygunsuz isteklerinden kurtulmak için denize atlayarak intihar etmesi işlenir.<sup>42</sup>

Avrupa ile Arap kültürünün karşılaştırıldığı bir başka hikâye de, “Menzilî Huva Menziluk” (Benim Evim Senin Evin) isimli hikâyedir. Mısır’a öğretmenlik için gelen bir Avrupalının, bir molla ile dostluğu üzerine kurulan hikâye, Molla’nın misafirperverliği, cömertliği üzerinde durur.<sup>43</sup>

Yukarıda değindiğimiz iki hikâyenin ortak noktası, Arap kültürünün batı kültüründen daha üstün meziyetlere sahip olduğu fikridir. Endülüslü Müslümanların yaşadıkları çileyi konu olarak işleyen “Muhammed es-Sagîr”de de bu düşüncenin ağırlığını hissederiz. Endülüs Emevi Devleti’nde özgürce yaşayan İspanyollar, Endülüs Emevi Devleti’nin yıkılmasından sonra Arap Müslümanlara baskılar uygulamışlar, Müslümanlar hayatta kalmak için, Arap ve Müslüman kimliklerini saklamak zorunda kalmışlardır.<sup>44</sup>

#### *Çöl ve Köy Yaşantısı:*

Şam’da doğan ve aydın bir çevrede yetişen Ali et-Tantâvî’nin köy ve çöl hayatını anlatan çok az sayıda hikâyesi vardır. Bu hikâyelerde köy ve çöl hayatına ait tasvirler oldukça azdır. Yazarın köy hayatını anlatan nadir hikâyelerinden birisi olan “Alâ Atlâli’z-Zamîr”de kahramanın sel sonucu ailesini kaybetmesi konu edilmektedir. Hikâyede köy yaşantısı hakkında sınırlı sayıda bilgi yer almaktadır. Köyün üzüm asmaları vardır, ancak üzüm asmaları dışında başka bir tarımla uğraşıp uğraşmadıkları, bağ işlerini nasıl hallettikleri, köylülerin gündelik yaşamı veya konuşmaları hakkında en küçük bir ayrıntı yer almamaktadır.<sup>45</sup>

Çöl yaşantısını anlatan “Maa’n-Nâbiga ez-Zubyânî” (Nâbiga ez-Zubyânî İle Birlikte) de aynı özelliğe sahiptir. Hikâyede çöl yaşantısı hakkında çok sınırlı bilgi vardır. Kabilelerin baskınlara uğradıkları,

baskınların sonucunda yerlerini terk etmek zorunda kaldıkları anlatılır. Ancak çöl insanların gündelik yaşamlarına yer verilmez.<sup>46</sup>

### C. Ali et-Tantavî'nin Hikâyelerinde Şahıs Kadrosu

Ali et-Tantâvî'nin hikâyelerindeki kahramanlar gerçek şahsiyetler ve hayalî şahsiyetler olarak ikiye ayrılarak incelenebilir.

#### Gerçek şahsiyetler:

Ali et-Tantâvî'nin hikâyelerinde yer edinen tarihi şahsiyetlerdir ve yazarın *Kısas mine't-Târîh* isimli eserinde tabîi olarak çokça yer alırlar. Yazarın diğer hikâye kitabı olan *Kısas mine'l-Hayât*'ta da tarihi şahsiyetler az da olsa yer almaktadırlar. Ali et-Tantâvî'nin insanları bilgilendirmeyi ve müslüman tarihî şahsiyetleri tanıtmayı amaçladığı bu hikâyelerinde gerçek şahsiyetler, tarihi kimliklerine uygun olarak anlatılmıştır.

Ali et-Tantâvî'nin eserlerindeki tarihi şahsiyetlerden bazıları şunlardır:

#### *Kral Faysal:*

Osmanlı'dan sonra İngilizlerin yardımıyla Suriye'de yönetime geçen Kral Faysal, "Alâ Safhati Dicle" (Dicle Üzerinde) isimli hikâyede halk arasında sevilen bir kişilik olarak gösterilmektedir.<sup>47</sup>

#### *Nâzım Paşa:*

Bir süre Suriye'ye hükmeden Osmanlı Valisi Nâzım Paşa'nın hayatının son devrelerini anlatan "Fi Şâri' Nâzım Bâşâ" (Nazım Paşa Caddesi'nde) isimli hikâyede, Şam'ın en güzel yerine güzel bir köşk yaptırmış olan Nâzım Paşa, Osmanlı'nın Suriye'de hâkimiyetini kaybetmesinden tüm imkânlarını kaybetmiştir. Hikâyede; Nazım Paşa, ismi şehrin en ünlü caddelerinden birine verilmiş olmasına rağmen; yaşlı, gidecek hiçbir yeri olmayan, dostları tarafından unutulmuş birisi olarak gösterilmektedir.<sup>48</sup>

#### *Haccâc b. Ebî Yusuf:*

Haccâc b. Ebî Yusuf yani Kuleyb, "Hicretu Muallim" (Bir Öğretmenin Hicreti) isimli hikâyede, hayalleri için mesleğini bırakan idealist bir öğretmendir. Eğitimli, kültürlü ve şair bir kalbe sahiptir.<sup>49</sup> İnsanları yönetmeyi, yönetim kadrosunda olmayı ideal edinen Kuleyb, hayaline ulaşmak için, çölde ölüm kalım savaşı vererek Şam'a ulaşmış kararlı bir tiptir.<sup>50</sup>

#### *Abdullah b. Zübeyr:*

Abdullah b. Zübeyr, "Leyletu'l-Vedâ" (Veda Gecesi) isimli hikâyede, Kuleyb'e (Haccâc b. Ebî Yusuf) göre Müslümanların birliğini bozan bir kumandan olmasına rağmen İslâm toplumunda önemli bir yere ve saygınlığa sahiptir.<sup>51</sup> "Yevmu'l-Likâ"da (Buluşma Günü) ise, Mekke savunması başarısız olduktan sonra sevdikleri tarafından

kaçması istenen ancak bunu şiddetle reddeden ve askerleri ile beraber şehit olmayı isteyen cesur bir kumandandır.<sup>52</sup>

*Esmâ bintü Ebî Bekr:*

“Yevmu’l-Likâ” ve “Leyletu’l-Vedâ” isimli hikâyelerde ismi geçen Esmâ, Abdullah b. Zübeyr’in annesidir. Oğluna karşı çok merhametlidir ama oğlunun kaçmak yerine şehit olmasını isteyecek kadar da cesur bir kadındır.<sup>53</sup>

*Musa b. Ebi’l Gassân:*

Gırnata’nın düşmesini ele alan “Âhiru Abtâli Gırnata” (Gırnata Kahramanlarının Sonuncusu) isimli hikâyede anlatılan Musa b. Ebi’l Gassân, halkın umudu olan yiğit bir kumandandır. Gırnata halkının güvendikleri bir kişidir.<sup>54</sup> Yazara göre yanlış zamanda doğmuş bir kahramandır. Musa<sup>55</sup> ile başlayan Endülüs tarihinin yine Musa ile bittiğini ifade eden yazar, Musa b. Ebi’l Gassân’dan, Ebû Abdullah es-Sagîr’in Gırnata’nın anahtarını teslim ettiğini halka açıkladıktan sonra kaybolan ve bir daha görünmeyen, nereye gittiği bilinmeyen bir kahraman olarak bahsetmektedir.<sup>56</sup>

*Ömer b. Abdulaziz:*

Emevi halifelerinden olan Ömer b. Abdulaziz’in ve eşi Fatıma’nın anlatıldığı “Seyyide min Benî Umeyye” (Beni Ümeyye’den bir Hanımefendi) isimli hikâyede, Ömer b. Abdulaziz, hilafetinden önce pahalı giysiler giyen, Hindistan’dan özel kokular getiren bir kişidir. Ancak hilafete geçmesinden sonra, her şey değişir. Elindekileri, halkın malı olduğunu düşünerek halka dağıtır.<sup>57</sup>

*Salahaddin el-Eyyûbî:*

Kudüs fethinin konu edildiği, “Fî-Beyti’l-Makdis” (Kudüs’te) isimli hikâyede Salâhaddîn el-Eyyûbî, şefkatli ve merhametli bir lider olarak anlatılmaktadır. Avrupalıların, insan eti yiyen ve kan içen biri olarak gördükleri kişi, düşündüklerinin aksine ince bir kalbe sahip müşfik bir liderdir. Savaş sonunda esir düşen eşleri için ricada bulunan kadınların gözyaşlarına hâkim olamamaları üzerine Salâhaddîn el-Eyyûbî ricalarını yerine getirir. Esirleri serbest bırakır, onlara yiyecek ve giyecek verir.<sup>58</sup>

*Muhammed b. Abdurrâfi el-Endelûsî:*

“Muhammed es-Sagîr” isimli hikâyede çocukluğu anlatılan Muhammed b. Abdurrâfi‘ el-Endelûsî, Endülüs Emevi Devleti’nin yıkılmasından sonra Endülüs’te doğmuş ve gençliğini geçirmiş bir âlimdir. Ailesi, baskı ve zulümlerden çekinerek Müslüman ve Arap kimliklerini çocuklarından dahi gizlemişlerdir. Muhammed bu gerçeği on iki yaşları civarında öğrenmiştir. Daha sonra ailesi hristiyanların tarafından katledilmiş bu yüzden amcası tarafından Endülüs’ten kaçması sağlanmıştı.<sup>59</sup>

*Bakî b. Mahled:*

“Tâlibu ‘İlm” (İlim Öğrencisi) adlı hikâyede Endülüs kökenli hadis âlimi Bakî b. Mahled, ilim için Endülüs’ü bırakıp, Ahmet b. Hanbel’den ders almak için uzun yolculuklara katlanan bir âlim olarak anlatılmaktadır.<sup>60</sup>

*İbnu’l-Cevzî:*

İbnu’l Cevzî, “Racul ve İmrae” (Bir Adam ve Bir Kadın) adlı hikâyede, hikâyenin kahramanı genç kız Meysun’un saçlarını keserek dizginlerine ördüğü atları Emevî Cami’indeki cemaate götürün ve onları mücadeleye davet eden bir imam olarak karşımıza çıkar.<sup>61</sup>

*Ebû Hamîd el-Gazâlî:*

“Fî Sahnî’l-Emevî” (Emevî Cami Avlusu’nda) adlı hikâyede Gazâlî, insanlarla pek konuşmayan, tesbih ve namazla meşgul olan ve kimliğini insanlardan saklayan bir derviş olarak anlatılır.<sup>62</sup>

*Nâbiga ez-Zubyânî*

“Maa’n-Nâbiga ez-Zubyânî” isimli hikâyede Nâbiga ez-Zubyânî, deliler gibi seven bir âşıktır. Ancak kabile baskınları, ez-Zubyânî’nin başına da gelir ve sevgilisinin yurdu harap olur.<sup>63</sup>

### **Hayali şahsiyetler:**

Ali et-Tantâvî’nin hikâyelerinde, toplumsal hayattan esinlenerek oluşturduğu hayali şahsiyetler genelde *Kısas mine’l-Hayât* isimli kitapta yer almaktadır.

*Memur Tipi:*

et-Tantâvî; esnaf, bekçi, hizmetli gibi meslek sahiplerinden çokça örnekler vermesine rağmen, memurlardan sadece bir kaç hikâyesinde bahsetmiştir. Bunlardan “el-Ke’su’l-Ûlâ”da hikâyenin kahramanı olan memur, önceleri meslek ahlakına sahip birisi iken ailesinin geleceği hususundaki endişeleri yüzünden sonradan rüşvet almaya başlayan bir kişi şeklinde anlatılmıştır.<sup>64</sup> Yine aynı hikâyede, bir gümrük memurunun maaşının ailesinin ve çocuklarının geçimi için yeterli olmadığına değinmiştir.<sup>65</sup>

Bunun dışında memurlara yönelik eleştirisel satırların bulunduğu “Tıbkı’l-Asl”da polis memurları, miskin bir şekilde emniyette boş oturarak vakit geçiren kişiler olarak anlatılmaktadır.<sup>66</sup>

*Öğretmen Tipi:*

Yazarın, “Ustâz” (Öğretmen), “Min Samîmi’l-Hayât” (Hayatın İçinden), “Menzilî Huva Menziluk” (Benim Evim Senin Evin), “Nihâyetu’ş-Şeyh” (Şeyhin Sonu) isimli hikâyelerinde öğretmen

tiplerini mevcuttur. Bunların dışında öğretmen tipinin kullanıldığı tarihi hikâye “Hicretü Muallim”i (Öğretmenin Hicreti) de bunların arasında sayabiliriz.

“Menzilî Huva Menzîluk”<sup>67</sup> ve “Nihâyetü’ş-Şeyh” isimli eserlerde Suriye’de geleneksel eğitimle yetişmiş iki mollaın hayatı anlatılmaktadır.<sup>68</sup>

“Üstâz”da ise, mesleğinden ayrılmış bir öğretmen vardır. Kitaplarla içli dışlı ve temiz giyimlidir. Yerleştiği köyün sakinleri ve halk tarafından çok sevimli ve saygı görmektedir.<sup>69</sup> “Min Samîmi’l-Hayât”ta, toy bir öğretmenin hatıralarına değinilir. Öğretmenliği tam olarak içselleştiremeyen genç bir öğretmen, kız lisesine öğretmen olarak gönderilir. Öğrencilerin arasında çok zorlanan genç, derslerinde ilkeli ve disiplinli durmasına rağmen, mesleğini özüne tam yerleştiremediği için, kız öğrencilerinden birine karşı farklı duygular besler.<sup>70</sup>

Ali et-Tantâvî’nin kahramanın öğretmeni olduğu bazı hikâyeleri kendi öğretmenlik yıllarına ait bir takım hatıralarının hikâyeleştirilmiş hali gibidir. Zira bu hikâyelerde yer alan hususlarla yazarın hayatında yaşadıkları arasında büyük benzerlikler dikkati çekmektedir.

#### *Din Adamı:*

Ali et-Tantâvî’nin hikâyelerinde hayali şahsiyetler arasında din adamı tipine pek fazla yer vermediği görülür. et-Tantâvî’nin yer verdiği tek din adamı tiplmesi “Şeyh fî Markas” (Diskoda Bir Şeyh) hikâyelerinin kahramanı olan din adamıdır. Yazar, bu hikâyesinde hikâyenin kahramanı olan yaşlı din adamını, gençlere ulaşmak için diskoteğe gidip vaaz veren idealist bir kişilik olarak gösterir.<sup>71</sup>

Ali et-Tantâvî’nin eserlerinde din adamı karakteri az da olsa toplumdaki olumsuzluklara fren olmaya çalışan dindar veya ahlak sahibi insanlar oldukça fazla miktarda mevcuttur. “Hâdime” (Hizmetçi)<sup>72</sup> ve “Acûzân”<sup>73</sup> adlı hikâyelerde, çevresinde toplum ahlakına uygun olmayan davranışları uyaran karakterler mevcuttur.

#### *Kadın Karakteri:*

et-Tantâvî’nin hikâyelerinde kadın tiplerini incelendiğinde birçok Arap hikâye ve romancısının ortaya koyduğundan farklı bir tip ortaya çıkmaz. Güzelliği ile ön planda olan kadın; bir anne, bir eş, bir hizmetli veya yanlış yola düşürülmüş bir kadın olarak ele alınır.

Hikâyelerinde, dört ayrı kadın tipi vardır. Kadın “İbnu’l-Hubb” (Sevginin Oğlu) da olduğu gibi ya güzelliği ile kahramanları etkileyen bir figüran ya da “Acûzân” da olduğu gibi geleneksel bir anne veya eş olarak olay örgüsüne katılmaktadır. Bu iki tiplerinin dışında uygun olmayan yollara düşürülmüş masum bir birey veya fethan bir kişilik olarak olaylara yön verdiği de olmuştur. Yüz güzelliğinin yanında fet-



tan kişiliğe sahip olan kadın figürünün hâkim olduğu “Hâdime”de, bu özelliklere sahip olan bir kadının aileleri nasıl yok ettiğine ve toplumsal facialara sebep olduğuna değinmiştir.<sup>74</sup>

Bütün bu farklı tipler incelenildiğinde, hikâyelerin ortak özelliği, kadına gerçek bir kimlik verilmeyişidir. Filan tüccarın kızı veya yaşlı adamın eşi gibi sıfatlarla hikâyeye giren kadın, özel bir isim almaz. Kişiliklerinin pek bir değeri yoktur. Güzelliği veya fettanlığı ölçüsünde olaylara yön verir veya “Acûzân” da olduğu gibi geleneksel kalıplar içinde edilgen bir yapıya büründürülür ve figüran olarak hikâyede yerini alır. “Hâdime”, “Benâtü’l-Arab fî İsrâîl”, “Vediâtullah” (Allah’ın Emaneti), “Yetîmân” (İki Yetim) gibi hikâyelerde ismi zikredilmeden hikâyeye dâhil edilen kadının eğitim durumu, zekâsı ve algısı hakkında da bilgi verilmez. “Tıbkü’l-Asl”da ana kahramanlardan olan kadın figürü ise eğitim almış olmasına rağmen uçarı kişiliği ve kıyafetleri ile dikkatlere sunulur. Sonradan görme bir ailenin kızı olan kahramanın eğitim durumu, küçük bir ayrıntı olarak zikredilir, uçarı kişiliği ve kıyafetinin sebep olduğu olumsuz sonuçlar üzerinde durulur.<sup>75</sup>

*Kısas Mine’t-Târîh*’te kadın, tarihi bir kişiliğe sahip olduğundan ismiyle ve kişiliğiyle yerini alır. “Seyyide min Benî Umeyye”nin kahramanı Fatıma, güzelliğinin yanında edebi, asaleti ve metaneti ile de dikkatleri çekmektedir.<sup>76</sup> Yine kadın bir kahramanın anlatıldığı “Hind ve Mugîre” de; Hind, aşkına sahip çıkan ve sevgilisinin ölümüyle manastıra kapanan gururlu bir kadındır. Dönemin valilerinden Mugîre b. Şu’be’nin evlilik teklifini siyasi amaçlarla yapıldığını düşünerek reddeden Hind; et-Tantâvî’nin hikâyelerinde düşünen ve analiz yapabilen nadir kadın kahramanlardan biridir.<sup>77</sup> “Racul ve İmrae”de ismi zikredilen Meysun, ülkesini ve kardeşlerini düşünen, yiğit ve zeki bir kız olarak karşımıza çıkar. Kardeşlerinin şahadetinden sonra insanları uyandırmak için neler yapabileceğini düşünür. Müslüman erkeklerin tekrar mücadeleye coşkulu bir şekilde katılmasını sağlar.<sup>78</sup>

Bütün bunların dışında kadın, “Vediâtullah”, “el-Mûsikiyyu’l-Âşık”, “Miskîn”, “Râhibu’l-Vâdi”, “Hezeyânu Mecnûn” (Bir Delinin Hezeyanı), “Alâ Sulûci Hızrîn” (Hızrîn Karlarında) gibi hikâyelerde ölmesi veya yok olması halinde hayatın seyrini değiştirecek, neşesini bitirecek bir varlık olarak sunulmaktadır.

#### *Anne ve Eş Karakteri:*

et-Tantâvî’nin hikâyelerinde anne karakteri büyük bir yer edinmez. Anne figürünün yer aldığı üç hikâyeden biri “Yetîmân”, diğer ikisi ise, tarihi bir olayı anlatan “Yevmu’l-Likâ” ile “Leyletu’l-Vedâ”dır. Oğlu Abdullah b. Zubeyr için endişelenen Esma’nın duygularının anlatıldığı

“Yevmu’l-Likâ”da, Esma çok şefkatli, çocuğuna gönülden bağlı ve sabırlı bir anne olarak verilir. “Yevmu’l-Likâ” ile konu benzerliğine sahip olan “Leyletu’l-Vedâ” isimli hikâyede de, Esma’nın vakarlı ve sebatkâr duruşuna şahit oluruz.

“Yetimân”da ise, öz anne aile içinde huzurun kaynağıdır. Annenin ölmesi ile babanın çocuklarına karşı tavırları değişir. Hikâye, birçok toplumun kanayan yarası olan üvey anne olgusu üzerinde durur. Üvey anneyi, baba varken çocuklara karşı şefkatli, baba yok iken acımasız bir kişilik olarak anlatır.<sup>79</sup>

“Acûzân” adlı hikâyenin kahramanı olan yaşlı kadın, on altı yaşında evlendikten sonra eşinin bütün isteklerine boyun eğmiş, ona göre hayatını düzenlemiştir. Bu hikâye ile yazar sanki şöyle bir mesaj vermek istemektedir: Kadın ailesine hizmet ettiği sürece bir ailenin devamı ve mutluluğu sürmektedir. Atmış yıllık bir evliliğin sırrı, kadının eşinin isteklerini yerine getirmesi ile mümkündür.<sup>80</sup>

Ali et-Tantâvî’nin hikâyelerindeki kadın tipini genel olarak değerlendirdiğimizde şunu ifade edebiliriz: Tarihi şahsiyetlerde, isimleri ve kişilikleri zikredilmiş kadın tipi ön planda iken, hayali karakterlerde durum tamamen tersine dönmektedir.

#### *Erkek Tipi, Baba Karakteri:*

Kadın tipinin işlendiği hikâyelerde, bakışımızı erkek kahramanlara çevirdiğimizde Ali et-Tantâvî’nin erkek veya baba karakterinin özelliklerini rahatça anlayabiliriz. “Acûzân” adlı hikâyede, eşinin isteklerine boyun eğmiş bir kadının karşısında, evlendiği gün eşine kurallarını açıklayan ve hataya tahammül edemeyen bir erkek vardır.<sup>81</sup> Yaşlı adamın evdeki hâkimiyeti iş yerinde de hissedilir. Hikâyede ahlaki kurallara sıkı sıkıya bağlı bir karakter görürüz. Sert ve heybetli bir kişiliğe sahiptir. Çarşıda dükkânına gelen ve yüzünü açarak alışveriş yapmaya çalışan kadınları dahi azarladığından, kadınlar bu yaşlı ve heybetli adamdan çok çekinirler.<sup>82</sup>

“Acûzan” hikâyesindeki bu erkek karakterinin aksine, Ali et-Tantâvî’nin hikâyelerinde otoriter eşten daha fazla âşık ve eşine karşı şefkatli bir tip karşımıza çıkar. Hikâyelerde ailesine sıkı sıkıya bağlı karakterler çokça kullanılır. “el-Mûsikiyyu’l-Âşık” isimli hikâyede eşine âşık, eşiyile geçirdiği güzel günlere özlem çeken üzüntülü bir eş karşımıza çıkar.<sup>83</sup> Yine “Alâ Atlâlî’z-Zamîr”de sevdiği kadınla evlendikten sonra ailesinin geçimi için büyük emekler sarf eden Sa’d’da da aynı durumdadır. “Kıssatu Ebin”de adam, eşinin çocuğu konusundaki isteklerini kendisi istememesine rağmen uygulamış ve ailesi için çok daha fazla çalışmak zorunda kalmış bir eş, bir babadır.<sup>84</sup>

Olumlu baba imajlarının yanında “Yetimân” isimli hikâyede yer alan, acımasız ve sert baba karakteri yazarın hikâyelerinde yer alan tek

olumsuz örnektir diyebiliriz. Çocukları arasında ayırım yapan<sup>85</sup> bu babaya göre anneleri olmayan iki çocuk dayak dışında bir yolla terbiye edilemez.<sup>86</sup>

et-Tantâvî'nin hikâyelerinde eş ve baba olan erkek karakterlerinin yanında, “Fî Hadîkatî'l-Uzbekiyye”, “Hâdime” ve “Salâtu'l-Fecr” gibi hikâyelerde görülen, kadınlara düşkün bir erkek tipi daha karşımıza çıkar. Bu tür hikâye kahramanları aile hayatını bilmeyen kişilerdir.

#### D. Ali et-Tantavî'nin Hikâyelerinde Zaman

Ali et-Tantâvî'nin belirli bir kronolojik sıraya bağlı olarak kaleme aldığı hikâyelerin sayısı oldukça azdır. Kronolojik sıraya bağlı kalınarak yazılmış olan hikâyelerden biri olan “Fî Beyti'l-Makdis” isimli hikâyede, Mariette'nin evde tedirgin bir şekilde dolaşması ile olay zinciri başlar. Mariette'yi bu duruma iten sebep, eşinin Müslümanlara karşı şehrin savunması için orduya katılmış bir asker olmasıdır. Mariette'yi içinde bulunduğu sıkıntıdan kurtaran etken, eşinin savaştan sağ bir şekilde dönmesidir. Eşler savaş sonrası dertleşirler, daha sonra şükür mahiyetinde kiliseye gider, duaya katılırlar. Dua sonrasında kiliseden ayrılan eşler evlerine gider, uykuya dalarlar. Mariette, seslerle uyanır. Eşini yanında göremeyince dışarıya çıkar. Müslümanların saldırı haberini alır. Bu saldırıda haçlılar, Müslümanlara karşı yenik düşerler ve şehri teslim etmek zorunda kalırlar. Hikâyenin olay örgüsü devam eder. Birbiri ile bağlantılı olarak gelişen olaylarda eş ile şehirden ayrılmak zorunda kalan Mariette, büyük sıkıntılar çeker ve sonunda kendisini derin sulara atar.<sup>87</sup>

Ali et-Tantâvî'nin geriye dönüş tekniği kullanılarak oluşturulan pek çok hikâyesi vardır. *Kısas mine'l-Hayât*'ta, bir iki hikâye hariç diğerlerinin hepsinde geriye dönüş tekniği kullanılmıştır. Kitapta yer alan “Hezeyânu Mecnûn” isimli hikâyede, anlatıcıyı hocası olarak gören bir delinin, anlatıcıya, onu bu hale getiren olayı geriye dönüş tekniği kullanarak anlattığını görmekteyiz.<sup>88</sup> Yine eserin güzel hikâyelerinden biri olan “Alâ Safhati Dicle”, iki yakın arkadaşın Dicle'de sandal sefası ile başlar. İki arkadaşın eşlik eden sandalın sahibi güzel görünümlü, hazır cevap yaşlı bir adamdır. Yolculuk esnasındayken Dicle üzerinden hoş bir sohbet açılır. Hikâyenin kahramanı, yaşlı adamdan Dicle'yle ilgili hoş bir anısını anlatmasını ister. Yaşlı adam düşünür ve Kral Faysal'la tanışmalarını anlatır. Karamsar üsluba sahip olan hikâyelerin ardından gelen ve hayat dolu olan “Alâ Safhati Dicle”, geriye dönüş tekniği kullanılarak yazılmış güzel bir hikâyedir.<sup>89</sup>

### E. Ali et-Tantavî'nin Hikâyelerinde Mekân

Coğrafi ve sosyal çevre, insanı kuşatan bir yapıya sahiptir. Bu çevrede yaşayan insan onun tesirinden kurtulamaz. Fizikî, ruhî, fikrî gelişiminin yanında hâl ve hareketlerinde onun etkisi altındadır.<sup>90</sup> Öğrenim ve meslek hayatında farklı şehirlere ve ülkelere yolculuk yapmış olan Ali et-Tantâvî'nin hikâyelerinde bu yerleri görmemek elde değildir.

Yazar hikâyelerinde doğunun köklü medeniyete sahip şehirlerinden bahsetmiştir. Bazen Irak'ın tarihi ve kültürel şehri Bağdat'ı, bazen Suriye'nin incisi Şam'ı, bazen de Arabistan'da bağ ve bahçeleri ile ünlenmiş Taif şehrini mekân olarak kullanmıştır. Yine tarihte güzelliği ve modernliği ile dikkatleri çeken Kurtuba, üç dinin de kutsal olan Kudüs, Mısır'da büyük bir medeniyeti topraklarında harmanlayan Kahire şehri hikâyelerde yerini almıştır.

Yazar, "Alâ Safhati Dicle" adlı hikâyede, yaşlı sandalcının ağzından Dicle nehrini, denizden daha üstün olarak niteler ve üstünlüğünün sebebini açıklamaya çalışır; Dicle'nin tatlı suyu ile denizin tuzlu suyunu karşılaştırır.<sup>91</sup> Ardından Dicle'yi bilgili bir seyyaha veya hummalı bir aşka tutulan aşığa benzetir. Dicle bir şairdir, şairlerin divanlarını tertip ettiği bir nehirdir.<sup>92</sup>

"İbnu'l-Hubb" isimli hikâyede Taif, âşıkların şehridir. Efsanelere konu olan güzelliğinin, bağ bahçelerinin yanında Taif, İslâm öncesi dönemde âşıkların ve aşkın mekânı olarak tanımlanmıştır.<sup>93</sup>

Mekân-insan ilişkisi açısından hikâyeleri değerlendirdiğimizde, "Fî Şari' Nâzım Bâşâ"da, 19. asrın Şam bölgesinin bütün güzellikleri ile anlatıldığını, şehrin tarihi dokusu olan Emevi Cami'sinin insanın içinde oluşturduğu duygulara yer verildiğini görmekteyiz.<sup>94</sup> Yine "Râhibu'l-Vâdi" isimli hikâyede de mekân-insan ilişkisine yer verilmiştir:

*Vadi, küçük bir yarık gibi oldukça dardı. Etrafımıza baktık. Çevrede insan yaşadığına dair en ufak bir iz göremedik. Kafamızı kaldırdığımızda, iki yanımızda tepelerini göremediğimiz büyük kayalıkları görüyorduk. Dünyadan uzak, medeniyetin ulaşmadığı derin bir kuyudaydık. Mekânın sessizliği bize sahip olmuş, sessizce yürüyorduk.*<sup>95</sup>

Yazar hikâyelerinde, İbn-i Batuta gibi seyyahların eserlerindeki tasvirleri de kullanmıştır. Hicri 800 yıllarının Emevi Cami'sini ayrıntılı bir şekilde anlattığı "Fî Sahni'l-Emevî" isimli hikâyesi buna örnektir. O yıllarda Emevi Cami'sini içinde sohbet halkalarından başlayıp, kubbe ve minarelerine kadar anlatan yazar, caminin tarihi hakkında da kısa bilgi verir.<sup>96</sup> Bu özelliği ile hikâyeyi okuyan kişi, anlatıcının, 800'lü yıllarda Emevi Camisine uğrayarak bir köşeye oturduğunu ve çevresinde gördüğü ne varsa kaleme aldığını dahi düşünebilir.

### F. Ali et-Tantavî'nin Hikâyelerinde Anlatım Özellikleri

Ali et-Tantâvî'nin hikâyelerinde anlatım özellikleri, bakış açısı ve anlatım teknikleri olmak üzere iki ayrı başlık altında incelenebilir.

#### Bakış Açısı ve Anlatıcı

Her yazar, ifade etmek istediği düşünceye, nakledeceği vakaya ve eserine vermek istediği şekle göre anlatıcı veya anlatıcılar yaratmak zorundadır. Bunlar da itibari eserlerdeki diğer kahramanlar gibi kendi şartları ve imkânları içerisinde yüklendikleri fonksiyonları yerine getirirler.<sup>97</sup> Roman ve hikâye türü eserlerde kullanılan başlıca bakış açıları ve Ali et-Tantâvî'nin hikâyelerinde kullanım durumu şu şekildedir:

##### *Hâkim bakış açısı:*

Yazara geniş imkânlar veren hâkim bakış açısı, Ali Tantavî'nin hikâyelerinde yoğun bir şekilde kullanmıştır. *Kıyas mine'l-Hayât*'ın ilk hikâyesi olan "Yetimân", hâkim bakış açısının en güzel örneğidir. Hikâyenin iki çocuk kahramanından birisi olan Macit'in annesinin ölümünün ardından yaşadığı ruh hali hâkim bakış açısına sahip anlatıcı tarafından şöyle anlatılır:

*"Macit okuduklarından bir şey anlamadığını hissediyordu. Gözleri harfleri görüyor, kelimeleri okuyor, fakat akli manalarını idrak edemiyordu. O dersi düşünmüyor, bu ezayı, başına gelen felaketi düşünüyordu. Ona sıkıntılı ve çileli bir hayata zorlayan durumu düşünüyordu. Hem kendi hayatı hem de zavallı kardeşinin hayatı zehir olmuş, her şey işkenceye dönmüştü. Bir hafta vardı sınava. Kitap okuması ve hazırlanması gerekiyordu. Nasıl okuyacak, nasıl hazırlanacaktı? Şayet evde bir sessizlik ve bir istikrar olsa, bu kadın hemen bağırmaya başlar, onu bir an rahat bırakmayarak eziyet ederdi."*<sup>98</sup>

Hikâyede Macit'in geçmiş hayatı, başarı durumu ve ruhsal hali hakkında bilgi verilmesi, hâkim bakış açısının yansımalarıdır.

##### *Müşahit-Anlatıcıya ait Bakış Açısı:*

Müşahit anlatıcıya ait bakış açısı, hâkim bakış açısı kadar, anlatıcıya geniş bir alan vermez. Yazar, romandaki figürleri, zaman, olay ve mekânları, anlatıcının bakış açısı ile sunar. Geçmiş veya gelecek hakkında bilgi vermez. Kahramanın ruhsal durumlarına değinmez. Ali et-Tantâvî, anlatıcıya sınırlı bir alan veren gözlemci figüran bakış açısına, eserlerinde sınırlı olarak vermiştir. Yazar, üniversite hayatından bir kesit sunan "Fî Ma'hedi'l-Hukuk" (Hukuk Fakültesi'nde) adlı hikâyesinde gözlemci bakış açısını kullanmıştır.<sup>99</sup>

##### *Kahraman-Anlatıcının Bakış Açısı:*

Ali et-Tantâvî'nin en çok kullanmış olduğu bakış açısı olarak değerlendirebileceğimiz kahraman-anlatıcının bakış açısında, vaka;

şahıs kadrosu ve mekâna ait hususiyetler, kahramanlardan biri tarafından nakledilir. Bu durumda anlatıcı, söz konusu kahramanın müşahâde kabiliyeti, tecrübesi ve bilgi seviyesi ile sınırlıdır.<sup>100</sup> Yine yazar, bu anlatımda, iç monolog ve bilinç akımı gibi modern anlatım tekniklerini kullanarak eserin anlatımını kolaylaştırır.<sup>101</sup>

“el-Mûsîkiyyu’l-Âşık” isimli hikâyede kahraman bakış açısının örneğini görmekteyiz. Hikâye, musiki sever bir kişinin ağzından anlatılmaktadır. İstanbul’dan şehirlerine taşınmış olan musikişinası duyan Hüsnü Efendi, arkadaşına onu ziyarete gitme teklifinde bulunur. Arkadaşı teklifi kabul eder. Hikâyede ziyarete gidiş, müzisyenin evi vb. hususlar, kahraman bakış açısı ile verildikten sonra Müzisyen’in geçmiş bir başka kahraman olan onun ağzından anlatılır.

Bunların dışında “Hâdime”, “Menzilî Huva Menziluk”, “Alâ Sulûci Hızrîn”, “Kıssatu Ebin”, “Hezeyânu Mecnûn”, “Alâ Safhati Dicle”, “Şeyh fi Markas”, “Miskîn” ve daha pek çok hikâye kahraman bakış açısı ile anlatılmaktadır. Bu hikâyelerin pek çoğundaki diğer ortak nokta da, geriye dönüş tekniğinin kullanılmasıdır.

### Anlatım Teknikleri

Ali et-Tantâvî’nin hikâyelerinde, diyalog, iç monolog, geriye dönüş, özetleme, iç çözümleme ve anlatma gibi farklı anlatım tekniklerinin kullandığını görmekteyiz.

#### Diyalog Tekniği

Konuşma, en doğal anlatım yoludur. Doğal akışıyla konuşma, dilin esasıdır. Çünkü insan, dilek ve isteklerini ortaya koyar. Konuşma faaliyeti, genellikle iki veya daha fazla insan arasında gerçekleşir.<sup>102</sup> Ali et-Tantâvî’nin eserlerinde, bazen hikâyelere canlılık katması için uzunca diyalog sahneleri yer almıştır. “Muhammed es-Sagîr” isimli hikâyeyi incelediğimizde bu özelliği görmekteyiz.

*Rafta duran bir kitabı işaret etti:*

- *Bu kitabı tanıyor musun oğlum*

- *Hayır, dedim.*

- *Bu Allah’ın kitabıdır.*

- *Allah’ın oğlu İsa’yla gelen kutsal kitap mı?*

*Yüzünde bir sıkıntı belirdi ve bana dedi ki:*

- *Hayır, bu tek olan kendi kendisine yetebilen, doğmamış ve doğurmamış olan Allah’ın indirmiş olduğu Kur’an’dır. Onu insanların en faziletlisi, efendimiz, Muhammed b. Abdullah’a indirmiştir.*

*Gözlerim dehşetle açıldı. Bir şey anlayamamıştım. Devam etti.*

- *Allah tarafından Muhammed’e ve onunla beraber insanların tamamına gönderilen İslâm’ın kitabıdır, dedi.*<sup>103</sup>

“Alâ Ebvâbi'l-Medîne” (Medine Kapılarında) ve “Fî Ma'hedi'l-Hukuk” (Hukuk Fakültesinde) adlı hikâyeler de diyalog yönteminden bolca yararlanılarak oluşturulmuştur. Hikâye kahramanlarının diyaloglarla olay örgüsüne katılmaları bu hikâyelere canlılık kazandırılmıştır.

Diyalogların sık kullanıldığı bu hikâyelerin dışında, “Vedîatullah” gibi ruhsal çözümlemelerin yoğun olduğu bazı hikâyelerde, diyaloglar birkaç satırı geçmemektedir.<sup>104</sup>

### İç Monolog Tekniği

Dilbilgisi kurallarına uygun ve bilinçli bir yaklaşımla kurulmuş cümlelerden çok, konuşma diline yakın bir şekilde oluşturulan iç monolog; okuyucuyu, kahramanın iç dünyasıyla karşı karşıya getiren bir yöntemdir. Yöntemin uygulandığı bölümlerde anlatıcının varlığı ortadan kalkar; muhtemel yorum ve açıklamalar okuyucuya bırakılır.<sup>105</sup>

Ali et-Tantâvî hikâyelerinde bu tekniği çok az kullanmıştır. “Kıssatun li't-Tecrube” (Tecrübenin Hikâyesi) yazarın iç monolog tekniğinin uygulandığı nadir hikâyelerinden biridir.

*“Gerçek bir hikâye, sanatın bizzat kendisiyse gerçeklikten daha güzel bir roman olabilir mi? Niçin şairler aptalca hayalleri ile onu bozuyorlar? Hepsi ahmak. Zeki bir yazar hayatı aktarır, içindekilerin açıklamasını yapmaz. Öyleyse ben..... Sonra küçük bir gülümseme oluştu yüzünde. Konuyu buldum, dedi. “sonunda buldum.” Editörün isteklerine ve okuyuculara uygun bir konu...”*<sup>106</sup>

Kıssa mine't-Târîh'te yer alan “Leyletu'l-Vedâ” isimli hikâyede, Abdulmelik ordusunun kumandanı Kuleyb, Mekke'nin önüne ordusunu getirdiğinde uzunca bir iç monolog gerçekleştirir ve haklılıklarını ispatlamaya çalışır.<sup>107</sup>

### Geriye Dönüş Tekniği

Ali et-Tantâvî'nin eserlerinde geriye dönüş tekniği sıkça kullanılmıştır. “Miskîn” isimli hikâyede, okuyucu kahramanın gözlemlediği şahsın neden yalnız başına oturduğunu, garson dışında kimseyle konuşmadığını merak eder. Kahraman hem kendisinin hem de okuyucuların merakını gidermek için adamın yanına gider, onunla konuşmaya çalışır. Kısa bir sohbetten sonra adam, üzüntüsüne sebep olan geçmişe döner, böylece okuyucunun ve kahramanın merakına sebep olan olayı anlatmaya başlar.<sup>108</sup>

### Özetleme Tekniği

Özetleme tekniği, adından da anlaşılacağı üzere, verilecek bilgi ile yapılacak tanıtmanın ‘özet’ halinde sunulmasıdır. Özetleme tekniği gereksiz ayrıntıyı silen, dolayısıyla esere derli toplu bir görünüm kazandıran bir yoldur. Bu yöntemle olaylar ve kişiler, bariz yön ve çiz-

gileri ile tanıtılır. Sonuçta sayfalar boyu sürecek –belki de okuyucuya sıkıcı gelecek- tanıtma meselesi, birkaç satır veya paragrafla çözümlenmiş olmaktadır.<sup>109</sup>

Özetleme tekniğine örnek olarak, *Kısas mine'l-Hayât*'tan “Alâ Sulûci Hızrîn”, *Kısas mine't-Târîh*'ten ise “Vedîatullah” isimli hikâyeler örnek gösterilebilir. Ancak yazar, daha birçok hikâyesinde bu tekniği diğer tekniklerle beraber kullanmıştır. “Alâ Sulûci Hızrîn”de sevdiği kızın bir başkasını sevdiğini duymasından sonra Hâni şehri terk eder, kimse nereye gittiğini bilmez. Bu süre zarfında şehirde birçok olay olur; Leyla, Hâni'nin arkasından uzun süre üzülmeye rağmen bir başkası ile evlenir. Yıllar Leyla'nın içindeki aşkı bir türlü silemez. İşte bu esnada Hâni şehre geri döner.

“*Kendisi yokken etrafındaki konuşulanları duyduğunda Hâni'nin Amerika'dan zengin bir adam olarak döndüğünü, babasının köşkünü satın aldığını ve oranın sahibi olduğunu duydu.*”<sup>110</sup>

Hikâyede olaylar bir taraftan devam eder; Leyla bir başkası ile evlenirken, evliliğinde dahi aşkını ve üzüntüsünü içinde yaşarken, Hâni'nin Amerika'da geçirdiği yıllar hakkında en ufak bir bilgi yoktur. Olay sadece genel hatları ile verilmiş ve hikâyenin asıl konusu üzerinde yoğunlaşmaya çalışılmıştır.

### İç Çözümleme Tekniği

İç çözümleme yöntemi, anlatıcının araya girerek kahramanın duyguları ve düşüncelerini okuyucuya aktarmasıdır. Roman sanatında en fazla uygulanan yöntemdir. Özellikle ‘iç monolog’ ve ‘bilinç akışı’ yöntemlerinin keşfinden önce romancılar, anlatım ve tanıtım sorununu çözmek için, bu yöntemi sık sık uyguluyorlardı.<sup>111</sup>

Ali et-Tantâvî iç çözümleme tekniğine eserlerinde genişçe yer vermiştir. Muhâfazakâr bir çevrede yetişmiş olan Recep Efendi'nin uygun olmayan yolda bir kadınla beraber olması ve bu beraberliğin ardından büyük üzüntüler yaşaması üzerine bina edilen “Salâtu'l-Fecr” adlı hikâyede bu yöntem, hikâyenin başından sonuna kadar belli aralıklarla ve başarı ile kullanılmıştır.<sup>112</sup>

### Anlatma Tekniği

Tarihsel olarak en eski anlatım tekniklerinden sayılan, kullanımı efsane ve destan gibi sözlü geleneklere kadar uzanan anlatma tekniği et-Tantâvî'nin eserlerinde yerini bulmuştur. Olaylara hâkim olan anlatıcı, bazen kahramanın duygularına değinir, bazen de onun geçmişine iner ve okuyucuyu kahraman hakkında bilgilendirir. “Fî Beyti'l-Makdis” isimli hikâyeden aktaracağımız satırlar bu tekniğin hâkim bakış ile beraber kullanıldığı bir örnek teşkil etmektedir:

“*Mariette'nin eşi, haçlı savaşçılarındandı ve halk kahramanlarındandı. Kudüs'te, Avrupa'nın değişik yerlerinden; İngiliz, Alman*



*ve Fransız kızlar görmüş fakat onlar arasında Mariette'den daha güzelini ve etkileyicisini görmemişti. Birbirlerini çok sevdiler ve birbirlerine karşı hep saygılı ve güler yüzlü eş oldular. Evleri sanki Adn cenneti gibiydi. Ancak eşine olan sevgisi, onu vatana karşı görevinden uzaklaştırmamıştı. Bu yüzden haçlı kuvvetlerine katıldı. Sonuna kadar, Hristiyan toprakların koruyucusu ve kahramanı olmayı arzuladı.”<sup>113</sup>*

### III. SONUÇ

Ali et-Tantâvî, yaklaşık bir asırlık hayatına, Suriye’de kargaşanın olduğu bir dönemde başlamış; Osmanlı, İngiliz ve Fransız yönetimleri altında gençliğini geçirmiş, uzun süre Suriye’de adli makamlarda çalıştıktan sonra, Mekke’ye yerleşerek, vefatına kadar hayatını bu şehirde sürdürmüştür. Hayatının büyük bölümünü mücadeleye ayırmış, Filistin gibi İslam âleminin sorunları karşısında duyarsız kalmamış, bu uğurda uzun yolculuklara katılmış, farklı ülkelerde konferanslar vermiştir. Radyo ve televizyonlarda insanların fikhî sorularını yanıtlamıştır.

Yazar, hem hukuk hem de edebiyat alanında eserler vermiş olmasından dolayı, “ediplerin fâkihi, fâkihlerin edibi” olarak anılmış ve İslamî Edebiyat’ın öncülerinden biri sayılmıştır. Eski olandan taviz vermeden yeni türleri denemeyi amaç edinmiş, eskiyi yok sayan yeniyetmeleri eleştirdiği gibi, yeniyi görmezden gelen donuklaşmış kişileri de yermiştir.

Makale, hatırat ve hikâye türünde eserler vermiş, şiiri çok sevmesine –hatta eleştirenlere karşı savunmasına rağmen- şiir türünde eserler vermemiştir. Makale türünü gazete ve dergilerdeki yazılarında sıkça kullanmış, ömrünün son dönemlerini hatıralarını yazmaya ayırmıştır.

Yazar hikâye türünü ise, gençlik döneminde ilk eserlerini yazmaya başladığı dönemlerde denemiş, 1952 yılından sonra hikâye yazmayı

bırakmıştır. Çocuklara yönelik hikâye kitabı hariç kısa hikâye dalında sadece iki eser vermiş ve devamını getirmemiştir. Bu yüzden Suriye’de kısa hikâye yazarlarının ilklerinden sayılmış, ancak türün ana taşlarından biri olarak kabul edilmemiştir.

Teknik açıdan hikâyelerine bakıldığında kahraman bakış açısının anlatımda çok kullanıldığı, geriye dönüş tekniğinin de hikâyelerinde en belirgin anlatım tekniklerinden biri olduğu söylenebilir. Konuların gerçek hayattan alınmasının bunda etkili olduğu düşünülebilir. Yazar bazen kendi başından geçen olayları bazen de kendisine anlatılan olayları kurmaca dünyaya uyarlamıştır. Yazarın hikâyelerinde nadir de olsa hâkim bakış açısı mevcuttur, gözlemci bakış açısı ise yok denecek kadar azdır.

Hikâyelerindeki karakterler, çok farklılık göstermiş, köy ve şehir insanından örnekler verilmiştir. Ancak olay ağırlıklı olması, yazarın kahramandan daha çok olayla aktarmak istediği mesaj üzerinde yoğunlaşması gibi etkenlerden dolayı eserlerde, köy-çöl insanının tasvirleri ve gündelik konuşmaları fazlaca yer almamıştır. Ancak şehrin farklı mahallerinden alınan, bazen karşımıza işsiz bazen esnaf bazen ise bir öğretmen olarak çıkan şehirli kahramanın konuşmaları eserlerinde ayrıntılı bir şekilde yer bulmuştur. Bunda yazarın şehir hayatında yetişmesinin etkisi büyüktür denilebilir.

Hikâyelerinde, mekân ve kahraman birbiri ile uyum halindedir. Kahramanın dış görüntüsü hakkında bilgiler yok denecek kadar azdır. Kahramanın duyguları ve iç dünyası geniş bir yer tutar ve bulunduğu mekânın kahraman üzerindeki etkisine yer verilir.

Yazar, eserlerinde birkaç diyalog sahnesi hariç fasih ve edebî bir dil kullanmıştır. Fasih dili kullanmasında, Arap âleminin birliğine

önem vermesinin ve milli edebiyat akımının etkisinde kalmasının etkisi büyüktür.

Yazar, hikâye ve romana gerçekliği yakıştırmış, bu yüzden de hikâyelerinde daha çok realizmin etkisinde kalmış, bununla birlikte nadiren de olsa romantizmin hayal unsurlarını da kullanmıştır. Ona göre; sanat toplum için yapılmalıdır ve sanat eserinin anlaşılır olması gereklidir.

Et-Tantâvî'ye göre hayatın gereği ahlaktır, insanlık gibi edebiyat da ahlakın kurallarına uymak zorundadır. Ahlâkın kurallarına uyan her edebî eser, değerli bir yere sahiptir. Bu uğurda bazen kendi hikâyelerini dahi eleştiriye tabi tutmuştur.

Ahlak ve toplumun ıslahı üzerinde çokça duran Ali et-Tantâvî bu tavrının tabîî bir yansıması mahiyetinde genç nesillere örnek olması açısından İslam önderlerinden bahseden ve tarihi vakaları anlatan bir hikâye kitabı da yazmıştır. Ona göre gençlerin örnek alacağı model kişilikler İslam Tarihinde mevcuttur ve bunları edebi bir üslupla gençlere sunmak gereklidir.

Ali et-Tantâvî, her ne kadar hikâye sahasında sadece hayatının belirli bir döneminde eserler vermiş sonra bu alanda yazmayı sürdürmemiş olsa da gerek edebî içerikli gerekse de dinî içerikli eserleriyle Suriye'nin önemli yazarlarından biri olmayı başarmıştır. Bu yönüyle de okunmayı ve eserleri üzerinde çalışma yapılmasını hak etmektedir.

**KAYNAKÇA**

Aktaş, Şerif, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Akçağ, Ankara 1991.

Âl Muri‘, Ahmed b. Ali, *Ali et-Tantâvî Kâne Yevme Kuntu: Sînâatu’l-Fıkh ve’l-Edeb*, neşr. Abîkân, Riyad 2007.

Bostancı, Ahmet, *Çağdaş Arap Edebiyatçısı Zekerîya Tââmîr: Edebî Kişiliği&Hikâyeciliği*, Nun Yayıncılık, İstanbul 2007.

Deyrânîyye, Mucâhid Me’mun, *Ali et-Tantâvî, Edîbu’l-Fukahâ ve Fakîhu’l-Udebâ*, neşr. Dâru’l-Kalem, Dimaşk 2001.

Hazer, Dursun, *Abdusselâm el-‘Uceylî’nin Edebî Kişiliği ve Hikâyeciliği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2004

el-Huseyn, Ahmed Câsim, *el-Kıssatu’l-Kasîratu’s-Suriyye ve Nakduhâ fî’l Karnî’l-‘İşrîn*, neşr. İttihâdu’l-Kuttâbu’l-‘Arab, Dimaşk 2001.

‘İsmet, Riyâz, *es-Savtu ve’s-Sadâ: Dirâse fî’l-Kıssati’s-Sûriyyeti’l-Hadîse*, neşr. Dâru’t-Talî‘a, Beyrut 1979.

el-Meczûb, Muhammed, *Ulamâ ve Mufekkirûn Araftum*, neşr. Daru’ş-Şevâf, Riyad 1992.

et-Tantâvî, Ali, *Fiker ve Mebâhis*, neşr. Mektebetu’l-Menâra, Mekke 1988.

--, *Fusûl fî’s-Sekâfe ve’l-Edeb*, Der. Mücâhid Me’mun Deyrânîyye, neşr. Dâru’l-Menâra, Cidde 2007,

--, *Suver ve Havâtır*, neşr. Dâru’l-Menâra, Cidde 1998.

--, *Kısas mine’l-Hayât*, neşr. Dâru’l-Menâra, Cidde 2003.

--, *Kısas mine’t-Târîh*, neşr. Dâru’l-Menâra, Cidde 2003.

--, *Zikrayât*, neşr. Dâru’l-Menâra, Cidde 1985.

Tekin, Mehmet, *Roman Sanatı 1, Romanın Unsurları*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010.

- <sup>1</sup> Suriye’de hikâye türünün doğuşu ve geçirdiği dönemler konusunda geniş bilgi için bk. Ahmet Bostancı, *Çağdaş Arap Edebiyatçısı Zekeriya Tâmir: Edebî Kişiliği&Hikâyeciliği*, Nun Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 78-97.
- <sup>2</sup> Wikipedia “علي الطنطاوي” maddesi, [http://ar.wikipedia.org/wiki/الطنطاوي\\_علي](http://ar.wikipedia.org/wiki/الطنطاوي_علي) (e.t. 18.02.2011); Muhammed el-Meczûb, ‘Ulemâ ve Mufekkirûn Araftum, neşr. Daru’ş-Şevâf, Riyad 1992, III, 189; Ahmed b. Ali Âl Muri, ‘Ali et-Tantâvî Kâne Yevme Kuntu: Sinâatu’l- Fıkhu ve’l-Edeb, neşr. Dâru Abikân, Riyad 2007, s. 43.
- <sup>3</sup> Mücâhid Me’mun Deyrâniyye, *Ali et-Tantâvî: Edîbu’l-Fukahâ ve Fakîhu’l-Udebâ*, neşr. Dâru’l-Kalem, Dimaşk 2001, s. 10.; el-Meczûb, a.g.e., III, 189.
- <sup>4</sup> Deyrâniyye, a.e., s. 10-11.
- <sup>5</sup> Ali et-Tantâvî, *Zikrayât*, neşr. Dâru’l-Menâra, Cidde 1985, I, 63.
- <sup>6</sup> et-Tantâvî, a.e., I, 104.; el-Meczûb, a.g.e., III, 190.; Deyrâniyye, a.g.e., s. 11.
- <sup>7</sup> et-Tantâvî, a.e, IV, 33.
- <sup>8</sup> et-Tantâvî, a.e, IV, 158-159.
- <sup>9</sup> et-Tantâvî, a.e., IV, 162.
- <sup>10</sup> et-Tantâvî, a.e., IV, 259.
- <sup>11</sup> Deyrâniyye, a.g.e., s. 26.
- <sup>12</sup> Deyrâniyye, a.e., s. 29.
- <sup>13</sup> <http://www.alukah.net/Social/0/3911/> (e.t. 10.08.2012)
- <sup>14</sup> <http://www.milligazete.com.tr/makale/suriye-safagi-209540.htm> (e.t. 10.08.2012)
- <sup>15</sup> Deyrâniyye, a.g.e., s. 14.
- <sup>16</sup> et-Tantâvî, *Zikrayât*, II, 6.
- <sup>17</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. et-Tantâvî, a.e., II, 15.
- <sup>18</sup> Deyrâniyye, a.g.e., s. 15., el-Meczûb, a.g.e., III, 190.
- <sup>19</sup> et-Tantâvî, *Zikrayât*, II, 80.
- <sup>20</sup> Deyrâniyye, a.g.e., s. 15.
- <sup>21</sup> Deyrâniyye, a.e., s. 37.
- <sup>22</sup> Deyrâniyye, a.e., s. 38-39.
- <sup>23</sup> Deyrâniyye, a.e., s. 35.
- <sup>24</sup> Ali et-Tantâvî, *Kısas mine’l-Hayât*, Dâru’l-Menâra, Cidde 2003, s. 302.
- <sup>25</sup> ‘İsmet, Riyâz, es-Savtu ve’s-Sadâ: Dirâse fi’l-Kıssati’s-Sûriyyeti’l-Hadîse, neşr. Dâru’t-Talî’a, Beyrut 1979, s.8.
- <sup>26</sup> Ahmet Câsim el-Huseyn, *el-Kıssatu’l-Kasîratu’s-Suriyye ve Nakduhâ fi’l-Karni’l-İsrîn*, neşr. İttihâdu’l-Kuttâbü’l-Arab, Dimaşk 2001, s. 71; Bostancı, a.g.e., s. 79.
- <sup>27</sup> el-Huseyn, a.g.e., s. 81.
- <sup>28</sup> et-Tantâvî, *Kısas mine’l-Hayât*, s. 302.
- <sup>29</sup> ‘İsmet, a.g.e. s. 8.
- <sup>30</sup> et-Tantâvî, *Kısas mine’l-Hayât*, s. 5.
- <sup>31</sup> et-Tantâvî, a.e., s. 71-78.
- <sup>32</sup> et-Tantâvî, a.e., s. 93-104.

- <sup>33</sup> Ali et-Tantâvî, *Kıyas mine't-Târîh*, neşr. Dâru'l-Menâra, Cidde 2003, s. 56.
- <sup>34</sup> Bk. et-Tantâvî, *Kıyas mine'l-Hayât*, s. 35-44.
- <sup>35</sup> Bk. et-Tantâvî, *a.e.*, s. 147-156.
- <sup>36</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 21-34.
- <sup>37</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 177-194.
- <sup>38</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 115-126.
- <sup>39</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 157-166.
- <sup>40</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 251-256.
- <sup>41</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 79-92.
- <sup>42</sup> et-Tantâvî, *Kıyas mine't-Târîh*, s. 27-42.
- <sup>43</sup> et-Tantâvî, *Kıyas mine'l-Hayât*, s. 245-250.
- <sup>44</sup> et-Tantâvî, *Kıyas mine't-Târîh*, s. 56-64.
- <sup>45</sup> et-Tantâvî, *Kıyas mine'l-Hayât*, s. 147-156.
- <sup>46</sup> et-Tantâvî, *Kıyas mine't-Târîh*, s. 275-284.
- <sup>47</sup> et-Tantâvî, *Kıyas mine'l-Hayât*, s. 175-176.
- <sup>48</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 138-145.
- <sup>49</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 167.
- <sup>50</sup> et-Tantâvî, *Kıyas mine't-Târîh*, s. 163-190.
- <sup>51</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 191-212.
- <sup>52</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 213-236.
- <sup>53</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 211.
- <sup>54</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 252.
- <sup>55</sup> Yazar Musa b. Nusayr'ı kast etmektedir.
- <sup>56</sup> et-Tantâvî, *Kıyas mine't-Târîh*, s. 251-258.
- <sup>57</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 127-136.
- <sup>58</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 27-42.
- <sup>59</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 56-64.
- <sup>60</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 315-322.
- <sup>61</sup> et-Tantâvî, *a.e.* s. 259-266.
- <sup>62</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 285-292.
- <sup>63</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 275-284
- <sup>64</sup> et-Tantâvî, *Kıyas mine'l-Hayât*, s. 45-54.
- <sup>65</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 46-47.
- <sup>66</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 94-95.
- <sup>67</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 245-250.
- <sup>68</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 257-262.
- <sup>69</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 55-62.
- <sup>70</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 207-214.
- <sup>71</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 221-238.
- <sup>72</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 63-70.
- <sup>73</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 79-92.
- <sup>74</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 63-70.
- <sup>75</sup> et-Tantâvî, *a.e.*, s. 93-104.
- <sup>76</sup> et-Tantâvî, *Kıyas mine't-Târîh*, s. 128.

- 77 et-Tantâvî, *a.e.*, s.155-162.  
78 et-Tantâvî, *a.e.*, s. 259-266.  
79 et-Tantâvî, *Kıyas mine'l-Hayât*, s. 9-20.  
80 et-Tantâvî, *a.e.*, s. 79-92.  
81 et-Tantâvî, *a.e.*, s. 79-92.  
82 et-Tantâvî, *a.e.*, s. 86-87.  
83 et-Tantâvî, *a.e.*, s. 35-44.  
84 et-Tantâvî, *a.e.*, s. 71-78.  
85 et-Tantâvî, *a.e.*, s. 11.  
86 et-Tantâvî, *a.e.*, s. 14.  
87 et-Tantâvî, *Kıyas mine't-Târîh*, s. 27-42.  
88 et-Tantâvî, *Kıyas mine'l-Hayât*, s. 195-200.  
89 et-Tantâvî, *a.e.*, s.167-176.  
90 Dursun Hazer, *Abdusselâm el- 'Uceyli'nin Edebî Kişiliği ve Hikâyeciliği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2004, s. 173-173.  
91 et-Tantâvî, *Kıyas mine'l-Hayât*, s. 168.  
92 et-Tantâvî, *a.e.*, s. 169.  
93 et-Tantâvî, *Kıyas mine't-Târîh*, s. 65.  
94 et-Tantâvî, *Kıyas mine'l-Hayât*, s. 137-146.  
95 et-Tantâvî, *a.e.*, s. 204.  
96 et-Tantâvî, *Kıyas mine't-Târîh*, s. 285.  
97 Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Akçağ, Ankara 1991, s. 84.  
98 et-Tantâvî, *Kıyas mine'l-Hayât*, s. 9.  
99 et-Tantâvî, *a.e.*, s. 215-220.  
100 Aktaş, *a.g.e.*, s. 100.  
101 Tekin, Mehmet, *Roman Sanatı I, Romanın Unsurları*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010 s. 55.  
102 Tekin, *a.e.*, s. 254.  
103 et-Tantâvî, *Kıyas mine't-Târîh*, s. 59-60.  
104 et-Tantâvî, *a.e.*, s. 43-55.  
105 Tekin, *a.g.e.*, s. 264-265.  
106 et-Tantâvî, *Kıyas mine'l-Hayât*, s. 242.  
107 et-Tantâvî, *Kıyas mine't-Târîh*, s. 191-212  
108 et-Tantâvî, *Kıyas mine'l-Hayât*, s. 252.  
109 Tekin, *a.g.e.*, s. 230.  
110 et-Tantâvî, *Kıyas mine'l-Hayât*, s. 299  
111 Tekin, *a.g.e.*, s. 260.  
112 et-Tantâvî, *Kıyas mine'l-Hayât*, s. 115-126.  
113 et-Tantâvî, *Kıyas mine't-Târîh*, s. 27-28.

# AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİNDE ARAPÇA ÖĞRETİMİ<sup>1</sup>

Karin C. RYDING\*\*  
M. Vecih UZUNOĞLU\*\*\*

## Özet

Bu makale genel olarak ABD’de Arapça öğretiminden bahsetmektedir. Yazar, giriş kısmında, son yıllarda ABD’de Arapçaya olan ilgilinin sebebi üzerinde durmuş, Amerikalıların bu dile yaklaşımlarını ortaya koymuş ve artan Arapça öğrenim talebi karşısında üretilen çözümlere yer vermiştir. Daha sonra ABD’de Arapça öğretim tarihi hakkında kısaca bilgi verdikten sonra ikidillilik, yani fasih ve ammicce dil üzerinde durmuştur. Ardından kulak-dil alışkanlığı ile iletişimsel metodun Arapça öğretiminde kullanımına yer vermiştir. Burada, akademi ve edebiyat dilinden çok aşına olunan günlük konuşma dilinin öncelenmesi gerektiğini ifade etmiş ve dil öğretiminde başarılı modellerden bahsetmiştir. Öğrenciyi dilin içine adeta daldıran Middlebury Modeli, karma ve uzun süreli yoğunluğu esas alan FSI Modeli ile yurtdışı merkezlerde Arapça öğrenimini uygulayan CASA gibi başarılı modeller hakkında bilgi vermiştir. Başarılı modellerin ortak özelliklerinden hareketle yeni bir yol haritası çizen yazar öğretmen eğitimi, Arapça konuşma analizi ve yabancı bir dil olarak Arapça öğrenimi ile ilgili araştırmaların yapılması gerektiği üzerinde durmuştur. Ayrıca Arapçayı veraset yoluyla öğrenen insanların durumu hakkında bilgiler vermiş ve yeni akademik seçenekler üzerinde durmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** ABD, Arapça Öğretimi, Metotlar, İkidillilik

## TEACHING ARABIC IN THE UNITED STATES

### Summary

This article, in general, discusses the issue of teaching Arabic language in the United States. The author, Karin C. Ryding, at the beginning of her article, talks about causes and motivations for Americans’ interest in Arabic Language in recent years, and solutions to the Arabic teaching profession for handling the increased number of students. Ryding sketches briefly the history of teaching Arabic in the

---

\*\*\* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Bela-  
gatı Anabilim Dalı, (vecih.uzun@deu.edu.tr).



United States, and Diglossia, which refers to a situation in which two or more varieties of the same language exist side by side ( *fusha* and *ammiyah*). At this point, she mentions audiolingual and communicative approaches and their usage in Arabic language teaching. She further focuses on assigning more importance to the primary discourses of familiarity than the secondary discourses of literature and the academy. She provides information about some successful programs including the following: The Middlebury Model that immerses learners in Arabic Language, FSI Model which mixes Formal Spoken Arabic with colloquial speech in long-term intensive program and CASA, The Center for Arabic Study Abroad. Based on these successful programs Ryding draws a new roadmap and talks about teacher education, Arabic discourse analysis, research in the acquisition of Arabic as a foreign language and heritage speakers. At the end of the article she offers some new academic options.

**Keywords:** USA, Arabic Teaching, Methods, Diglossia

Amerika Birleşik Devletleri'nde Arapça öğretimi ile ilgili bu makaleyi yazdığım sırada Arapça öğrenimi için yapılan kayıtlar tüm zamanların en üst seviyesindeydi. Modern Dil Derneği istatistikleri 1960'tan itibaren Arapça kayıtlarında %92,3'lük bir artış yaşandığını (541 kişiden 10,584 kişiye) ve sadece 1998 yılından bugüne %40,2'lik bir yükselme yaşandığını göstermektedir<sup>2</sup>. Arapça öğrenenlere sorulan geleneksel “*Niçin Arapça öğreniyorsun?*” sorusu şimdilerde “*Akıcı olmak için ne kadar zaman gerekiyor?*” sorusuna dönüşmüştür. Amerikalıların yabancı bir dil öğrenme konusundaki motivasyonları, her zamanki gibi pragmatik (faydaya yönelik) ve fonksiyoneldir (işlevseldir). Arap dili pek çok Amerikalının hayatında, önem atfedilmediği müddet içerisinde hep marjinal bir çalışma ve ilgi alanı olarak kalmıştır; şimdi ise Amerikalılar tarafından, stratejik açıdan önemli, bunun da ötesinde bilinmesi gereken kritik bir dil olarak görülmektedir. Bu dili öğrenmek için ortaya çıkan sebepler artık bulanık değildir<sup>3</sup>.

Fakat Arapça öğretimi mesleği, bu artan öğrenci sayısı ile başa çıkabilmek için nasıl bir hazırlık yaptı? Daha da önemlisi, üniversiteler ve devletin eğitim kurumları, artan sınıfları, öğretmen eğitimini ve kalifiye öğreticileri istihdam işini finanse etmek için nasıl bir çözüm ürettiler? Şu bir gerçek ki, profesyonel Arapça öğretici kadrosu çok azdır (Halihazırda **Amerika Arapça Öğretmenler Derneği** (AATA)'ne aktif bir şekilde üye olanların sayısı 130 civarındadır.) Öğrenci yelpazesi, günümüzde, ilk okuldan üniversiteye doğru genişlemekte ve yetişkin öğrenimini de içine almaktadır. Hızlı bir biçimde artan Arapça öğrenimi talebi, bu alana yeni girmiş, profesyonel hazırlığı veya sınıf deneyimi az olan insanların istihdamını zorunlu kılmıştır. Günümüzde, genel anlamda Arapçanın bir ilim dalı olarak durumuna, tarihine, halihazırdaki yapısına ve gelecek için bir yol haritası geliştirmek adına atılacak adımlara dikkatleri yoğunlaştırmak, geçmişe nazaran daha çok hayati önem arz etmektedir.

## AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİNDE ARAPÇA ÖĞRETİM TARİHİ

Arapça öğretim tarihi, Amerika'da, bazı açılardan diğer yabancı dillerle paralellik arz ederken, başka açılardan ise benzersiz bir gidişata sahiptir. Arapça, millet tarihimizin erken dönemlerinde öğretilmiş, 1654 – 1672 yılları arasında, Harvard Üniversitesinde Sami dilleri (İbranice, Keldanice ve Süryanice) içinde okutulması teklif edilen dersler arasına ilave edilmiştir. Ernest McCarus “*Birleşik Devletlerde Arapça Çalışmalarının Tarihi (History of Arabic Study in the United States)*” isimli makalesinde şunları ifade etmektedir (1992,

s.207): “Önce İbranice ve aynı kökten gelen dilleri, hemen ardından Arapçayı tesis etmek, tipik bir örnek haline gelmiştir. Arapça ilk olarak 1700’de Yale Üniversitesine konulmuş, 1807’de Dartmouth ve Andover, 1822’de Princeton Theological Seminary’e konulmuştur.”<sup>4</sup>

Diğer bütün diller gibi Arapça yüzyıllar boyunca gramer-tercüme geleneği üzere öğretilmiş, dînî ve seküler Arap Edebiyatına nüfuz edebilmek için, klasik dile ait malumatı okumayı geliştirme üzerinde durulmuştur. Bu yaklaşımın altında yatan anlayış, gramer çalışmanın, özellikle klasik (genellikle ölü ve epeyce bozulmuş) dillerin gramerini çalışmanın, hususiyle disiplinli tefekkürü geliştirmek için vazgeçilemez pedagojik bir vasıta olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Gramer-tercüme metodu; okuma, sarîh gramer tahlilleri ve bir dilden diğerine (ikinci veya hedef dile) uzun yazılı tercüme alıştırmaları üzerine yoğunlaşmıştır.

Oysa klasik dillere vukûfiyet, Elizabeth Bernhardt’ın işaret ettiği gibi, geleneksel Avrupalı ilim adamı ve beyefendilerin belirgin özelliği olurken, sömürge sonrası Amerika’da “20. yy. işlevselciliği görüşünü dil kullanımında canlandıran” (1998, s. 42) “faydacı” görüş açısı daha fazla öne çıkmıştır. Bernhardt, yabancı dil öğretim meseleleri ile ilgili olarak, İngilizcenin güçlü bir şekilde yayılmasını besleyen kültürel ve dilsel asimilasyon, seçkincilik (elitizm) ve işlevselcilik meselelerine karşı genç Amerika içinde yükselen gerilimleri tartışmaya devam eder. Örneğin O, Coleman’ın, yabancı diller için okuma becerisi üzerine sıkı bir şekilde yoğunlaşmayı tavsiye ettiği 1929’daki etkili raporundan alıntılar yapar. (s. 48) İkinci Dünya Savaşı’na dahil olur olmaz Amerika’nın, yabancı dil kapasitesi anlamında, “aslında hemen çaresine bakılması gereken kritik eksiklerinin olduğu” (s. 49) çok bariz olarak ortaya çıkmıştır.

**Ordu Uzman Eğitim Programı**, nispeten yapısal lengüistik bilimi alanında uzman kişiler tarafından planlandı, hazırlandı ve yönetildi<sup>5</sup>. Bu, sırasıyla, genel anlamda yabancı dil öğretim alanındaki dikkatleri ve hedefleri, okuma, yazma ve tercüme kadar konuşma ve dinleme yeterliliğini hedefleyen Kulak-Dil Alışkanlığı (audiolingual) metoduna çevirdi<sup>6</sup>. Bu durum Arapça için, ikidillilik meselesi yüzünden kısmen problem olmuştur.

### **İkidillilik**

İkidillilik, Arapların, dilin bir formu ile (*Fusha* olarak isimlendirilen yüksek formu) okuyup yazdıkları, fakat günlük iletişimde kendi aralarında konuştukları dilin, yani konuşma dilinin büyük ölçüde farklı olduğu hakikatini ifade eder. Bundan başka, konuşulan yerel dil (“ammice” veya “lehçe” olarak bilinir) Arap dünyasında bölgeden bölgeye göre farklılık arz eder ve coğrafi bakımdan birbirine

yakın bazı yerli halklar karşılıklı olarak anlaşabilirken uzak mesafelerle birbirinden ayrılan (örneğin Faslı ve Kuveytli) insanlar normal olarak anlaşamazlar. Bu konuşulan formlar, günlük hayatın vazgeçilmez, karmaşık, kompleks ihtiyaçlarını karşılamak için bin yıldan daha fazla bir süre içinde, yaşayan dillerden evrilmişlerdir. Bununla birlikte, Arap dünyası içinde bu formlar yazılı iletişim için uygun görülmemiş ve bu yüzden ne yazılmış ne de eğitim kurumlarında öğretilmişlerdir.

Bu durum, konuşulan farklı lehçelerin, değişime, kendisine ait kelime hazinesi, gramer ve üsluba adapte edilmeye açık olduğu anlamına gelmektedir. Oysa yazılı dile ait dilbilgisi kuralları yüzyıllar öncesindeki şekline benzer kalmaya devam edecektir. Bu aynı zamanda yazılı dil ile konuşulan form arasındaki uçurumun hatırı sayılır büyüklükte olduğu ve gün geçtikçe büyüdüğü anlamına gelmektedir.

Mahalli Arapça konuşan insanlar, geniş bir kullanım alanını ihata eden ve sürekli bir lengüistik yeterlilik içinde, durumunun resmiyeti, konumu ve katılan insanlar dahil bir takım sosyolengüistik faktörlere göre kendi etkileşimlerini ayarlayarak fonksiyonlarını icra etmektedirler. Bu yeterlik alanı, elbette, hem resmi hem de gayr-ı resmi öğrenme becerilerini içeren uzun bir zaman dilimi sonunda elde edilmiştir. Arap dilinde “eğitilmiş yerli (Arapça) konuşan”<sup>7</sup> (bu terim genellikle beceri testinde en yüksek hünere işaret etmek için kullanılır) kişiye göre iletişimsel yeterliliği amaçlamak, hedeflerin yöntem açısından kompleks ve diğer dillerle paralellik arz etmediği anlamına gelir. Bu durum, Arapçanın Devlet Dairesi tarafından III. Kategori yani “süper zor diller” arasında tasnif edilmesi için bir sebeptir. Diğer taraftan “*İngilizce konuşan yerliler için fevkalade zordur.*”<sup>8</sup> Arapça, bu kategoride olan tek Semitik dildir. Küçük ama süper zor kategoride yer alan diğer diller ise Kantonca (Çince), Mandarin Çincesi, Japonca, Korece’dir. Arapça, aslında, ikidilli olması sebebiyle bu kategori içinde yer almıştır<sup>9</sup>.

### KULAK-DİL ALIŞKANLIĞI VE İLETİŞİMSEL YAKLAŞIMLAR

Arapça öğretiminin Kulak-Dil Alışkanlığı metoduna adapte edilmesi sırasında karşılaşılan durumla ilgili, yaygın bir kanaat olarak, birkaç kilit soru ortaya çıkmaktadır. Arapçanın konuşulan varyantları/lehçeleri yazılmadığı, büyük ölçüde ülkeden ülkeye farklılık gösterdikleri ve çalışma, tanımlama veya öğretme için uygun hedefler oldukları düşünülmeyişi halde nasıl konuşma becerisi üzerine yoğunlaşan materyaller geliştirilebildi? Ortaya çıkan çözüm ikili idi. Akademik Arapça öğretimi için materyallerin çoğu genellikle, İngilizcede

Modern Standart Arapça (MSA) olarak işaret edilen edebiyata veya dilin yazılı formuna dayanmaktaydı. Bu, sözel becerilerin edebi dile ve edebi konulara dayandığı anlamına gelmekteydi. 1960 ve 1970'lerde başlıca Arapça uzmanlarının takım çabaları, yüksek kaliteye sahip çok önemli materyallerin yayınlanması şeklinde mahsulünü verdi. Abboud ve McCarus tarafından hazırlanan *Elementary Modern Standard Arabic* (ilk baskısı 1968'de yapılmıştır) ve *Intermediate Modern Standard Arabic* (ilk baskısı 1971'de yapılmıştır) ilk defa Michigan Üniversitesi tarafından basılmıştır.

Aşağı yukarı aynı zaman diliminde, Arap lehçelerinin en önemlileri olan Kuzey Afrika, Mısır, Levanten (Doğu Akdeniz bölgesi) ve Irak lehçeleri hakkında çalışma yapmak, onları belgelemek ve tanımlamak için ilim adamları tarafından projeler üstlenilmişti. Geliştirilen bir dizi kaynak dilbilgisi kitaplar, sözlükler ve temel dersler, en güzel bir biçimde, dilbilimsel çalışma alanını, sözlükbilimini ve betimleyici analizi temsil etmişlerdir<sup>10</sup>.

Bununla birlikte bu durum, nihai olarak, konuşulan Arapça ile yazılan Arapçanın etkili bir şekilde sınıfta birlikte kullanımına imkan vermemiştir. Akademik programlar sadece Modern Standart Arapça öğretimine yöneldiler; lehçelere ait materyaller ise belli bir alan ve özel amaçlar için yararlı olarak görüldü. Fakat nadiren de olsa Üniversite müfredatına ders olarak meşru bir şekilde girebilmişti. Yıllar sonra bu durum, program içinde, en düşük beceri seviyesinde olsa bile formel konular üzerine yoğunlaşmayı, buna karşılık günlük hayata ait işlerin ve gerçek konuların çok daha az önemsenmesini netice verdi. Arapça öğretimi alanında, Amerika'da, metot ve materyallerde bir çeşit kavramsal boşluk ortaya çıktı. Ayrıca, daha fazla öğrencinin yurtdışında eğitim almak için hazırlık yapması ve bu öğrencilerin büyük ölçüde beceri testine katılmaya başlamaları sebebiyle çok gerçek, pragmatik bir boşluk oluştu. Tam “iletişimsel yeterlik”, pek çok Arapça öğretim programı için görünen amaç haline geldi, fakat metot ve materyaller Modern Standart Arapça merkezli kaldı.

#### **Aslî olan konuşma, tâlî olana karşı**

Modern Standart Arapça veya konuşulan Arapça mevzuunu bir süreliğine bir tarafa bırakalım. 2002 yılında *Developing Professional-Level Language Proficiency* isimli kitapta yayınlanan “*Toward Academic-level Foreign Language Abilities: Reconsidering Foundational Assumptions, Expanding Pedagogical Options* (Yabancı Dil Becerilerinde Akademik Seviyeye Doğru: Esasa Müteallik Varsayımların Yeniden Ele Alınması, Pedagojik Seçeneklerin Genişletilmesi)” isimli makalede, konuşma çeşitlerini tasnif etmek için Heidi Byrnes tarafından yararlı bir iskelet ortaya konulmuş ve tartışılmıştır. Bu makalede

Byrnes, değişik okuma-yazma şekillerinin farklılaşması bağlamında *“aile ve arkadaşlar arsında, genellikle bilinmesi veya en azından tahmin edilmesi kuvvetle muhtemel ortamlardaki birincil aşına konuşmalar”*(s.38) ile *“ailenin ötesinde sosyal kurumları da ihtiva eden”* (s.49) *“geniş alana yayılmış ortamlarda, halkın hayatına dair ikincil konuşmalar”*(s.38) arasında ayırım yapan J. P. Gee’nin (1998) çalışmasına atıfta bulunur.

Mevcut dil öğretim uygulamasını analiz ederken Byrnes, *“meslekler, akademi ve sivil topluma ait mükalemler büyük ölçüde ihmal edilirken”*, sınıflarda iletişimsel metotlar kullanılarak *“aşına konuşmalara tanınan fevkalade imtiyaza”*(s.49) işaret eder. Çoğu Avrupa dillerinin öğretimi ile ilgili bu akıllıca gözlemleri okuduğumda, bizlerin, Arapça öğretiminde veya program geliştirilmesinde geleceksel olarak, bunun zıddını yaptığımızı anladım. Bizler, akademi ve edebiyata ait ikincil konuşmaları, aşına olunan birincil konuşmaların üzerinde tutmuş ve ayrıcalık vermiştik. Ben bunu *“ters imtiyaz”* olarak adlandırıyorum ve bunun günümüzde Arapçanın Amerika’da yabancı bir dil olarak öğretilmesinde karşılaşılan sorunlar için bir anahtar olduğunu düşünüyorum.

### **Ters İmtiyaz**

Bu ters imtiyaz, Arapça alanında, ustalık beceri düzeylerinin tanımlanmasında kompleks meselelerle niçin karşılaşıldığı ve bu meselelerin nasıl değerlendirildiği, ayrıca Arapça öğrencilerinin, resmi olamayan bir düzeyde Arap akranları ve arkadaşları ile etkileşime girmelerine izin verecek temel konuşma vasıtalarına sahip olmamaları sebebiyle daha sınıf içi ilk derslerinde cesaretlerinin niçin kırıldığı şeklindeki sorularının başlıca sebebidir. Bu husus, aynı zamanda, bugün Amerika’da üstün ve mükemmel düzeyde Arapça konuşan insanların sıra dışı bir şekilde az sayıda olmasının bir nedenini oluşturmaktadır. Çünkü aşağı düzeylerde iletişimsel yeterlilikte var olan uçurum, daha yukarı düzeylerdeki iletişimsel yeterlilik ve güvene dair nihai başarıyı baltalamaktadır. Diğer yabancı dil öğrencilerinin, hedef dilde, iletişim yeteneğine ait temel beceriler olarak kabul ettikleri şeyleri, akademik Arapça programları sıklıkla ertelemekte veya asgariye indirgemektedirler. Bu durum, derin ve güçlendirilmiş temel olmadan büyük bir bina inşa etmeye benzer. Bir öğrenci edebiyatta veya teorik Arapça ilimlerinde ne kadar ilerlerse, kendi sınıf içi başarısı ile çok basit günlük işlerin üstesinden gelme yeteneğinin eksikliği arasındaki farkı o kadar derin bir şekilde tecrübe eder.

Ters imtiyaz müfredata ve materyal geliştirmeye, öğretim metotlarına ve öğretmen eğitimine, ayrıca yapısal hedeflerin açıkça ifade edilmesine tesir etmiştir. Önemli, hatta hayati nokta, Arap dilinde bi-

rincil ve ikincil konuşma şekilleri arasındaki farkların Avrupa dillerinde var olan farklardan çok daha fazla olmasıdır. Kullanılan dil formları sadece farklı olmayıp bunlar aynı zamanda Arap toplumu içinde net bir şekilde belirli değerlere dayanmaktadırlar. Bunun yanında, Arapçanın (yazılı Arapçanın) çoğu formel düzeylerine derin bir saygı duyulmakta, “bozuk” veya “dilbilgisi kurallarına aykırı” olmaları sebebiyle, daha az formel olan veya günlük konuşmaya dair olan lehçeler ise çoğunlukla güvenilir kabul edilmekte ve formel dil öğrenim konuları olarak kesinlikle uygun görülmemektedirler. Bu karmaşıklığa ilave olarak, konuşulan ve yazılan Arapçayı birbirinden ayıran net bir çizgi yoktur. Daha da ötesi, dil düzeylerini farklı ve belirgin hale getiren sürekli bir incelik mevcuttur<sup>11</sup>.

Modern Standart Arapça ve ikincil konuşmanın temayüz ettirilmesinin etkilerinden biri de dilbilgisel doğruluk anlayışı ve öğretimdeki rolü ile ilgili bir inhirafın yaşanmasıdır. “Gramer” kuralları Arapça konuşan halk tarafından çoğunlukla, konuşulan lehçelerin aksine yazılı dil için sadece bir uygulama olarak düşünülmüştür. Geleneksel bir şekilde gramer; dersler, plan ve materyal inşa etmek için bir temel sunmuş ve bu yüzden Modern Standart Arapça materyalleri 1980’lere kadar büyük ölçüde gramer temelli olmuştur.

### BAŞARILI MODELLER

Büyük ve güçlü müfredata doğru atılacak ilk adım, alanla alakalı başarının, açık bir şekilde tarifinin yapılmasıdır. Başarı, bu durumda, okuma ve yazmanın yanı sıra konuşma ve dinleme becerilerinde ileri düzeyde yeterlilik olarak tarif edilebilir. Üniversite temelli çoğu bölümlerin yıllık akademik programları, hem birincil hem de ikincil konuşmalarda, öğrencilerin akıcı olmalarını sağlama noktasındaki başarıları çok düşük düzeyde kalmıştır. Bazı başarılı programlar şunlardır:

#### **Middlebury Modeli: Daldırma**

Middlebury Arapça Yaz Programı, 1982’de kurulduğundan bu yana Arapça becerilerinin gelişimi konusunda köşe taşı durumundadır. Bu programın şöhreti, öğrencilerden, dokuz haftalık yaz kursları boyunca kesinlikle İngilizceyi kullanmayacaklarına dair “söz” almalarından kaynaklanmaktadır. Bu öğrenciler, kendi dilleri ne olursa olsun, yaratılıştan gelen kabiliyetlerine güvenerek iletişim durumlarını, öğretmenlerinin yardımıyla, yönetmeye mecbur bırakıldılar. 1980’lerde Arapça için yeni olan bu daldırma tecrübesi, hem öğretmenlerde hem de öğrencilerde yeni materyallerin gelişmesine, yeni fikirlerin ve beklentilerin oluşmasına sebep oldu<sup>12</sup>. Middlebury programında asıl konuşma için hangi düzeydeki Arapçanın kullanılacağı

ile ilgili geniş tartışmalar, Modern Standart Arapçanın yegane iletişim aracı olarak seçilmesiyle son bulmuştur. Son yıllarda yerel lehçeler, başlıca konuşma hedefleri içerisine dahil edilmiştir.

### **FSI Modeli: Karma ve Uzun Süreli Yoğunluk**

Etkili “Karma” öğretim modellerinden biri **Foreign Service Institute** (FSI = Yurtdışı Hizmet Enstitüsü) tarafından ortaya konulmuştur. Burada Modern Standart Arapçanın yanı sıra, bölgesel lehçelerden çok Standart Arapçaya daha yakın, bir bakıma konuşma Arapçasının terfi ettirilmiş formu ama, mahalli konuşma tarzına ait yaygın sözlüksel ve morfolojik özellikleri de içinde barındıran “**Resmi Konuşulan Arapça**” (Literatürde buna “**Öğretilen Konuşma Arapçası**” olarak işaret edilmişti.) ile birlikte öğretilmektedir<sup>13</sup>. Günlük 6 saatten 4’ü konuşmaya, 2’si ise yazmaya ayrılmıştır. İki yol birbiri ile yarışmaktan çok birbirini tamamlamaktadır. Her bir yol için spesifik okuma ve konuşma hedefleri olup öğrenciler bu şekilde 44 hafta boyunca full-time eğitime devam etmektedirler. Hedefler, **Inter-agency Language Roundtable** yeterlik tasnif ölçeğine göre genellikle S-2 veya 2+ / R-2 veya 2+ seviyesinde olup bu hedefler çoğu zaman aşılmaktadır. Yetenekli öğrenciler zaman zaman S-3/R-3 seviyesini elde edebiliyorlar. Washington merkezli 44 haftalık bu Arapça yoğun programa ilave olarak, daha yüksek düzeyde beceri elde etme hedefi olan görevlilere yönelik olarak, bir sonraki yıl, yurt dışında Tunus’ta **FSI Bölge Okulunda** Arapça çalışmaya hasredilmiştir. Bu iki yıllık süre ve iki yollu çalışma şekli, hem birincil hem de ikincil konuşmaları etkili bir şekilde kullanabilen görevlilerin varlığıyla neticelenmektedir.

### **CASA: Yurtdışı Arapça Öğrenim Merkezi<sup>14</sup>**

CASA programı, Kahire’de kurulmuş, başlangıçta Birleşik Devletler Eğitim Departmanı tarafından finanse edilmiş fakat daha sonra Ford Vakfı ve daha başka kaynaklar tarafından desteklenmiş rekabetçi, ödül temeline dayalı yurtdışında öğrenme tecrübesidir. Bu program, Arapçayı akademik bir şekilde öğrenen Amerikalıları, bütün düzeyleri rahatlıkla konuşabilen ve becerilerini en yüksek performans düzeyine çıkarabilen usta konuşmacı seviyesine hızlı bir şekilde yükseltme konusunda fevkalade başarılıdır. Çok dikkatli bir şekilde tesis edilen bu program hem Birleşik Devletlerde hem de Kahire’de mükemmel bir şekilde önderlik etmiş ve yurtdışı Arapça öğrenim programları içinde en iyi pratik model olarak kabul edilmiştir. Program sadece Arapçadır; CASA programına dahil olanlar, zamanlarının % 100’ünü yüksek seviyede Arapça çalışarak geçirirler ve derslerin içeriği hep Arapçadır<sup>15</sup>.



### UMUMİ MÜŞTEREK ÖZELLİKLER

Bu başarılı programlar müşterek olarak neleri içermektedir?

- 1- Hedef, Arapça konuşmak. Konuşulan ve yazılan Arapçaya eşit derecede önem verilmiştir.
- 2- Oyalama yok. Her üç program sadece Arapçadır.
- 3- Yoğunluk. Her üç program dil çalışmak için günde 6 veya daha fazla saat tahsis ediyor.

### YENİ BİR YOL HARİTASI

Bu başarıların ifade ettiği hususlar nelerdir? Bu hususlar, Arapçanın okuma kadar konuşma için de öğretilebileceği, ayrıca günlük hayata ait başlıca konuşmalara katılmanın, yazılı Arapçadaki okuma-yazma becerileri ile ilgili başarıyı engellemediğidir. Hatta bunlar birbirini desteklemektedirler. Bununla birlikte Arapçada ileri düzeyde bir başarı elde etmek zaman ve odaklanma gerektirmektedir<sup>16</sup>.

Değişmesi gereken şeyler nelerdir? Yapılması gereken şeyler nelerdir? Akademik yıllık programlar, Arapça alanında gerçek iletişimsel yeterlik hedeflerine ulaşabilmek için, en pratik şekilde, nasıl yollar geliştirebilirler? Yabancı bir dil olarak Arapça için yeni bir bölgenin sınırlarını çizerken, hayati öneme sahip beş kilit bölge vardır.

#### Öğretmen Eğitimi

Materyaller dil öğretiminde elde edilecek başarının kilit ögesi olmakla birlikte en temel ve en etkin unsur öğretmenlerdir. Öğretmenler ve öğretim üyeleri, öğrencilerin büyük beklenti içinde oldukları, açık hedef ve metotlarla sınıfta Arapçayı neredeyse her zaman kullanan ve öğrencilere Arapça konuşabilmenin yollarını gösteren kişilerdir. Arapça öğrenen öğrenciler için en güzel iletişimsel becerilerin ortaya çıkarılması konusunda öğretmenlere yardımcı olacak yeni yolların düşünülmesi gerekmektedir.

#### Arapça Konuşma Analizi

Yabancı bir dil olarak Arapça alanı, hem birincil hem de ikincil sahil Arapça konuşma şekillerinde, çok acil olarak deneysel niteleme ve analize dahil olması gerekmektedir. Bu konuşma şekilleri ile ilgili doğru bilgiler, öğretim hedeflerini belirleyecek, bu hedeflerin başarılması için gerekli olan materyallerin hazırlanmasını sağlayacak, sınıfta kullanılan metodolojilerin ve yeterlilik testlerinin dizayn ve yönetimi için gerekli olan altyapıyı oluşturacaktır. İnteraktif konuşmanın gerçek tabiatı hakkında deneysel veriler elde edilene kadar uzmanlar, temel esaslar üzerinde tartışmaya devam edeceklerdir. Arapça konuşma analizleri ile ilgili araştırmalar, bu yüzden, alan için bir numaralı önceliğe sahiptir.

## **Yabancı bir Dil Olarak Arapçayı Öğrenme ile ilgili Araştırma**

Vaziyetleri, materyalleri, motivasyonları, ilgi şekillerini öğrenmek, üsluplar ve stratejiler hakkında bilgi sahibi olmak, uygulamalı Arapça dilbilimlerinde, kapsamlı sınıf içi araştırmayı gerektiren meselelerden bazılarıdır. Halihazırda Arapça öğrencilerinin nasıl öğrendiği ile ilgili çok az bilgi mevcuttur. Açıkça atılacak ilk adım, sadece, ileri veya daha üst düzeye ulaşmış başarılı Arapça öğrenenler ile röportaj yapmak veya bunları araştırmak, ya da öğrenme stratejileri ile ilgili kendi-değerlendirmelerini talep etme olabilir.

### **Veraset Yoluyla Konuşanlar<sup>17</sup>**

Arapçayı veraset yoluyla konuşan Amerikalılar, ileri düzede hatta daha yüksek seviyedeki becerileri elde edebilmek için geniş kültürel ve dilbilimsel kaynaklara sahiptirler; özellikle dilbilimsel performansın en üst seviyesine hızlıca geçmek isteyenler için özel hızlandırma kursları ve müfredat tanzim edilmesi gerekir. Bu öğrenciler tarafından, sıradan bir şekilde, sınıfa getirilen beceri türleri (tipik olarak, güçlü dinleme kapasitesi, kültürel deneyim ve birincil konuşma becerileri) üzerinde araştırma yapılması; hedef ve metotların belirlenmesi ve özel bir müfredatın tanzim edilmesi lazım.

### **Yeni Akademik Seçenekler**

Yoğun çalışmalarla ilgili yenilikçi fikirlerin eğitim-öğretim kurumlarında üretilmiş olması gerekir: dil çalışmalarına yoğunlaşma ve yurtdışında çalışma için yeni seçenekler düşünülmeli ve başlatılmalıdır. Örneğin yılın beşte birlik zaman diliminde yapılan yoğun sırf dil öğrenim programı, öğrencileri ileri düzey yeterlik seviyesine çıkarmaktadır. Bir diğer örnek, Arap dünyasında bir yaz boyunca, Middlebury programının katılığı ölçüsünde ve Arap dünyasının yeri doldurulamaz kültürel muhitinde yaşanan **daldırma** deneyimi olabilir.

### **KAYNAKÇA**

- Abboud, Peter, Ernest Abdel-Massih, Salih Altoma, Wallace Erwin, Ernest McCarus and Raji Rammuny. (1971). *Modern Standard Arabic Intermediate Level*, Three parts. Ann Arbor, MI: Department of Near Eastern Studies.
- Abboud, P. F. & McCarus, E., (Eds.). (1968, 1983). *Elementary Modern Standard Arabic*. Two volumes. Cambridge, UK: Cambridge University Press. .

- Allen, R. (1992). Teaching Arabic in the United States. In A. Rouchdy (Ed.), *The Arabic Language in America* (pp. 222-250). Detroit: Wayne State University Press.
- Badawi, E. M. (1985). Educated spoken Arabic: A problem in teaching Arabic as a foreign language. In K. R. Jankowsky (Ed.), *Scientific and Humanistic Dimensions of Language* (pp. 15-22). Washington, DC: Georgetown University Press.
- Bernhardt, E. B. (1998). Sociohistorical perspectives on language teaching in the modern United States. In Byrnes, H. (Ed.), *Learning Foreign and Second Languages: Perspectives in Research and Scholarship*. (pp. 39-57). New York: Modern Language Association.
- Brustad, K., Al-Batal, M., & Al-Tonsi, A. (1995). *Alif-Baa: Introduction to Arabic Letters and Sounds*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- . (1996). *Al-Kitaab fii ta'allum al-'arabiyya*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Byrnes, Heidi. (2002). Toward academic-level foreign language abilities: Reconsidering foundational assumptions, expanding pedagogical options. In Leaver, B. and Shekhtman, B. (Eds.), *Developing Professional-Level Language Proficiency* (pp. 34-58). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Coleman, Algernon and Robert Herndon Fife. 1949. *An Analytical Bibliography of Modern Language Teaching, 1937-1942*. New York: King's Crown. (Editörün Notu: Bernhardt, "Coleman Raporu"na yaptığı referanslar için sadece Coleman ve Fife'yi zikreder.)
- Cowell, Mark W. 1964, reprint 2005. *A Reference Grammar of Syrian Arabic*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Erwin, Wallace. 1969, reprint 2004. *A Basic Course in Iraqi Arabic*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Gee, James P. 1998. "What is Literacy?" In *Negotiating Academic Literacies: Teaching and Learning across Languages and Cultures*, Vivian Zamel and Ruth Spack (Eds.). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum, 51-59.
- Harrell, Richard S. 1962, reprint 2004. *A Short Reference Grammar of Moroccan Arabic*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Hary, B. (1989). Middle Arabic: Proposals for new terminology. *Al-Arabiyya* 22,19-36.
- . (1996). The importance of the language continuum in Arabic multiglossia. In Elgibali, A. (Ed.), *Understanding Arabic: Essays in*

- Contemporary Linguistics in Honor of El-Said Badawi* (pp. 69-90). Cairo: The American University in Cairo Press.
- Language Continuum*. (2004). George P. Schultz National Foreign Affairs Center, School of Language Studies, Foreign Service Institute, U.S. Department of State.
- McCarus, E. (1992). History of Arabic study in the United States. In Rouchdy, A. (Ed.), *The Arabic Language in America* (pp. 207-221). Detroit: Wayne State University Press.
- Pratt, M. L. (2003). Building a new public idea about language. *Profession 2003*. New York: Modern Language Association.
- Ryding, K. (1991). Proficiency despite diglossia: A new approach for Arabic. *Modern Language Journal* 75: 2, 212-218.
- Ryding, Karin C. 2005. "A response to Mary Louise Pratt's 'Building a new public idea about language. ' " *ADFL Bulletin* 36:2:14-16.
- (1995). Discourse competence in TAFL: Skill levels and choice of language variety in the Arabic classroom. In Al Batal, M. (Ed.), *The Teaching of Arabic as a Foreign Language*. (pp. 223-231). Provo, UT: American Association of Teachers of Arabic.
- Welles, E. B. (2004). "Foreign language enrollments in United States institutions of higher education, fall, 2002" in *ADFL Bulletin* 35, 2-3: 7-26.

---

<sup>1</sup> Bu makale *Handbook for Arabic Language Teaching Professionals in the 21st Century*, (Editörler: Kassem M. Wahba, Zeinab A. Taha, Liz England), Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Mahwah, New Jersey 2006, isimli kitabın 13-20. sayfaları arasında yer almaktadır.

<sup>\*\*</sup> Karin Christina Ryding, Georgetown Üniversitesi'nde Arapça Profesörü olup Disiplinlerarası Programlar Dekanı, ayrıca Arap Dili, Edebiyatı ve Dilbilimi Bölümü başkanı olarak görev yapmıştır. Doktorasını Georgetown Üniversitesinden almıştır. 1980-1986 yılları arasında **Yurtdışı Hizmet Enstitüsü** (FSI)'nde Arapça öğretiminin başında bulunmuş ve burada Resmi Konuşma Arapçası'nın müfredatını sistematik hale getirme ve geliştirme üzerine yoğunlaşmıştır. Başlıca ilgi alanları, kuramsal dilbilimleri, uygulamalı dilbilimleri (TAFL dahil) ve Arapça gramatikal kuram tarihidir. Başlıca eserleri *Formel Spoken Arabic: Basic Course* (Georgetown Üniversitesi Yayınları, 1990) ve *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic* (Cambridge Üniversitesi Yayınları, Ağustos 2005). Dr. Ryding halen, **National Steering Committee of the Arabic Flagship Pilot Project** (AFIC)'de görev yapmakta ve **National Capital Language Resource Center** (NCLRC)'de danışman olarak çalışmaktadır. e-mail: [rydingk@georgetown.edu](mailto:rydingk@georgetown.edu) Bkz. *Handbook for Arabic Language Teaching Professionals in the 21st Century*, Edited by Kassem M. Wahba, Zeinab A. Taha, Liz England, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Mahwah, New Jersey 2006, s. XXXI.

- <sup>2</sup> Bkz. Welles, 2004.
- <sup>3</sup> Genel olarak Amerika halkının yabancı dil öğrenme ve çok dillilik karşısındaki davranışları için bkz. Pratt 2003. Ayrıca benim Pratt'e verdiğim cevaba bakınız.
- <sup>4</sup> Amerika'da Arapça öğretim tarihi ile ilgilenen herkes, McCarus'un bu makalesini mutlaka okumalıdır. Bunun kadar önemli bir diğer çalışma da Roger Allen'in "*Teaching Arabic in the United States: Past, Present and Future / Birleşik Devletlerde Arapça Öğretimi: Geçmiş, Günümüz ve Gelecek*" (1992) isimli makalesidir. Bu iki makale, Amerika'da Arapça öğretimine ait uygulamaların, hedeflerin, metotların ve materyallerin nasıl geliştiğini ayrıntılı bir şekilde ana hatlarıyla çizmekte ve belgelemektedir.
- <sup>5</sup> Dil öğretiminde uygulanan bu yaklaşım, **Ordu Yoğunlaştırılmış Metodu** (AIM = Army Intensive Method) olarak gösterilir.
- <sup>6</sup> Bu ulusal gayretin devam eden etkileri bir grup insana yabancı dil yeteneği sağlamıştır. Bu insanların çoğu, savaştan sonra, eğitimi aldıkları o dünyanın bir alanıyla ilgili olarak eğitimci, devlet memuru veya işadımı oldular. Bu insanlar, ülkenin tamamında uygulanan düzenli öğretim programları vasıtasıyla Arapça ve Avrupa dışı dilleri öğreten kurumlar tesis etmek; pek çok dil ve lehçe için öğretim materyali hazırlamak; geleneksel gramer-tercüme yoluyla öğretilen dillere modern bilimsel teknikleri ("sözel yaklaşım", sözel örnekli pratik alıştırmalar, vs.) uygulamak ve yabancı dil öğretiminde "uygulanabilir dilbiliminin" geçerliliğini sağlamak için eğitilmişlerdi. (McCarus, 1992, s. 208)
- <sup>7</sup> Educated Native Speaker (Çevirenin Notu=ç.n.)
- <sup>8</sup> *Language Continuum*, 2004, s. 46. Son zamanlara kadar dört kategori vardı ve Arapça "IV. Kategori" olarak sınıflandırılıyordu. Bu sistemin revize edildiği anlaşıyor.
- <sup>9</sup> Örneğin Arapça ile pek çok ortak özelliği olan İbranice, II. Kategori'de "zor" – "önemli dilbilim ve/veya İngilizceden kültürel farklılıklarla ayrılır" ifadesi ile tasnif edilmiştir. A.g.e.
- <sup>10</sup> Örneğin Georgetown Üniversitesi Yayınları serisi, diğer eserlerin yanı sıra, Wallace Erwin'in *Basic Course in Iraqi Arabic* (1969, 2004'te tekrar yayınlandı), Richard Harrell'in *Short Reference Grammar of Moroccan Arabic* (1962, 2004'te tekrar basıldı) ve Mark W. Cowell'in *Reference Grammar of Syrian Arabic* (1964, 2005'te tekrar yayınlandı) isimli eserlerini içermektedir.
- <sup>11</sup> Süreklilik teorisine bir giriş için bkz. Badawi, 1985. Ayrıca "Orta" Arapça ve süreklilik teorisi hakkındaki diğer tartışmalar için bkz. Hary, 1989 ve 1996.
- <sup>12</sup> Brustad, Al-Batal ve Al-Tonsi, 1995 ve 1996.
- <sup>13</sup> Ben başka yerde (1991, 1995) bölgesel olarak Öğretilen Konuşma Arapçası'nın tadil edilmiş formlarının iletişimsel becerileri tesis etmeye başlamak için uygun araçlar olduğunu dile getirmiştım.
- <sup>14</sup> CASA: The Center for Arabic Study Abroad (ç.n.)
- <sup>15</sup> CASA Programı hakkında daha fazla bilgi için bkz. McCarus (1992, s.214-215) ve Allen (1992, s.230-231)
- <sup>16</sup> Dilde III. Kategoride, Arapça yeterliliği aşabilmek için genellikle, I. ve II. Kategorilerde gereken zamanın iki katı gerekmektedir.
- <sup>17</sup> Orijinali "Heritage Speakers" şeklindedir. (ç.n.)

## ARAPÇA ŞART CÜMLELERİNDE ZAMAN

Atik AYDIN\*

### Özet

Klasik Arap dili eserlerinde zamanlar üzerinde yeterince durulmamışsa da son dönemlerde bu konuya ilgi artmıştır. Bu çerçevede şart cümlelerindeki zaman konusu da gündeme gelmiştir.

Arapça şart cümlelerinin çoğu gelecek zaman anlamındadır. *Lev*, *levlâ*, *lemmâ* ve *kullemâ* kelimeleri ile kurulan şart cümleleri ile *in+kâne+mâzi fiil* yapısı ise geçmiş zaman manasındadır. Türkçe şart cümleleri ile karşılaştırıldığında yapı olarak benzerlikler var ise başta *dolaylı geçmiş zaman* olmak üzere bazı zamanların Arapça şart yapısında tam karşılığının bulunmadığı görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili, şart cümleleri, geçmiş zaman, gelecek zaman.

## TENSES IN ARABIC CONDITIONALS

### Summary

The issue of tenses in classical Arabic language works has not been analyzed sufficiently. Interest in this subject has increased in recent periods.

Most of the Arabic conditionals refer to future time. Conditionals constructed using such words as *Lev*, *levlâ*, *lemmâ* and *kullemâ* and the verb structure *in+kâne+el-fi'llu'l-mâdî*, however, refer to past time. Even though Turkish conditionals display structural similarities with conditionals in Arabic, some tenses, especially *indirect past tense* do not have the exact equivalents in Arabic conditionals.

**Key Words:** Arabic language, conditional, future tense, past tense.

---

\* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, (atik.aydin@inonu.edu.tr).

## Giriş

Arap dili grameri, ‘âmil-ma‘mul ilişkisi ve bu ilişkinin neticesi olan i‘rab esası üzerine kurulmuş bir gramerdir. İ‘rab, cümledeki görevleri ve konumlarından dolayı kelimelerin uğradıkları değişikliklerdir. Bu değişiklikler ekseriyetle lafzî değişiklikler olup mânâ ile doğrudan bir alakası yoktur. Bu yüzden Arap dili gramerindeki tasnifler ve kavramlar mânâ merkezli değil i‘rab merkezlidir. “*Kâne* ve benzerleri”, “*inne* ve benzerleri”, “nasb edatları” ve “cezm edatları” başlıkları altında ele alınan kelimelerin ortak paydası ve bir araya geliş sebebi, i‘rab bakımından aynı görevi yapmalarıdır. Anlam bakımından bu kelimeleri bir araya getirmenin ve aynı kategoride ele almanın imkânı yoktur. Her biri farklı anlamlar ifade etmektedir. Mânâ esas alınsaydı çok farklı tasnifler ortaya çıkardı. Mesela “nefy (olumsuzluk) edatları” diye bir tasnif yapılmış olsa, “*kâne* ve benzerleri”nden *leyseyi*, “nasb edatları”dan *leni*, “cezm edatları”ndan *lem* ve *lemmâyı* bir arada ele almak gerekirdi.

Aynı durum, fiillerde zaman meselesi için de söz konusudur. Son dönemlerdeki bazı araştırmacılar hariç, Arap dil uleması temel zamanlar olan mâzi, hâl ve istikbal dışında zaman meselesinden söz etmezler. Sarf ilmi, fiilleri mâzi-muzâri-emir, sahh-mu‘tel, mute‘addî-lâzimî, ma‘lum-mechûl, câmid-mutasarrîf ve tâmm-nâkıs gibi yönlerden ele alırken, nahiv ilmi fiili ‘âmil-m‘amûl yönüyle ele alır.<sup>1</sup>

Bu durum, doğal olarak, şart cümlelerindeki zaman meselesi için de geçerlidir. Nahiv kitapları, diğer konularda olduğu gibi şart cümleleri konusunu da i‘rab bakımından ele alır. Diğer dillerde, mesela Türkçe ve İngilizcede, şart cümleleri zaman esasına göre ele alınıp tasnif edilirken Arapçada i‘rabın bir boyutu olan cezm edatları çerçevesinde ele alınır. Arapça gramer kitaplarının hemen hiç birinde şart cümleleri konusu bu başlık altında incelenmez, “iki fiili cezm eden edatlar” başlığı altında incelenir.<sup>2</sup>

Arap dili gramerinin söz konusu özelliğinden olacak ki, Türkiye’deki Arapça öğretiminde genelde fiillerde zaman özelde de şart cümlelerindeki zaman meselesi üzerinde pek durulmaz. Türkçede kullandığımız şart cümlelerinin Arapça karşılıklarını bulmaya çalıştığımızda bu konuda bir belirsizlik ve eksiklik olduğunu görüyoruz. İşte bu çalışma, kısmen de olsa bu eksikliği gidermeye yönelik olarak hazırlanmıştır.

## Arap Dili Gramerinde Şart Cümlesi

Klasik Arap dili gramerinde şart kelimeleri iki kategoride ele alınır:

1- Cezm eden şart kelimeleri: Cezm eden şart kelimeleri 11 adettir. Bunlardan “مَنْ، مَا، مَهْمَا، مَتَى، أَيَّانَ، أَيْنَمَا، أَيْنَ، حَيْثُمَا، أَيُّ، إِنْ، إِذَا” edat, ise isimdirler.

2- Cezm etmeyen şart kelimeleri: Cezm etmeyen şart kelimeleri yedi adettir. Bunlardan “كُلُّ، لَوْلَا، لَوْمًا، أَمَّا، إِذَا، كَيْفَمَا، لَمَّا” kelimeleri isim, kelimeleri ise edattır.<sup>3</sup>

Yaygın olmayan fakat dikkat çekici bulduğumuz bir tasnif de şart kelimelerinin şarta delalet etmeleri bakımından tasnif edilmesidir. Bu tasnife göre de şart kelimeleri iki kısma ayrılır:

1- Sadece şarta delalet eden kelimler: “إِنْ، إِذَا، لَوْ”

2- Asıl görevi şart olmayıp cevabı şarta bağlaması bakımından dolaylı olarak şarta delalet eden kelimler.<sup>4</sup> Birinci maddede yer alan şart kelimelerinin dışındaki kelimeler başta zarf anlamı olmak üzere şartın dışında farklı anlamlara da delalet etmektedir.

Şart kelimeleri iki cümle ister. Birinci cümleye *şart* ikinci cümleye *cevab* ya da *cezâ*’ cümlesi adı verilir. Şart ve cevap cümleleri, şart cümlesinde yer almadan önce birbirinden bağımsız cümlelerdir. Her birinin kendine göre özelliği ve yapısı vardır. Ancak şart kelimesi geldiğinde iki cümleyi aynı bağlama sokar. Böylece birinci cümle ikinci cümlelerin şartı, ikinci cümle ise birincinin cezası ve sonucu olur. Eğer cevap cümlesi şart cümlesi olamayacak nitelikte ise *fâ*’ edatı ile şart cümlesine bağlanır.<sup>5</sup>

Şart cümlesinin fiil cümlesi olması gerekir. Cevap cümlesinde de asl olan budur. Ancak cevap cümlesi, isim cümlesi olarak da gelebilir. Şart ve cevap cümlelerinin ikisi de fiil cümlesi olduğu zaman dört ihtimal söz konusudur:<sup>6</sup>

a- Her iki cümlelerin de mâzî olması, mesela:

- إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ.

b- Her iki cümlelerin de muzâri olması, mesela:

- إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ.

c- Şart cümlesinin mâzî cevap cümlesinin muzâri olması, mesela:

- مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا.

d- Şart cümlesinin muzâri cevap cümlesinin mâzî olması ki bunun örneği azdır, mesela:

- مَنْ يَغْمِرْ لَيْلَةَ الْقَدْرِ عَفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ.

Şart ve cevap cümlelerinin her ikisi de fiil ise en doğrusu, ikisinin de muzâri olmasıdır. Çünkü i‘rab (cezm işlemi) muzâri fiilde açıkça görülebilmektedir. Eğer şart ve cevap cümleleri muzâri değilse her



ikisinin de mâzi olması daha uygundur. Çünkü i‘rabin mahallen olması bakımından şart ve cevap cümleleri birbirine benzemiş olur. Şayet şart ve cevap cümleleri farklı fiillerden oluşuyorsa birincisinin mâzi ikincisinin muzâri olması tercih edilir. Çünkü zayıftan güçlüye doğru bir geçiş yani ilkinde i‘rabin görünmemesi ikincisinde ise görünmesi gerçekleşmiş olur. Son seçenek ise şart cümlesinin muzâri, cevap cümlesinin ise mâzi olmasıdır. Son seçeneği, Ferrâ’ ve İbn Mâlik kabul ederken, Sibeveyh ve Cumhur ancak zaruret durumunda kullanılabileceğini söylemiştir.<sup>7</sup>

Şart fiilinin olumsuzluğu ancak “لَمْ” ve “لَا” nefiy edatlarıyla yapılabilir. Dolayısıyla şart fiilinin başında “مَا” “لَنْ” ve “لَمَّا” nefiy edatları getirilemez. Bu yüzden “إِنْ مَا حَضَرْتَ نَدِمْتُ” cümlesi doğru bir cümle değildir, onun yerine “إِنْ لَمْ تَحْضُرْ نَدِمْتُ” cümlesi kullanılmalı. Ayrıca şart fiilinin başında “سَ” ve “سَوْفَ” de bulunmaması gerekir. Bu sebepten ötürü “إِنْ سَيَعْتَدِلُ الْجَوُّ نَخْرُجُ لِلزَّهْمَةِ” cümlesi yanlış olarak kabul edilmiştir.<sup>8</sup>

Şart kelimeleri, şart ve cevap cümlelerinin başında gelir. Şart veya cevap cümlelerinden herhangi bir unsur, şart kelimesinden önce gelemez. Şart kelimesi cer edatları hariç daha önce gelmiş olan bir ‘âmilin *ma’mulu* da olamaz. Mesela:

– إِلَى مَنْ تَذْهَبُ أَذْهَبُ.<sup>9</sup>

### Şart Cümlesinde Zaman

Bilindiği gibi başka bir fiile bağlı olarak meydana gelen fiil ya da durumu ifade eden cümleye şart cümlesi denir.<sup>10</sup> Başka bir ifade ile şart cümlesi, cevabın / cezânın vukuunu şart fiilinin vukuuna bağlayan cümledir. Şart cümlesinde bir anlamda sebep-sonuç ilişkisi vardır. Bu ilişki zorunlu olabileceği gibi olmayabilir de. Yani cümledeki şart, cevap / cezâ için gerçek bir sebep olabileceği gibi olmayabilir de. Mesela “إِنْ تَطَّلَعَ الشَّمْسُ يَخْتَفِ اللَّيْلُ” cümlesinde zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi varken “إِنْ كَانَ النَّهَارُ مَوْجُودًا كَانَتْ الشَّمْسُ طَالِعَةً” cümlesinde böyle bir durum söz konusu değildir.<sup>11</sup>

Nahiv uleması, *fi‘lu’ş-şart* ile *cevâbu’ş-şart* arasındaki bu ilişkiyi *ta‘lik* kavramı ile ifade etmektedirler. Buna göre şarta *mu‘allakun ‘aleyh* cevaba da *mu‘allak* adı verilir.<sup>12</sup> Ta‘lik ise gelecek zaman manasında olması gerekir. Çünkü şart (olgusu) henüz meydana gelmemiş olan bir fiil için söz konusu olabilir.<sup>13</sup> Dolayısıyla şart ve cevap cümleleri mâzi de olsa anlamaları gelecek zamandır. Bu durum şart

kelimeleri ile gerçekleşmektedir. Zira muzâri fiilin başına “لَمْ” edatı geldiğinde onu zaman bakımından mâziye çevirdiği gibi, şart edatları da başına geldikleri mâzi fiilleri gelecek zaman mânâsına dönüştürür.<sup>14</sup>

Şart cümlelerinde iki zaman vardır:

### 1- Gelecek zaman anlamı bildiren şart cümleleri

“إِنْ، إِذَا، إِذْمَا، مَنْ، مَا، مَهْمَا، مَتَى، أَيَّانَ، أَيْنَمَا، أَيْنَ، حَيْثُمَا، أَيُّ، كَيْفَمَا” şart kelimeleri ile kurulan şart cümleleri gelecek zaman anlamındadır. Görüldüğü gibi bu kelimelerin hemen tümü cezm eden şart kelimeleridir. Cezm eden şart kelimelerinin şart ve cevap cümleleri, siygaları (mâzi, muzâri...) ne olursa olsun sadece gelecek zaman anlamı ifade ederler.<sup>15</sup> Çünkü bu kelimeler mâziyi istikbale dönüştürür, muzâriyi ise istikbale hasreder.<sup>16</sup>

Şart ve cevap cümlelerinin gelecek zaman anlamı ifade etmesi, cümlelerin mâzi ya da muzâri fiil olmaları ile alakalı değil, şart edatları ve şart üslubundan kaynaklanmaktadır. Bu husus, şart ve cevap cümlelerinin hem mâzi hem de muzâri olarak kullanılmasından anlaşılabileceği gibi şart ve cevap cümlelerine yapılan atıftan da anlaşılabılır. Zira mâzilik (geçmiş zaman) ve muzârilik (gelecek zaman) olması bakımından şart cümlesindeki cümleler ile onlara atf edilen cümleler birbirinden farklı olabilir. Mesela:<sup>17</sup>

*Fi 'lu'ş-şarta* yapılan atıf örneği:

- إِنْ زُرْتَنِي وَتُكْرِمَنِي أُعْطِيْتُكَ - إِنْ تَزُرْنِي وَأُكْرِمَنِي أُعْطِيْتُكَ

*Cevâbu'ş-şarta* yapılan atıf örneği:

- إِنْ زُرْتَنِي أُكْرِمْتُكَ وَأُعْطِيْتُكَ - إِنْ زُرْتَنِي أُكْرِمُكَ وَأُعْطِيْتُكَ

Şart ve ceza, ikisi de gelecek zamanda olur. Şart fiili lâfzen mâzi olsa bile gelecek zaman anlamındadır. Mesela:<sup>18</sup>

- إِنْ مِتَّ مُسْلِمًا دَخَلْتَ الْجَنَّةَ

Şart ve ceza fiillerinin mâzi oldukları halde gelecek zaman anlamında oluşu iki şekilde izah edilmiştir:

1- Lafızda değişiklik: Aslında muzâri olan fiil, mâzi siygasına dönüşür ve gelecekte olan bir iş gerçekleşmiş olarak kabul edilir. Yani "إِنْ مِتَّ مُسْلِمًا تَدْخُلُ الْجَنَّةَ" cümlesi aslında "إِنْ مِتَّ مُسْلِمًا دَخَلْتَ الْجَنَّةَ" şeklindedir.

2- Anlamda değişiklik: Muzâri fiilinin şart edatı mâzi fiilin başında gelince onun anlamını gelecek zamana çevirir. Fakat lafzî mâzi olarak kalır.<sup>19</sup>

İbn Kayyim'a göre birinci görüş, Arapçanın yapısına daha uygun bir görüştür. Çünkü Araplar "أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ"<sup>20</sup> ve "وُفِّحَ فِي الصُّورِ"<sup>21</sup> ayetlerinde olduğu gibi olması beklenen işi olmuş gibi kabul edip muzâri yerine mâzi fiil kullanırlar. Ayrıca lafzı değiştirmek manayı değiştirmekten daha kolaydır. Zira Araplar manayı koruyarak lafızları çok farklı şekillerde kullanıyorlar. Benzer bir durum şart cümleleri için de geçerlidir. Araplar şart cümlesi kurmak istediklerinde önce şart edatlarını, daha sonra da şart ve ceza cümlelerini getirirler. Şart edatından sonra gelen fiilin lâfzen ve manen gelecek zaman fiili olması gerekir. Ancak yukarıda açıkladığımız sebepten ötürü, muzâri fiil yerine mâzi fiil de kullandıkları oluyor.<sup>22</sup>

Gelecek zaman anlamında olan ve bölümde ele aldığımız şart kelimeleri ile kurulan şart cümleleri Türkçedeki ifadesi ile olağan yani gerçekleşme ihtimali ve imkânı olan durumlar için kullanılır.

Gelecek zaman şart yapısının birinci kelimesi, *in* şart edatıdır. Nahiyciler tarafından bu bölümün ana unsuru olarak kabul edilen *in* edatı<sup>23</sup> en çok kullanılan şart kelimesidir. Gelecek zaman anlamı bildirmesi bakımından *in* şart edatı ile “إِذَا، إِذْمَا، مَنْ، مَا، مَهْمَا، مَتَى، أَيْنَمَا، أَىْ،” gibi şart kelimeleri arasında bir fark yoktur. Onun için bu kelimeleri burada ele almayacağız. Zira bunun konumuz açısından bir yararı olmayacaktır.

Daha önce de geçtiği gibi şart ve cevap cümlelerinde asl olan gelecek zaman anlamında olmalarıdır. Ancak bu konuda bazı istisnalar vardır. O istisnalardan bazıları şunlardır:

1- Fi'lu's-şart muzâri fiil olduğu halde *in* şart edatının geçmiş zaman anlamındaki şart cümlesinde kullanılması. Mesela: “قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ”<sup>24</sup> (Eğer o çalmışsa, zaten daha önce onun kardeşi de hırsızlık etmişti.) ayetinde olduğu gibi istisnâî bir durum olarak şart ve cevap cümlelerindeki muzâri “يَسْرِقْ” ve mâzi “سَرَقَ” fiilleri, karine sebebiyle geçmiş zaman manası ifade etmektedir.<sup>25</sup>

2- *İzânın* geçmiş zaman için kullanımı. Mesela: “وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا”<sup>26</sup> (Bir kazanç veya bir eğlence gördüklerinde seni ayakta bırakıp ona gittiler.) ayeti, burada geçen olaydan sonra nazil olduğu gerekçesiyle *izâdan* sonra gelen şart ve cevap fiilleri asıl kullanılışının dışına çıkarak geçmiş zaman ifade etmiştir.<sup>27</sup>

3- *izânın* geniş zaman için kullanımı. Mesela: “وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا”<sup>28</sup> (İman edenlerle karşılaştıkların-

da “Biz de müminiz.” derler. Şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise “Biz sizinle beraberiz.” derler.)

Bu ayette mâzi olan şart ve cevap fiilleri geniş zaman anlamında kullanılmıştır.<sup>29</sup>

## 2- Geçmiş zaman anlamı bildiren şart cümleleri

“لَوْ، لَوْلَا، لَوْمَا، كَلَّمَا، لَمَّا” şart kelimeleri ile kurulan cümleler geçmiş

zaman anlamı ifade eden cümleleridir. “لَوْ، لَوْلَا، لَوْمَا” edatları ile Türkçede *olmayası* olarak ifade edilen *iftirâd* yani şartın gerçekleşmemesi sebebiyle ana cümledeki hükmün de gerçekleşmemesi veya gerçekleşmez olması ifade edilir.<sup>30</sup> Geçmiş zaman şart ifadesinin ana kelimesi ve en çok kullanılanı *lev*dir.

*Levin* üç özelliği vardır:

1- *În* gibi şartıye olması. Yani kendisinden sonraki cümlelerin sebep - sonuç ilişkisi ile birbirine bağlı olması. Ancak *in* mâzi fiili gelecek zamana *in* ise muzâri fiili geçmiş zamana çevirir.<sup>31</sup>

2- Şartı geçmiş zamana bağlaması. Bu yönüyle *lev*, *inden* ayrılmaktadır. Zira *in*, gelecek zamandaki sebep-sonuç içindir. Bu yüzden şart konusu ele alındığında önce *inden* söz edilmektedir. Çünkü gelecek zaman geçmiş zamandan önce gelir.<sup>32</sup> Yani geçmiş olarak nitelediğimiz zaman, geçmiş zaman olmadan önce gelecek zamandır.

3- *İmtina*‘ (olumsuzluk ve meydana gelmeme) mânâsı ifade etmesi.<sup>33</sup>

Bu özellikler birlikte düşünüldüğünde denilebilir ki, şartın geçmiş zamanda gerçekleşmemesi durumunda *lev* şart kelimesi kullanılır. Mesela:

(Cahil okusaydı <sup>34</sup> لَوْ تَعَلَّمَ الْجَاهِلُ لَنَهَضَتْ بِأَدُّهُ. - ülkesi kalkınırdı.)

Görüldüğü gibi bu cümlede ülkenin kalkınmaması, okumamaya bağlanmış. Yani okuma gerçekleşmediği için kalkınma da gerçekleşmemiştir. Fi‘lu’ş-şart ve cevâbu’ş-şart cümleleri olumlu olarak kullanılmalarına rağmen olumsuzluk anlamı taşımaktadırlar. İşte bu, *levin* sağladığı anlamdır.

*levden* sonra çoğunlukla, hem anlam hem de siyga olarak mâzi fiil gelir. Eğer muzâri fiil gelse de anlam olarak mâziye dönüştürülür. Mesela:

رُهْبَانُ مَدْيَنَ وَالَّذِينَ عَاهَدْتُهُمْ - يَبْكُونَ مِنْ حَذَرِ الْعَذَابِ فُعُودًا  
لَوْ يَسْمَعُونَ كَمَا سَمِعْتَ كَلَامَهَا خَرُّوا لِعِزَّةِ رَبِّكَ وَسُجُودًا

beyitlerinde yer alan “لَوْ يَسْمَعُونَ” ifadesi “لَوْ سَمِعُوا” anlamındadır.<sup>35</sup>

Aslında geçmiş zamana ait olan *lev* şart edatı bazen kendisinden sonra gelen mâzi fiili gelecek zamana tahsis eder. Mesela: “وَلْيَخْشَ الَّذِينَ”<sup>36</sup> “لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا” (Arkalarında zayıf çocuklar bıraktıkları takdirde (bırakacak olsalar) onlar için endişelenenler, Allah’tan korksunlar ve doğru söz söylesinler.) ayetinde *lev*den sonra gelen “تَرَكُوا” mâzi fiili muzâri anlamındadır. Aksi takdirde anlam bozulur. Çünkü öldükten sonra çocuklarını düşünenler, anlamına gelir ki, böyle bir şeyin kastedilmesi akla ve nakle uygun değildir.<sup>37</sup>

*Levlâ* ve *Levmâ*, bir şeyin başka bir şeyin varlığı sebebi ile meydana gelmemesi durumunu ifade etmek için kullanılır. Buna eş-*şartu’l-imtinâ’î* adı da verilir. *Lev* gibi *levlâ* ve *levmâ* edatları da geçmiş zaman için kullanılır. *Levlâ* ve *levmâ* haberi mahzûf olan mübtedadan önce geldiği için geçmiş zaman anlamı ifade ettiği cevap cümlesinden anlaşılmaktadır. Zira cevap cümlesi hem lafız hem de mânâ bakımından mâzi olmak zorundadır. Mesela:<sup>38</sup>

– يَغُولُ الَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ.<sup>39</sup>

*Lemmâ*, varlığı başka bir şeyin varlığına bağlı olan durumların ifadesinde kullanılan bir edattır (*harfu vucûbin li-vucûb ya da harfu vucûdin li-vucûd*). Bu manadaki *lemmâ* Sibeveyh’e göre harf, Ebû Ali el-Fârisî’ye göre ise zarf olup *hîne* anlamındadır. İbn Mâlik bu iki görüşü telif eder ve şöyle der: *Lemmâ*’dan sonra hem lafız hem de anlam bakımından mâzi fiil gelirse *lemmâ*, iz manasında olup şart ve geçmiş zaman anlamı ifade eder. *Lemmâ*, *levin* karşıtı olarak düşünülebilir. Zira *levin* sıyakındaki olumlu cümleler *lemmânın* sıyakında olumsuz olarak gelir. Şöyle ki: “لَوْ قَامَ زَيْدٌ قَامَ عَمْرُو.” cümlesi “لَمَّا مَ يَغْمُ زَيْدٌ مَ يَغْمُ عَمْرُو.” demektir. Aynı durum, bu cümlelerin tersi için de geçerlidir.<sup>40</sup>

*Lemmâ*’dan sonra hem mânâ hem de lafız bakımından mâzi fiil gelir. Lafız bakımından mâzi olmasa bile mânâ bakımından mâzi olmak zorundadır. Mesela:<sup>41</sup>

– لَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ.<sup>42</sup>

“لو، لولا، لوما، كلما، لما” kelimeleri vaz’ bakımından geçmiş zaman-daki şart ifadesi için kullanılır. Ancak gelecek zamandaki şart ifadesi için kullanılan *in* şart edatı da *kâne* fiili birlikte yani *in + kâne + mâzî fiil* yapısı da geçmiş zamandaki şart anlamı için de kullanılmaktadır.

Büyük nahiv âlimi er-Radî bu hususu şöyle izah eder: Şartta ana kelime *indir*.<sup>43</sup> *İnin* şartı çoğunlukla gelecek zaman mânâsında olur. Eğer şarta geçmiş zaman mânâsı vermek istiyorsan, *kâne*yi şart fiili yaparsın. “وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبْتُ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ”<sup>44</sup> ve “إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ”<sup>45</sup> örneklerinde olduğu gibi. *Kânenin* burada bu anlamda oluşunun delili, cümledeki kullanımından çıkan tek anlamın geçmiş zaman anlamı olmasıdır. Zira “كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا” cümlesinin anlamı “فِي الزَّمَنِ” “الماضي زيدٌ قائمٌ” şeklindedir. *Kâne*'nin mâziliği bu şekilde sabit olunca, gelecek zaman anlamı ifade etme ihtimali kalmaz. Bu durum *kâne*ye mahsus olup diğer nâkis fiiller için geçerli değildir. Bazen diğer mâzi fiiller de geçmiş zamandaki kesin bir şartı ifade etse de, bu *kâne* fiilinde olduğu kadar yaygın değildir. Mesela:<sup>46</sup>

- أَنْتَ، وَإِنْ أُعْطِيتَ مَالًا، بِخَيْلٍ.

er-Radî, el-Muberrid'e ait olan bu görüşü hüsnü kabul ile nakle-der ve bunun aksini savunan İbnu's-Sirâc'ı eleştirir.<sup>47</sup> Her ne kadar el-Muberrid'in mevcut eserlerinde böyle bir bilgiye yer verilmese de bu görüş İbnu's-Sirâc, er-Radiy ve ez-Zerkeşî gibi âlimler tarafından ona atfedilmiştir.<sup>48</sup>

Konu ile ilgili olarak İbnu's-Sirâc şu bilgiyi nakle-der: “Kendisine “إِنْ كُنْتُ زُرْتَنِي أَمْسِ أَكْرَمْتُكَ الْيَوْمَ” örneği sorulan el-Muberrid şöyle cevap verir: Burada *in* değil *kâne* etkili olmuştur. Buradaki mâzi anlamı *kânenin* gelmektedir. Bu, *kânenin* gücünden kaynaklanmaktadır. *Kâne* dışında *inden* sonra gelen bütün fiiller gelecek zaman manasındadır. Bu yüzden geçmiş zaman kast ediliyorsa “إِنْ زُرْتَنِي أَمْسِ أَكْرَمْتُكَ الْيَوْمَ” denmez “إِنْ كُنْتُ زُرْتَنِي أَمْسِ أَكْرَمْتُكَ الْيَوْمَ” demek gerekir.”<sup>49</sup>

Konu ile ilgili İbnu's-Sirâc'ın görüşünü savunan ve *in* şart edatından sonra gelen *kâne* fiilinin mâzilik anlamını yitirdiğini söyleyen Zerkeşî, el-Muberrid'in bu görüşünü zayıf olmakla niteler.<sup>50</sup> Bu konuda ihtilaflar olmasına rağmen Sa'du'd-Dîn et-Teftezânî, el-Muberrid'in görüşünü sabit bir kural olarak niteler ve şöyle der: “*Kâne* ile birlikte olunca *in* şart edatı, sabit bir kural olarak, gelecek zaman dışındaki zamanlar (şimdiki zaman ve geçmiş zaman) için de kullanılabilir.”<sup>51</sup>

Arap dilinden ziyade dinî ilimler alanındaki eserleri ile temayüz eden İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751 h.), aralarında Arap dilinin de bulunduğu pek çok ilimden dakik bilgilerin yer aldığı *Bedâiu'l-Fevâid* adlı eserinde konuyu daha farklı bir zeminde ele alır ve şöyle der: Şart ve cevap cümleleri bazen salt ta'lik (sebe-sonuç ilişkisi) ifade

eder. Bu durumda şart ve cevap cümlelerinin gelecek zaman olması gerekir. Bazen de şart ve cevap cümleleri “Bu olay oldu mu?” gibi bir soruya cevap ya da “Şöyle oldu...” gibi bir cümleye nefiy olarak gelir. Eğer bu durumda verilen cevap, şart içeren cümle ise gelecek zaman olması gerekmez, hatta gelecek zaman anlamında olmaması gerekir. Mesela bir kişiye “هل أَعْتَقْتَ عَبْدَكَ؟” (köleni azat ettin mi?) şeklinde bir soru sorulduğunda, o da “إِنْ كُنْتُ قَدْ أَعْتَقْتُهُ فَقَدْ أَعْتَقْتُهُ لِلَّهِ” (Eğer azat etmiş isem Allah için azat etmişimdir.) şeklinde cevap verirse, burada kesinlikle gelecek zaman söz konusu değildir. Şu örnekler için de aynı durum geçerlidir:

- "صَحِبْتُ فَلَانًا" ← "إِنْ كُنْتُ صَحِبْتُهُ فَقَدْ أَصَبْتُ بِصُحْبَتِهِ خَيْرًا"  
 - هل أَذْنَبْتُ؟ ← "إِنْ كُنْتُ قَدْ أَذْنَبْتُ فَإِنِّي قَدْ تُبْتُ إِلَى اللَّهِ وَاسْتَغْفَرْتُهُ"

Gördüğün gibi bu örneklerin tümü, hem lafız hem de mânâ bakımından mâzî örnekleridir. Cevabın soruya uyumlu olması için böyle olması gerekir.<sup>52</sup>

İbn Kayyım, şart cümlesi ile alakalı olarak nahiv kitaplarının çoğunda bulunan ta‘lik kavramına farklı bir boyut kazandırır ve iki kısma ayırarak şart cümlesinin zaman boyutunu daha anlaşılır hale getirir. Ona göre ta‘lik, *et-ta‘liku’l-va’dive et-ta‘liku’l-haberî* olmak üzere ikiye ayrılır. Bu kavramlardan tam olarak neyin kast edildiğine dair bir bilgi İbn Kayyım’ın kendi eserinde bulunmadığı gibi bu konuda ne nahiv kaynaklarında ne de *el-Kulliyat* ve *Keşşâfu Istilahâtî’l-Funûn* gibi kavram sözlüklerinde herhangi bir bilgi yer almaktadır. Ancak kelimelerin sözlük anlamlarından ve İbn Kayyım’ın verdiği örneklerden hareketle şöyle bir tanım yapmak mümkündür:

et-Ta‘liku’l-va’dî: Şarta bağlı vaat, başka bir ifade ile içinde vaat anlamı bulunan şart cümlesi demektir.

et-Ta‘liku’l-haberî: İçinde vaat anlamı olmayan ve bilgilendirme amacıyla kurulan şart cümlesi demektir.

Buna göre, içinde vaat ta‘liki bulunan şart cümlelerinin zamanın gelecek zaman olması gerekir. Oysa haber ta‘alığında böyle bir gereklilik yok, hatta geçmiş zaman olması gerekir.<sup>53</sup>

İbn Kayyım’ın konuyu ele alış biçimi ve verdiği örneklerden hareket ettiğimizde şöyle bir değerlendirmenin yanlış olmayacağını düşünüyoruz: İbn Kayyım *haber* kavramından vuku bulmuş olay ya da durumları haber vermeyi ve bildirmeyi kast etmektedir. Bu durumda doğal olarak geçmiş zaman söz konusu olacaktır. Çünkü haber verme, geçmiş ve mevcut olanla ilgili bir fiildir. *Va’d* kavramından ise söz verme ve şart yerine geldiğinde meydana gelecek olan durumları kastetmektedir. Burada şart, cevabın ortaya çıkması için bir tür vaat

olarak kabul edilmiştir. Bu durumda gelecek zamandan söz konusu olacaktır. Çünkü vaat etmek gelecek zamana taalluk eden bir fiildir.

Bütün tartışma ve değerlendirmeden sonra şunu söyleyebiliriz ki; el-Muberrid ve onun yolunu takip eden âlimler, *in+kâne+mâzi fiil* formundaki şart yapılarının mâzi anlam bildirdiklerini savunurken İbnu's-Sirâc ve onu izleyenler buna karşı çıkmakta ve bu tarz ifadeleri te'vil yoluna gitmektedirler.

Bu noktada bu tartışmaya zemin hazırlayan ve neden olan bazı ayet ve hadisler gündeme gelmektedir. Zaten el-Muberrid ve onu takip edenlerin en önemli dayanakları bu ayet ve hadislerdir. Tartışmaya neden olan ayetler şunlardır:

1- “إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ” (Eğer onu söylemiş olsaydım sen bilirdin)<sup>54</sup>

2- “إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ” (Eğer gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru söylemiştir, o ise yalan söyleyenlerdendir).<sup>55</sup>

İbnu's-Sirâc, *in* şart edatının gelecek zaman dışında kullanımının mümkün olmadığından hareketle bu ayetlerdeki “إِنْ” ifadesini “إِنْ كُنْ” şeklinde te'vil eder.<sup>56</sup>

İbn Kayyım, İbnu's-Sirâc'ın bu görüşüne de atıfta bulunarak ayetle alakalı şu değerlendirmeyi yapar: Allah Taâlâ, İsa'dan (a) şu sözü hikâye eder: “Eğer onu söylemiş olsaydım, sen bilirdin.” Buradaki şart, hem lafız olarak hem de mânâ olarak mâzi bir fiille kullanılmıştır. Çünkü İsa (a) bu sözü ya göğe yükseltilmesinden sonra söylemiştir ya da kıyamet gününde söyleyecektir. Her iki durumda da şart ve ceza mâzide gerçekleşmiş olur. Bu sözün İsa'nın göğe yükseltilmesinden önce gerçekleştiğini ve “إِنْ أَكُنْ أَقُولُ هَذَا فَإِنَّكَ تَعْلَمُهُ” (Eğer bunu söylersem/söyleyecek olursam, sen onu bilirsin) anlamında olduğunu söylemek, ayeti tahrif etmek ve söylemediği şeyi Allah'a atfetmek olur. Çünkü bu bir cevaptır. Böyle bir cevap ise ancak Allah'ın ondan buna dair bir soru sorması ile gerçekleşebilir. İsa (a) hayatta ve kavminin arasında iken Allah, böyle bir soru sormuş olamaz. Çünkü onlar yüzlerce yıl geçtikten sonra İsa'yı (a) ve annesini tanrı edindiler. Binaenaleyh, bir nahiv kaidesi için Allah'ın sözü tahrif edilemez. Buna benzer yüz kuralı yok etmek / ortadan kaldırmak, bu ayetin mânâsını tahrif etmekten daha ucuz kalır.”<sup>57</sup>

Nahivcileri buradaki inceliği görmemekle eleştiren İbn Kayyım “إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ”<sup>58</sup> ayetini de şu şekilde izah



eder: “إِنْ كَانَتْ الْبَيِّنَةُ شَهِدَتْ بِكَذَا وَكَذَا فَقَدْ صَدَقَتْ” (Eğer delil şunu şunu ortaya koymuşsa kadın doğru söylemiştir.) Bu, nahivcilerin kitaplarında olmayan ince bir hakikattir. Bunun izahını delillerini gördünüz. Şükürler olsun!<sup>59</sup>

İbnu’s-Sirâc’ın konu ile ilgili görüşünü zayıf bulan İbn Kayyim Hz. Aişe ilgili hadisi gündeme getirir ve şöyle der: “Keşke bilsem, bunlar Hz. Peygamber’in (a) Hz. Aişe’ye söylediği şu sözü nasıl anlıyorlar: “إِنْ كُنْتَ أَلَمْتَ بِذَنْبٍ فَاسْتَغْفِرِي اللَّهَ وَتُوبِي إِلَيْهِ” (Eğer bir günah işlediysen, Allah’tan af dile ve tövbe et.) Akli başında olan biri, buradaki şartın gelecek zaman bildirdiğini söyleyebilir mi?! ... Hz. Peygamber (s) bununla “Geçmişte işlediğin bir günah gelecekte ortaya çıkarsa tövbe et.” demek istemedi. Bu sözün anlamı şudur: “Eğer geçmişte bir günah işlediysen tövbe et.” Hz. Peygamber bundan başka bir şey kastetmedi.”<sup>60</sup>

Burada şu hususu da göz ardı etmemek gerekir: *În+kâne+mâzi fiil* yapısının geçmiş zaman anlamı bildirmesi, bu şekildeki şart cümlelerinin *lev* ile kurulan şart cümleleri ile aynı olduğu anlamına gelmez. Her ne kadar geçmiş zamana delalet etmeleri bakımından iki yapı arasında bir benzerlik olsa da diğer yönlerden birbirlerinden farklı anlamlara delalet etmektedirler. Çünkü *lev* ile kurulan cümlelerde var olmayan bir şeyden dolayı başka şeyin vuku bulması ifade edilir. Mesela “وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ”<sup>61</sup> (Dediler ki: Eğer biz (mesajı) dinleseydik veya düşünseydik cehennemliklerden olmazdık.) ayetinde görüldüğü gibi *lev*, tamamıyla bitmiş ve gerçekleşme ihtimali olmayan bir durum için kullanılmıştır. Oysa *În+kâne+mâzi fiil* kalıbı ile kurulan cümlelerde geçmişteki genel ta’lik (sebeup-sonuç) kastedilmektedir ve bu tür cümlelerde olayın vuku bulup bulmadığı anlamını çıkarma imkânı yoktur. Mesela “إِنْ كُنْتَ أَلَمْتَ بِذَنْبٍ فَاسْتَغْفِرِي اللَّهَ وَتُوبِي إِلَيْهِ” (Eğer bir günah işlediysen, Allah’tan af dile ve tövbe et.) hadisinde vukuu muhtemel olan bir olaydan söz edilmektedir.

Normalde gelecek zamana delalet eden *izâ, kâne*den sonra ya da tarihî veya geçmişteki bir olayın sıyakında geldiğinde geçmişteki gelecek zaman anlamı ifade eder. Mesela:

- ذَكَرَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ كَانَ إِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ خَرَجَ إِلَى شِعَابِ مَكَّةَ.

Bazı âlimler der ki: Namaz vakti geldiğinde Hz. Peygamber Mekke’nin vadilerine çekiliyordu (İslam’ın ilk yıllarında namaz kılabilmek için).

- أَذْكُرُّ وَنَحْنُ فِي قَرْوَيْنِ إِذَا جَاءَ اللَّيْلُ حَمَلْنَا جَمِيعَ مَا لَنَا فِي سَرَادِيبَ لَنَا فِي دُورِنَا وَلَا نَتْرُكُ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ شَيْئًا.

Hatırlıyorum, biz Kazvin’de iken gece olduğunda bütün eşyalarımızı evlerimizin bodrumuna taşıyorduk, hiçbir şeyi evde bırakmıyorduk.<sup>62</sup>

### Yeni Yaklaşımlar

Klasik dönemlerle kıyaslandığında Arap dilinde zaman meselesinin asrımızda daha bir önem kazandığını ve bu konuda önemli çalışmaların yapıldığını görüyoruz. Bunun başlıca sebebi, Batı dünyasının İslam dünyası üzerindeki etkisidir. Bu, iki şekilde gerçekleşmiştir:

1- Müsteşriklerin Arapça öğretimi ile ilgili kitaplar hazırlamaları ve Arapçaya kendi dillerine göre yaklaşımları. Dillerinde mevcut olan zamanları Arapçada da aramaya çalışmışlar.

2- Müslümanların başta İngilizce olmak üzere batı dillerini yaygın bir şekilde öğrenmeleri ve o dillerde olan zaman boyutlarını kendi dillerinde de keşfetmeye çalışmalarıdır. Nitekim Arap ve Müslüman Araştırmacıların konu il ilgili yaptıkları çalışmalarda diğer dillerle karşılaştırmalar yaptıklarını görüyoruz.<sup>63</sup>

Buna benzer bir tesbiti araştırmacı Mâlik Yusuf el-Muttalibî de yapmakta ve şöyle demektedir: Arapçada zamanlar konusunun gündeme gelmesinin ve ehemmiyet kazanmasının nedenlerinden biri de, Arapların İngilizce öğrenmeleridir.<sup>64</sup> Fas, Cezayir ve Tunus’un Fransızca ile olan irtibatları da bu konudaki çalışmaların artmasına neden olan sebeplerden sayılabilir.

Günümüzdeki Arap dili araştırmacılarının çoğu bu konuda klasik nahivcileri eleştirmekte ve Arap dilinde zaman meselesine gerekli ihtimamı göstermediklerini sık sık dile getirmektedirler. Bu araştırmacılarından biri de İbrahim Samarrâî’dir. Konu ile alakalı olarak o şöyle der: “Arap diltçilerinin zaman konusunda yaptıkları tek şey, kelime türleri çerçevesinde fiili tarif ederken isim ve harften farklı olarak fiilin zaman bildirdiğini ifade etmeleridir. Fakat fiildeki bu zaman boyutunun sınırlarını belirlemiş değiller. Onların dil anlayışları amel / i’rab merkezli olduğu için fiile sadece bir ‘âmil gözüyle bakılırlar. Fiilin zaman boyutu ile ilgili söyledikleri tek şey, “فَعَلَ”nin mâ-ziye, “يَفْعَلُ”nun ise hâl ve istikbale delalet ettiğini söylemeleridir.

Mesela hâl ve istikbali için muzârî “مَضَارِعَ” kelimesini kullandılar. Bu isimlendirmede bile zaman değil ‘amel / i’rab esas alınmıştır. Zira

*muşâbih* (benzer) manasına gelen muzâri, isme benzeyen fiil demektir. İsme benzemesinin nedeni ise bu fiilin isimler gibi mu‘rab olması ve ref‘ ve nasb gibi i‘rab durumlarının burada da gerçekleşmesidir.”<sup>65</sup>

Genel olarak zaman konusunda yapılan çalışmalar, şart cümlesindeki zaman konusunu doğrudan ilgilendirmektedir. Temmâm Hassân, Arap dilinde zaman olgusunu iki kısma ayırır:

1- Nahvî zaman: Fiil ya da fiil mânâsında kullanılan ism-i fâ‘il, ism-i mef‘ûl ve mastar gibi herhangi bir kelimenin sıyâkta ifâ ettiği görevdir.

2- Sarfî zaman: Fiilin siygasının, sıyakın dışından ve ondan bağımsız olarak, gerçekleştirdiği görevdir. Mesela “فَعَلَ” olayın geçmiş zamanda, “يُفْعَلُ” ise olayın hâl ve istikbalde meydana geldiğini gösterir.<sup>66</sup>

Nahvî zamanın ortaya çıkış alanı sıyâktır, siyga değildir. Sarfî zaman, siyga ile başlar siyga ile biter; onun sıyâkla bir alakası yoktur. Öyleyse nahvî zamana farklı bir gözle bakmak gerekir.<sup>67</sup>

Bu tasnif ve tesbitleri yapan Temmâm Hassân, Arap dilcilerin, sarfî zaman konusunda gösterdikleri başarıyı nahvî zaman konusunda gösteremediklerini belirtmektedir.<sup>68</sup>

Daha önce de geçtiği gibi şart cümlesi, iki cümleden oluşuyor: Fi‘lu’ş-şart ve cevâbu’ş-şart. Şart cümlesinin bir parçası olmadan önce bu cümlelerden her biri bağımsız cümleler olup siygalarına ve kendi yapılarına göre zamanları vardır. Ancak bu cümleler şart cümlesinin birer unsuru haline gelince yeni yapıda zaman bakımından kendi delaletlerini yitirip yeni sıyaka uygun delaletler kazanırlar.<sup>69</sup> Bu yönüyle bakıldığında şart cümlesinin zamanı, Temmâm Hassân’ın yaptığı tasnife göre, nahvî zaman kategorisi içinde ele almak yanlış olmaz.

Her ne kadar, şart edatları hem şart cümlesini hem de cevap cümlesini gelecek zamanı dönüştürür,<sup>70</sup> dense de, daha yakından bakıldığında özellikle cevap cümlesinin yapısına göre zamanda kimi değişikliklerin olduğu tesbit edilebilir. Muhammed Abdurrahman er-Reyhânî bazı örnekler vererek bu durumu şöyle açıklıyor:

- |                         |   |                                |                                      |
|-------------------------|---|--------------------------------|--------------------------------------|
| meşkûk, gelecek         | + | meşkûk, mutlak, gelecek zaman: | 1- إِنْ قَمْتُ قَمْتُ                |
| uzak, meşkûk, gelecek   |   | "                              | 2- إِنْ قَامَ فَسَوْفَ يَقُومُ :     |
| yakın, meşkûk, gelecek  |   | "                              | 3- إِنْ قَامَ فَسَيَقُومُ :          |
| uzak, meşkûk, gelecek   |   | "                              | 4- إِنْ قَامَ فَلَا يَقُومُ :        |
| mutlak, meşkûk, gelecek |   | "                              | 5- إِنْ قَامَ فَيُقَسَّ الْقِيَامُ : |

sürekli, meşkûk, gelecek<sup>71</sup> " : -6 إِنْ قَامَ فَأُخُوهُ قَائِمٌ

er-Reyhanî, bu örneklerdeki fi'lu's-şart bölümlerinin tümünün, meşkûk mutlak gelecek zamana delalet ettiğini, cevâbu's-şart cümlelerinin sol tarafta görüldüğü gibi gelecek zamandaki farklı durumlara delalet ettiğini belirtmektedir. Fi'lu's-şarttaki meşkûk ve gelecek zaman anlamları *in* şart edatından, mutlaklık anlamı ise zaman açısından herhangi bir belirleyicinin olmayışından kaynaklanmaktadır. Cevâbu's-şarttaki zaman farklılığı ise zaman belirleyicileri, olayların tertibi ve ekler gibi karinelerden dolayıdır.<sup>72</sup>

Gerek klasik dönem bilgilerini gerekse modern dönemdeki yaklaşımları göz önünde bulundurduğumuzda şunu söyleyebiliriz: Şart, anlam bakımından cevap cümlesini bağladığı gibi zaman bakımından da onu sınırlandırmaktadır. Mesela şartı gelecek zamanda olan bir cümlenin cevabı geçmiş zaman olamaz. Ya da şartı geçmiş zaman olan bir cümlenin cevabı gelecek zaman olamaz. Bu durum, şart olgusunun bir gereğidir ve her dil için geçerlidir. Dolayısıyla şart cümlesindeki şart ve cevabın zamanını tamamıyla birbirine bağlamak yanlış olduğu gibi birinden bağımsız olarak düşünmek de yanlıştır. Siygalar, zarflar ve karineler şart ve cevabın zamanında etkili olduğu gibi şart olgusu da bu konuda etkili unsurlardandır.

### Arapça ve Türkçe Şart Cümlelerinin Karşılaştırılması

Türkçede şart kipi, fiil kök veya gövdelerine getirilen –sA ekiyle yapılmaktadır. Eklendiği kelimeye koşul anlamı katarak bağlı cümleler oluşturur. Dilek-şart anlamının dışında çeşitli anlamlar taşıyan şart kipi, fiil kök veya gövdelerine gelerek şart tasarlama kipi oluşturur.<sup>73</sup> Bu kipte fiil şarta bağlandığı için hiçbir hüküm ifade etmez, hiçbir dilek, istek, temenni, zorlama anlatmaz. Yalnız isteksiz, dileksiz mücerret bir tasarlama ifade eder. Şart şeklinin hiçbir hüküm taşımayan bu karakteriyle bütün fiil kipleri içinde farklı bir durumu vardır. Bütün fiil çekimleri müstakil cümle yapabildikleri halde şart şekli şart fonksiyonu ile hükümlü müstakil bir cümle değil, ancak hüküm taşımayan bağlı bir cümle kurabilmektedir.<sup>74</sup>

Bu bilgilerden hareketle bakıldığında Arapçadaki *fi'lu's-şart*ın karşılığı olan Türkçedeki şart kipinin, müstakil bir cümle olarak değil tasarlama için kullanıldığı görülmektedir. Türkçe şart cümlesindeki şart kipinin bağımsız bir cümle olup olmadığı konusunda iki farklı yaklaşım vardır: Şart cümlesini birleşik cümle olarak kabul eden yaklaşım ve bunun aksini savunan yaklaşım.

Birinci görüşü savunan Hayati Develi şöyle demektedir: -sA eki ile kurulan ve şartlı birleşik cümle adı verilen cümleler iki unsurdan oluşur: Cümledeki asıl manayı şarta bağlayan ve –sA ekinin getirildiği

yardımcı cümle ile manası yardımcı cümledeki ifadeye bağlı olarak ortaya çıkan ana cümle. Bu tür cümlelerde farazî bir anlatış taşıyan yardımcı cümle ana cümlelerin şartı olmaktadır. Bu bakımdan böyle cümlelerde ana cümleyi bağımsız, yardımcı cümleyi de bağımlı unsur saymak doğru olmaz. Çünkü yardımcı cümle ana cümleyi alelade bir zarf olarak tamamlamamakta, onun oluş veya edişini sınırlamakta ve şarta bağlamaktadır.<sup>75</sup>

Buna karşılık şart kipinin bağımsız bir cümle olmadığını savunan Gürer Gülsevin, şart kipini cümle olarak değil, şart gerundiumu olarak nitelendirmektedir. Ona göre şart gibi Türkçe gramerde bu güne kadar olduğu gibi yüklem görevi üstlenen fiil kipleri bölümünde değil, fiilden türemiş zarflar olan *gerundiumlar* kısmında verilmelidir.<sup>76</sup>

Aynı görüşü Leyla Karahan da savunmakta ve şöyle demektedir: “–*IncAve*–*saeki*, zarf-fiil eklerindendir. Nasıl –*ArA*ekleri tarz, –*IncAzaman* bildiren birer zarf-fiil eki iseler, –*sAeki* şart, zaman, sebep vs. bildiren bir zarf-fiil ekidir. Kip ekleriyle çekimlenmiş bütün fiiller, –*sAekli* fiiller hariç, yargı taşır. –*sAeki*, istek bildirdiği durumlarda grubun diğer üyeleriyle bu bakımdan bir uyum içindedir. Şart, zaman, sebep fonksiyonlu –*sAeki* ise yargı taşımadığı için grubun uyumlu yapısını bozar. Sonuç olarak, –*sAşart* eki, yukarıda açıklamaya çalıştığımız sebeplerden dolayı zarf-fiil ekleri grubunda yer almalıdır. Böyle bir yaklaşım, tabii olarak *şarhlı birleşik cümle* anlayışımızı da yeniden gözden geçirmeyi gerekli kılmaktadır.”<sup>77</sup>

Şart cümlesinin birleşik cümlelerden olduğunu savunanların yaklaşımı Arapça şart cümlesinin yapısına daha yakın bir yaklaşımdır. Bunu Hayati Develi’nin Türkçe şart cümlesi ilgili şu izahında açıkça görebiliyoruz: “Birleşik cümlelerde esas olarak bir A hadisesinin gerçekleşmesiyle bir B hadisesinin de gerçekleşebileceği ifade edilir. Bunun yanında yardımcı cümledeki şartın gerçekleşemez olması sebebiyle ana cümledeki hükmün gerçekleşmediği veya gerçekleşmeyeceği ifade edilen şart cümleleri de vardır.”<sup>78</sup>

Buna göre Türkçede şart cümlesi iki kısma ayrılır:

1- Olağan (Gerçek) şart cümleleri: Bu türdeki şart cümleleriyle, bir olayın meydana gelmesi sebebi ile başka bir olayın meydana geleceği ifade edilir.

2- Olmayası (gerçek olmayan) şart cümleleri: Bu tür şart cümleleri ile şartın gerçekleşmemesi sebebiyle ana cümledeki hükmün de gerçekleşmemesi veya gerçekleşmez olması ifade edilir.<sup>79</sup>

Olmayası şart cümlesi cezanın gerçekleşmesini olumsuz ya da şüpheli kılar. Bu sebeple çoğu zaman anlamca ters sonuç gösteren bir bağlam sebep cümlesi ile karşılanabilir. Mesela: İstersen yapardın. Yani yapmadın, çünkü istemedin.

Bu tasnifin birinci maddesinde yer alan şart cümlesi, Arapçada *in* grubunda yer alan ve gerçekleşmesi mümkün olan şart yapısı ile ifade edilir. İkinci maddede yer alan şart cümlesi ise Arapçada *lev* ile yapılan, faraza anlamı taşıyan ve gerçekleşme imkânı olmayan şart yapısı ile ifade edilir.

Esasında Arapçadaki şart kelimeleri, Türkçe şart cümlesindeki her iki anlayışı da kapsayacak niteliktedir. Çünkü “لَمَّا” “كَلَمَّا” ve “أَيْنَمَا” gibi zarf anlamı ön planda olan şart kelimeleri, şart anlamının gerektirdiği sebep-sonuç ilişkisinden ziyade Türkçedeki *zarf-fiil* (gerundi-um) manasındadır. Oysa “إِنْ” “مَنْ” ve “مَا” zarf anlamı olmayan şart kelimeleri ile yapılan cümlelerde ise şartın esas maksadı olan sebep-sonuç ilişkisi vardır.

Zaman bakımından Türkçe şart cümlesi beş kısma ayrılır:

1- Geçmiş zamanın şartı: Geçmişte olanı şart planına aktarır ve geçmişte olağana şart koşar. Mesela: Beğendiyseniz onu size veririm.

Bu kip, olmayası şartın ceza cümlesini kurmak için de kullanılır. Mesela: Karşıma çıksaydı öldürdüydim / öldürmüştüm.

2- Dolaylı geçmiş zamanın şartı: Geçmişte olanı şart planına aktaran kiptir. Burada fiil gövdesi salt geçmiş anlamını muhafaza ettiğinden şüpheli geçmiş anlatımı hissedilmez. Bu kip esasta geçmişin şartı ile anlamdaştır. Mesela: Posta gelmişse / posta geldiyse mektuplarımı getir.

3- Geniş zamanın şartı: Olağan şart olup şimdiki zaman ve geleceğe doğru bir zamanı kapsar. Mesela: Akşam gelersen oynarız.

4- Şimdiki zamanın şartı: Geniş zamanın şartından farklı olarak ve daha dar ölçüde sürmekte şimdiki zamanın olağan şart cümlesini kurmaya yarar. Mesela: Bilmiyorsan öğreneceksin.

5- Gelecek zamanın şartı: Gelecekteki bir kılışın olağan şart cümlesini kurmaya yarar. Çeşitli ceza cümleleri ile bağdaşır. Mesela: Gideceksek yer ayırtalım.<sup>80</sup>

Bütün bu bilgi ve değerlendirmelerden sonra Arapça ve Türkçe şart cümlelerini karşılaştırmalı olarak ele almamız gerekir. Zira daha önce de geçtiği gibi çalışmamızın temel amaçlarından biri de budur. Bu karşılaştırmayı yaparken Arapça açısından İbn Kayyım'ın *haber ta'liki* ve *va'd ta'liki* ayırımı bizim için belirleyici bir ilke olacaktır. Arapça ve Türkçe şart cümlelerini örnekler üzerinde karşılaştırdığımızda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

1- Görülen geçmiş zaman şartı:

Örnek: “إِنْ كَانَ عَمِلَ نَجَحَ” ya da “إِنْ كَانَ عَمِلَ نَجَحَ”: Çalıştıysa başarır / başaracaktır.

Görülen geçmiş zaman anlamı elde etmek için normalde mâzî fiil kullanılır. Ancak yukarıda da geçtiği gibi *lev* ve benzeri şart kelimeleri dışındaki kelimelerle yapılan şart fiilleri siygası ne olursa olsun gelecek zaman anlamındadır. Bu yüzden şart cümlesinde görülen geçmiş zaman anlamı elde etmek için *kâne + mâzî fiil* yapısı kullanılmaktadır. Şunu da belirtmemiz gerekir ki, bu yapı sadece *görülen geçmiş zaman* şartı için değil *öğrenilen geçmiş zaman* şartı için de kullanılabilir. Burada bu iki ihtimalden hangisinin kastedildiği gibi bir soru sormak yanlış olur. Çünkü Arap konuşurken *öğrenilen* ya da *görülen* gibi kavramalarla düşünüp konuşmuyor. Bu ihtimaller ancak bu şekildeki cümlelerin Türkçeye çevirisinde söz konusu olabilir. Bu durumda da belirleyici olan ifadenin sıyakı olacaktır. Esasında *in + kâne + mâzî fiil* yapısı ile *in + kâne + kad + mâzî fiil* yapısı arasında herhangi bir fark yoktur. Her iki yapı da öğrenilen geçmiş zaman manasında kullanılabilir. Zira *görülen geçmiş zaman*, görülen ve kesin olarak bilinen durumlar için kullanılır.<sup>81</sup> Oysa işin içine şart anlamı girince, görmeye ve kesin kanaate dayalı bir bilgiden söz etme imkânı kalmaz.

*În + kâne + mâzî fiil* yapısının hem görülen geçmiş zaman hem de dolaylı geçmiş zaman manasında anlaşılabileceği Kur'an meal-lerinde de müşahade edilmektedir. Mesela “قَالَ إِنَّ كُنْتَ جَنَّتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا”<sup>82</sup> ayetini E. H. Yazır, H. B. Çantay ve A. F. Yavuz görülen geçmiş zaman şeklinde (getirdiysen) tercüme ederken, Ö. N. Bilmen, Süleyman Ateş ve Ali Bulaç dolaylı geçmiş zaman şeklinde (getirmişsen) tercüme etmişlerdir.

Kur'an'daki bazı kullanımlar, şart fiilindeki muzârî fiilin geçmiş zaman manasında kullanılabileceğini göstermektedir. Mesela “قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ” (Eğer hırsızlık yaptıysa / yapmışsa daha önce onun bir kardeşi de çaldıydı / çalmıştı).<sup>83</sup> Burada hem muzârî siygası hem de şart yapısı gelecek zamanı gerektirdiği halde bunun tersi söz konusu ve geçmiş zaman kast edilmiştir. Bu da sıyakın kimi zaman siyga ve üsluptan daha etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

## 2- Dolaylı geçmiş zaman şartı:

Örnek 1: “إِنْ كَانَ (قد) عَمِلَ يَنْجَحْ”: Çalışmışsa başarır.

Örnek 2: “إِنْ كَانَ ذَهَبَ فَقَدْ رَأَى”: Gitmişse görmüştür.

Kişinin başkasından duyduğu, sonradan gördüğü veya farkında olmadan işlediği bir kılışın ifadesi, şeklinde tanımlanabilen<sup>84</sup> *öğrenilen*

*geçmiş zaman*, bir başka ifadesiyle *dolaylı geçmiş zamanın* Türkçede bunun özel bir şekli olduğu halde Arapçada bunu karşılayacak müstakil bir kip yoktur. Ancak mâzi fiilin bu zamanı ifade etmesi, genel olarak sözün sıyakından, bazen de mâzi fiilin başına getirilen kelimelerle anlaşılmaktadır. Bu gerçeği *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller* adlı çalışmasında isabetli bir şekilde ortaya koyan M. Reşit Özbalkıç, bu anlamın elde edilebilmesi için “قِيلَ” “يُقَالُ” “حُدِّثَ” ve “يُحْكَى” gibi fiillerin yanı sıra “لَوْ” “كَأَنَّ” “رَبَّمَا” “قَدْ” gibi edatların kullanıldığını belirtmektedir.

Elbette ki söz konusu kelimelerin tümünün bu anlamda ve bu amaçla kullanıldığını söylemek doğru olmaz. *Öğrenilen geçmiş zaman* eski adıyla *gayr-ı şuhudî zaman* anlamını sürekli ve standart bir şekilde karşılayan bir kelime ya da ifade Arapçada mevcut değildir. Bahsi geçen kelime ve edatlar, bazen bu anlamda kullanılsa da bu anlamın kesin tesbiti daha çok sıyaktan anlaşılmaktadır. Mesela ikinci örnekteki dolaylı geçmiş zaman anlamı tamamıyla *in + kâne + mâzi fiil* yapısından kaynaklanmıştır. Zira *izâ* şart edatı kesin durumlar için *in* ise belirsiz durumlar için kullanılmaktadır.<sup>85</sup> İşte buradaki dolaylı geçmiş zaman anlamı *indeki* belirsizlikten elde edilmektedir. Bu yüzden *kâne + mâzi fiil* gibi kullanımlarda *izâ* değil *in* şart edatı kullanılmaktadır.

Arapçadaki metinlerden ve kullanımlardan görebildiğimiz kadarıyla bu anlamda en çok kullanılan kelime *kad* edatıdır. Nitekim Cüneyt Eren ve Tahsin Deliçay da *öğrenilen geçmiş zaman* anlamı için bu edatı önermişlerdir.<sup>86</sup>

*Kad* edatının Kur'an-ı Kerim'de de görülmeyen geçmiş zaman anlamında kullanıldığına dair pek çok örnek vardır. Mesela: “مَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنَ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ” (Kim tâğutu reddedip Allah'a inanırsa, sağlam bir kulpa yapışmıştır / yapışmış demektir.).<sup>87</sup> “وَمَنْ يَتَّبِدَلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ” (Kim imanı küfür ile değiştirirse, doğru yoldan sapmış olur.).<sup>88</sup> “قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا” (Nefsini temizleyen kurtulmuş, onu kirleten ise zarar etmiştir.).<sup>89</sup>

### 3- Geniş zaman şartı:

Örnek: “إِنْ يَعْمَلْ يَنْجَحْ”: Çalışırsa başarır.

Bunun yanı sıra “إِنْ عَمِلَ نَجَحَ” ve “إِذَا عَمِلَ نَجَحَ” cümleleri de geniş zamanın şartı için kullanılmaktadır.

### 4- Şimdiki zaman şartı:



Örnek: “إِنْ كَانَ يَعْمَلُ فَلَا تُزْعِجْهُ”: Çalışıyorsa onu rahatsız etme.

*Kâne + muzâri fiil* yapısını Temmâm Hassân *el-mâzi el-muteceddid* (yenilenen mâzi) olarak adlandırır.<sup>90</sup> Türkçede şimdiki zamanın hikâyesi olarak adlandırılan bu yapı<sup>91</sup> geçmiş zamandaki tekrar ve sürekliliği ifade ediyor.

5- Gelecek zaman şartı:

Örnek: “إِنْ يَعْمَلُ يَجِبُ أَنْ يَبْحَثَ عَنْ عَمَلٍ”: Çalışacaksa iş araması gerekir.

Bu ve benzeri cümleler istek ve niyet anlamı da içerdiğinden dolayı, farklı şekillerde de ifade edilebilir. Mesela bu cümlenin “Çalışmak istiyorsa iş araması gerekir” şeklinde olduğunu düşünerek Arapçada şöyle bir cümle de kurulabilir: “إِنْ يُرِيدُ الْعَمَلَ يَجِبُ أَنْ يَبْحَثَ عَنْهُ”

6- Geçmiş zamanın olmayası şartı:

Örnek 1: “لَوْ عَمِلْتُ لَتَحُحْتُ”: Çalışsaydım / çalışmış olsaydım, kazanırdım.

Örnek 2: “كُنْتُ (كُنْتُ) لَوْعَمِلْتُ”: Çalışsaydım/ çalışmış olsaydım, başarmıştım.

Örnek 3: “لَوْعَمِلْتُ كُنْتُ فَدَّ بَحْتُ”: Çalışsaydım / çalışmış olsaydım, başarmış olurdum.

Son olarak şunu belirtmek gerekir ki, diller arasında karşılaştırmalar yaparken bir dili başka bir dil ile her yönüyle aynı tutmamak gerekir. Zira diller insanların varlık algısı, yaşam koşulları ve dünya görüşlerinden etkilenen varlıklardır. Bir millet diğer milletin aynısı olmadığı gibi bir dil de başka dillerin aynısı olamaz. Diller arasındaki farklılık kelime ve cümle farklılığından ibaret değildir. Binaenaleyh, bir dilde mevcut olan zamanların aynısını hem sayı hem de içerik bakımından başka bir dilde aramaya kalkışmak doğru değildir. Mesela Türkçedeki dolaylı geçmiş zaman, siyga olarak Arapçada yoktur. Çünkü Araplarda böyle bir mefhum mevcut değildir. Bu yüzden Arapçanın doğasında olmayan bir yapıyı çeşitli zorlamalarla onda ihdas etmeye çalışmak, bir anlam ifade etmez.

Dile dışarıdan bir unsur dayatmak yerine ondaki imkânları kullanmak daha sağlıklı olur. Mesela geçmiş zamanda gelecek zaman şartı yapısını elde etmek için “لَوْ كُنْتُ سَأَعْمَلُ لَوْحَدْتُ أَعْمَالًا كَثِيرَةً” (Çalışacak olsaydım çok iş bulurdum.) cümlesinde olduğu gibi *tenfiis* edatı kullanılabilse de böyle bir zorlamaya gerek yoktur. Zira “لَوْ عَمِلْتُ”

”لوجدتُ أعمالاً كثيرة“ (Çalışsaydım çok iş bulurdum.) cümlesinde olduğu gibi bu edat olmadan da aynı anlam mevcuttur. O halde bunu tercih etmek gerekir, çünkü Arapların kullanımı böyledir.

Bu yönüyle baktığımız zaman ”إن تُذاكِرَ بِاسْتِمْرَارٍ تَنْجَحَ“ (Devamlı çalışırsan başarisin.) cümlesinin gelecek zaman anlamını ifade etmediğini düşünüp bu yüzden de ”إن تُذاكِرَ بِاسْتِمْرَارٍ فَسَتَنْجَحُ“ cümlesini önermek<sup>92</sup> ve ”soracaksam” cümlesi için ”إن أسأل“ yerine ”إن كُنْتُ“ cümlesini kullanmak<sup>93</sup> zorlama olup Arapçanın yapısına uygun değildir. Zira tenfis edatı (س) olmadan da bu cümleler, şart yapısı gereği gelecek zaman anlamı ifade ederler.

Bu tür dilsel karşılaştırmalarda tek düze düşünmek yerine dilin farklı imkânlarını kullanmak daha uygun olur. Mesela ”مَنْ كَانَ قَدْ ذَهَبَ“ (Kim gitmişse o gitsin.) yerine ”لِيَذْهَبَ مَنْ ذَهَبَ (مِنْ قَبْلُ)“ gibi aynı anlamı ifade eden fakat şart cümlesi olmayan yapılar da kullanılabilir.

## SONUÇ

Klasik Arap dili eserlerinde yeterli ilgiyi görmeyen zaman meselesi, son dönemlerde daha çok ele alınır olmuştur. Aynı durum şart cümlesindeki zaman konusu için de geçerlidir. Arapça şart cümlesinde zaman adlı bu çalışmamızda şu sonuçlara ulaştık:

1- Olağan gelecek zaman şart cümlesi için başta ”إن“ ve ”إِذَا“ şart edatları olmak üzere ”مَنْ، مَا، مَهْمَا، مَتَى، أَيَّانَ، أَيْنَمَا، أَيْنَ، حَيْثُما، إِذْما، أَيْ“ şart kelimeleri kullanılır.

2- Olmayası geçmiş zaman şart cümlesi için ”لَوْ، لَوْلَا، لَوْما“ edatları kullanılır.

3- Olağan geçmiş zaman şart cümlesi için *in + kâne + mâzi fiil* yapısı kullanılır. Bu yapı, Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde örnekleri bulunmasına rağmen bütün nahiv uleması tarafından geçmiş zaman manasında kabul edilmediği gibi kullanım itibarıyla da diğer yapılar kadar yaygın değildir. Ayrıca ”كَلَّمَا“ ve ”كُلَّمَا“ kelimeleri her ne kadar geçmiş zaman şart cümlesi oluşturabilse de, Türkçe açısından bu yapılar şarttan ziyade gerundium (zarf-fiil) grubunda değerlendirmek gerekir.

## ARAPÇA ŞART CÜMLELERİNDE ZAMAN

4- Arapça şart cümlesi ile Türkçe şart cümlesini karşılaştırırken dilin doğasına uygun ve kullanımda olan örneklerden hareket etmek gerekir. Türkçede olan bir yapının aynısını aynı özelliklerle Arapçada oluşturma tekellüfüne lüzum yoktur.

5- Arapça ve Türkçe şart cümlelerini karşılaştırdığımızda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

1- Geçmiş zaman	Çalıştıysa başarır / başaracaktır.	إِنْ كَانَ عَمَلٌ يَنْجَحْ.
2- Dolaylı geçmiş zaman	Ör. 1: Çalışmışsa başarır / başara-caktır.	إِنْ كَانَ (قَدْ) عَمَلٌ يَنْجَحْ.
	Çalışmışsa başarmıştır.	إِنْ كَانَ عَمَلٌ فَقَدْ بَجَحْ.
3- Geniş zaman	Çalışırsa başarır / başaracaktır.	إِنْ يَعْمَلُ يَنْجَحْ.
4-Şimdiki zaman	Çalışıyorsa onu rahatsız etme.	إِنْ كَانَ يَعْمَلُ فَلَا تُزْعِجْهُ.
5- Gelecek zaman	Çalışacaksa iş araması gerekir.	إِنْ يَعْمَلُ يَجِبُ أَنْ يَبْحَثَ عَنْ عَمَلٍ.
6- Geçmiş zama-nın olmayası şartı	Ör. 1: Çalışsaydım / çalışmış ol-saydım, başarırdım.	لَوْ عَمِلْتُ لَنَجَحْتُ.
	Ör. 2: Çalışsaydım/çalışmış ol-saydım, başarmıştım.	لَوْ عَمِلْتُ لَقَدْ (كُنْتُ) بَحَثْتُ.
	Ör. 3: Çalışsaydım / çalışmış ol-saydım, başarmış olurum.	لَوْ عَمِلْتُ كُنْتُ قَدْ بَحَثْتُ.

### KAYNAKÇA

Aşçıoğlu Osman, “Arap Dilinde Şart Kipi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:4, Bursa, 1992.

Baguoğlu, Tahsin, *Türkçenin Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayın-ları, Ankara, 2000.

Bulak, Şahap, “Tarihî ve Çağdaş Türk Yazı Dillerinde Şart Kipi”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 30, Konya, 2011.

Develi, Hayati, “sA Morfemli Yardımcı Cümleler ve Bunlarla Kurulan Birleşik Cümleler Üzerinde Bir İnceleme”, [http://www.tdkdergi.gov.tr/TDA/1995/1995\\_5\\_Develi.pdf](http://www.tdkdergi.gov.tr/TDA/1995/1995_5_Develi.pdf).

Ebu'l-Bekâ' Ya'îş b. Alî, *Şarhu'l-Mufasssal*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

Esterâbâdî, Radiyu'd-Dîn, *Şerhu'r-Radiyalâ'l-Kâfiye*, Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad, 1993.

Hudârî, Muhammed b. Mustafâ, *Hâşiyetu'l-Hudârî 'alâ Şerhi İbn 'Akîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2003.

Emrullah İşler & Musa Yıldız, *Arapça Çeviri Kılavuzu*, Elif Yayınları, İstanbul, 2011.

Eren, Cüneyt & Deliçay, Tahsin, *Arapça Cümle Yapısı Ve Çeviri Teknikleri*, Bizim Büro Basımevi, Adana, 2009.

Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Yayınları, İstanbul, 2002.

et-Teftezânî, Sa‘du’d-Dîn, *Muhtasarü’l-Ma‘ânî*, Salah Bilici Kitapevi, İstanbul, t.y.

Gülsevin, Gürer, Türkiye Türkçesinde Birleşik Zarf - Fiiller <http://gurergulsevin.com/upload/u31vev8gksg.pdf>.

Hasan, ‘Abbâs, *en-Nahvu’l-Vâfî*, Dâru’l-Ma‘ârif, Kahire, 1981.

Hassân, Temmâm, *el-Luğatu’l-‘Arabiyye Ma‘nâhâ ve Mebnâhâ*, Dâru’l-Beyzâ’, el-Mağrib, 1994.

İbn ‘Akîl, Bahau’d-Dîn b. Abdillâh, *Şerhu İbn ‘Akîl*, el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrut, 1990.

İbn Hişam, Cemâlu’d-Dîn b. Yusuf, *Muğni’l-Lebîb*, el-Meclisü’l-Vatanî, li’s-Sekâfetiye’l-Funûn, Kuveyt, 2002.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *Bedâi’u’l-Fevâid*, Dâru ‘Âlemi’l-Fevâid, Cidde, t.y.

İbnu’s-Sirâc, Muhammed b. Sehl, *el-Usûlfi’n-Nahv*, Muesse-setu’r-Risâle, Beyrut, 1988.

Karahan, Leyla, *-sa / -se Eki Hakkında*”, Türk Dili Dergisi Sayı: 516, Ankara, 1994.

Mahzûmî, Mehdî, *fî’n-Nahvi’l-‘Arabî*, Dâru’-Râid el-‘Arabî, Beyrut, 1986.

Mâlakî, Ahmed b. ‘Abdi’n-Nur, *Rasfu’l-Mebânî fî Şarhi Hurûfi’l-Ma‘ânî*, Dâru’l-Kalem, Dimaşk, 2002.

Mehzerî, Muhammed Nâşir, *el-Cümletu’s-Şartıyye fî Devâvîni Şu‘arâi’l-Mu‘allakâti’s-Seb‘*, Basılmamış Doktora Tezi, Cami‘atu’n-Nîleyn, Sudan, 2000.

el-Muberrid, Ebu’l-‘Abbâs Muhammed b. Yezid, *el-Muktadab, Vizâratu’l-Evkâf*, Kahire, 1994.

Murâdî, el-Hasan b. Kâsım, *el-Cenâ ed-Dânî fî Hurûfi’l-Ma‘ânî*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1992.

Murphy, Raymond, *English Grammar in Use*, Cambridge University Press, 1995.

Muttalibî, Mâlik Yusuf, *ez-Zemenu ve’l-Luğatu*, el-Hey’etu’l-Mısıriyye’l-‘Âmme li’l-Kitâb, Kahire, 1986.

Nâdirî, Muhammed Es‘ad, *Nahvu’l-Luğati’l-‘Arabiyye*, el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrut, 1997.

er-Reyhânî, Muhammed ‘Abdurrahman, *İtticâhatu’t-Tahlîli’z-Zemenî*, Dâru Kubâ’, Kahire, t.y.

Sâlih, Abdulazîz Ali, *eş-Şartu fî'l-Kur'ani'l-Kerim*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Kahire Üniversitesi, 1976.

es-Samarrâî, İbrahim, *el-Fi'lu Zemânuhu ve Ebniyetuhu*, Muesse-setu'r-Risâle, Beyrut, 1983.

Suyûtî, Celâlu'd-Dîn, *Hem'u'l-Hevâmi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut. 1998.

W. Wright, LL.D., *A Grammar of The Arabic Language*, Cambridge University Press, 1898.

Zerkeşî, Bedru'd-Dîn, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, IV, 127, Dâru't-Turâs, Kahire, t.y.

Zurûkî, Ebû Bekr, "Delâlâtu'l-İrtibâti fî Uslûbi's-Şart", *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye*, Biskra, Cezair, Sayı: 6.

<sup>1</sup>Özbalıkçı, M. Reşit, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1996. s.1-2.

<sup>2</sup>el-Muberrid, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezid, *el-Muktadab*, Vizâratu'l-Evkâf, Kahire, 1994, II, 45; el-Esterâbâdî, Radiyu'd-Dîn, *Şerhu'r-Radiy 'alâ'l-Kâfiye*, Câm'iatu'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1993, IV, 86; İbn Akîl, *Şerhu İbnAkîl*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1990, II, 335; es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn, *Hem'u'l-Hevâmi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut. 1998, II, 443.

<sup>3</sup>en-Nâdirî, Muhammed Es'ad, *Nahvu'l-Luğati'l-'Arabîyye*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1997, s.907

<sup>4</sup>el-Mahzûmî, Mehdî, *fî'n-Nahvi'l-'Arabî*, Dâru'Râid el-'Arabî, Beyrut, 1986, s. 290-291.

<sup>5</sup>el-Hudârî, *Hâşiyetu'l-Hudârî 'alâ Şerhi İbn 'Akîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2003, II, 122; er-Reyhânî, Muhammed Abdurrahman, *İtticâhatu't-Tahlîlî'z-Zemenî*, Dâru Kubâ', Kahire, s.179.

<sup>6</sup>İbnAkîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1990, II, 335-339.

<sup>7</sup>es-Suyûtî, a.g.e., II, 454.

<sup>8</sup>en-Nâdirî, Muhammed Es'ad, *Nahvu'l-Luğati'l-'Arabîyye*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1997. s. 477.

<sup>9</sup>Hasan, 'Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfî*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1981, IV, 426.

<sup>10</sup>Aşçıoğlu Osman, *Arap Dilinde Şart Kipi*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:4, 1992, s. 190.

<sup>11</sup>Hasan, a.g.e., IV, 422.

<sup>12</sup>el-Mahzûmî, Mehdî, *fî'n-Nahvi'l-'Arabî*, Dâru'Râid el-'Arabî, Beyrut, 1986, s. 284; Zurûkî, Ebû Bekr, "Delâlâtu'l-İrtibâti fî Uslûbi's-Şart", *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye*, Biskra, Cezair, Sayı: 6, s. 50.

<sup>13</sup>el-Muberrid, a.g.e.,II, 49.

<sup>14</sup>İbnu's-Sirâc, Muhammed b. Sehl, *el-Usûl fî'n-Nahv*, Muesse-setu'r-Risâle, Beyrut, 1988, II, 190

<sup>15</sup>es-Suyûtî, a.g.e., II, 454; Hasan, a.g.e., IV, 422-423.

<sup>16</sup>es-Suyûtî, a.g.e., II, 454.

<sup>17</sup>el-Esterâbâdî, a.g.e., c.IV, s. 106.

<sup>18</sup>el-Cevziyye, İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr, *Bedâi'u'l-Fevâid*, Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, t.y.,I, 77; İbnu's-Sirâc a.g.e.,II, 190.

- <sup>19</sup> el-Cevziyye, *a.g.e.*, I, 77.
- <sup>20</sup> Nahl, 1.
- <sup>21</sup> Kehf, 99.
- <sup>22</sup> el-Cevziyye, *a.g.e.*, I, 77.
- <sup>23</sup> Suyûtî, 449.
- <sup>24</sup> Yusuf, 77.
- <sup>25</sup> Özbalıkçı, *a.g.e.*, s. 84.
- <sup>26</sup> Cuma, 11.
- <sup>27</sup> Özbalıkçı, *a.g.e.*, s. 90.
- <sup>28</sup> Bakara, 14.
- <sup>29</sup> Özbalıkçı, *a.g.e.*, 91.
- <sup>30</sup> Develi, Hayati, “sA Morfemli Yardımcı Cümleler ve Bunlarla Kurulan Birleşik Cümleler Üzerinde Bir İnceleme”, [http://www.tdkdergi.gov.tr/TDA/1995/1995\\_5\\_Deveni.pdf](http://www.tdkdergi.gov.tr/TDA/1995/1995_5_Deveni.pdf), s. 124-126; Banguoğlu, Tahsin, *Türkçenin Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2000, s. 549-551.
- <sup>31</sup> Ebu'l-Bekâ' Ya'îş b. 'Alî, *Şarhu'l-Mufasssal*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, V, 105.
- <sup>32</sup> İbn Hişam, *Muğni'l-Lebib*, Kuveyt, 2002, III, 367.
- <sup>33</sup> İbn Hişam, *a.g.e.*, III, 367.
- <sup>34</sup> Hasan, *a.g.e.*, IV, 491.
- <sup>35</sup> İbn 'Akîl, *a.g.e.*, II, 356.
- <sup>36</sup> Nisâ', 9.
- <sup>37</sup> Özbalıkçı, *a.g.e.*, s.93.
- <sup>38</sup> Hasan, *a.g.e.*, IV, 515.
- <sup>39</sup> Sebe', 31.
- <sup>40</sup> el-Murâdî, el-Hasan b. Kâsım, *el-Cenâ ed-Dânî fî Hurûfî'l-Ma'ânî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992, Beyrut. s.594-596.
- <sup>41</sup> el-Mâlakî, Ahmed b. 'Abdi'n-Nur, *Rasfu'l-Mebânî fî Şarhi Hurûfî'l-Ma'ânî*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 2002, s. 353-355.
- <sup>42</sup> İsrâ', 67.
- <sup>43</sup> er-Radiy, *a.g.e.*, IV, 86.
- <sup>44</sup> Yusuf, 27.
- <sup>45</sup> Mâide, 116.
- <sup>46</sup> er-Radiy, *a.g.e.*, IV, 115.
- <sup>47</sup> er-Radiy, *a.g.e.*, IV, 115.
- <sup>48</sup> es-Sâlih, Abdulaziz Ali, *eş-Şartu fî'l-Kur'ani'l-Kerim*, s.56, Basılmamış yüksek lisans tezi, Kahire Üniversitesi, 1976.
- <sup>49</sup> İbnu's-Sirâc, *a.g.e.*, II, 190.
- <sup>50</sup> Zerkeşî, Bedru'd-Dîn, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru't-Turâs, Kahire, t.y., IV, 127.
- <sup>51</sup> et-Teftezânî, Sa'du'd-Dîn, *Muhtasaru'l-Ma'ânî*, Salah Bilici Kitapevi, İstanbul, t.y., s.138
- <sup>52</sup> el-Cevziyye, *a.g.e.*, t.y., I,80
- <sup>53</sup> el-Mehzerî, Muhammed Nâşir, *el-Cumletu's-Şartiyye fî Devâvîni Şu'arâi'l-Mu'allakâti's-Seb'*, Basılmamış Doktora Tezi, Cami'atu'n-Nîleyn , Sudan, 2006, s. 70
- <sup>54</sup> Maide, 116
- <sup>55</sup> Yusuf, 26-27.
- <sup>56</sup> İbnu's-Sirâc, *a.g.e.*, II, 191.
- <sup>57</sup> el-Cevziyye, *a.g.e.*, 81.

- <sup>58</sup> Yusuf, 26-27.
- <sup>59</sup> el-Cevziyye, *a.g.e.*, 81.
- <sup>60</sup> el-Cevziyye, *a.g.e.*, 81.
- <sup>61</sup> Mülk, 10.
- <sup>62</sup> W. Wright, LL.D., *A Grammar of The Arabic Language*, Cambridge University Press, 1898, II, 10-11.
- <sup>63</sup> Bkz. er-Reyhânî, Muhammed Abdurrahman, *İtticâhâtü't-Tahlîlî'z-Zemenî*, Dâru Kubâ', Kahire; el-Muttalibî, Mâlik Yusuf, *ez-Zemenu ve'l-Luğatu*, el-Hey'etu'l-Mısıriyye'l-Âmmeli'l-Kitâb, Kahire, 1986.
- <sup>64</sup> el-Muttalibî, *a.g.e.*, s. 109.
- <sup>65</sup> Samarrâî, *a.g.e.*, s.18.
- <sup>66</sup> Hassân, Temmâm, *el-Luğatu'l-'Arabîyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Dâru'l-Beyzâ', el-Mağrib, 1994, s.240.
- <sup>67</sup> Hassân, *a.g.e.*, 242.
- <sup>68</sup> Hassân, *a.g.e.*, 243.
- <sup>69</sup> er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 180.
- <sup>70</sup> el-Hudârî, *a.g.e.*, II, 122.
- <sup>71</sup> er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 182.
- <sup>72</sup> er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 182.
- <sup>73</sup> Bulak, Şahap, "Tarihî ve Çağdaş Türk Yazı Dillerinde Şart Kipi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 30, s. 72.
- <sup>74</sup> Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Yayınları, İstanbul, 2002, s.292
- <sup>75</sup> [http://www.tdkdergi.gov.tr/TDA/1995/1995\\_5\\_Develi.pdf](http://www.tdkdergi.gov.tr/TDA/1995/1995_5_Develi.pdf), s. 118.
- <sup>76</sup> <http://gurergulusevin.com/upload/u31vev8gksg.pdf>, s. 277.
- <sup>77</sup> Karahan, Leyla, "-sa / -se Eki Hakkında", *Türk Dili Dergisi*, Sayı: 516, Ankara, 1994, s.474.
- <sup>78</sup> Develi, Hayati, "sA Morfemli Yardımcı Cümleler ve Bunlarla Kurulan Birleşik Cümleler Üzerinde Bir İnceleme", [http://www.tdkdergi.gov.tr/TDA/1995/1995\\_5\\_Develi.pdf](http://www.tdkdergi.gov.tr/TDA/1995/1995_5_Develi.pdf), s. 124.
- <sup>79</sup> Develi, *a.g.e.*, s. 124-126; Banguoğlu, *a.g.e.*, 549-551.
- <sup>80</sup> Banguoğlu, *a.g.e.*, s.457-467; Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Yayınları, İstanbul, 2002, s. 325.
- <sup>81</sup> Banguoğlu, *a.g.e.*, s. 458.
- <sup>82</sup> A'râf, 106.
- <sup>83</sup> Yusuf, 77.
- <sup>84</sup> Banguoğlu, *a.g.e.*, s. 460.
- <sup>85</sup> es-Suyutî, II, 132.
- <sup>86</sup> Eren, Cüneyt & Deliçay, Tahsin, *Arapça Cümle Yapısı Ve Çeviri Teknikleri*, Bizim Büro Basımevi, Adana, 2009, s. 25.
- <sup>87</sup> Bakara, 256.
- <sup>88</sup> Bakara, 108.
- <sup>89</sup> Şems, 80.
- <sup>90</sup> Hassân, *a.g.e.* 246.
- <sup>91</sup> Özbalıkcı, 186.
- <sup>92</sup> C.Eren & T. Deliçay, *a.g.e.*, s. 63.
- <sup>93</sup> Emrullah İşler & Musa Yıldız, *Arapça Çeviri Kılavuzu*, Elif Yayınları, İstanbul, 2011, s. 113-117.

# ARAPÇADA CER HARFLERİNİN (EDATLARIN) BİRBİRİNİN YERİNE KULLANIMI OLGUSU

Yusuf KARATAŞ\*

## Özet

Bu makalede Arapçada cer harflerinin temel anlamları ve birbirlerinin yerine kullanımına dair farklı görüşler ve bu görüşlerin öne sürdüğü deliller incelenmiştir. Özellikle bu konudaki Basra ve Kufe dil ekollerinin ayırımına dikkat çekilmiştir. Başka bir cer harfinin yerine kullanıldığı düşünülen, cer harflerinin kendi birincil anlamlarından hareketle ortaya çıkan anlam farklılıkları üzerinde durulmuştur. Çalışmada, cer harflerinin kullanımı ve işlevleri daha çok Kur'ân-ı Kerimdeki örnekleri üzerinden ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Cer Harfleri, İşlevsel Dilbilgisi, Arapça Dilbilgisi, Metinsel Bağlam, Anlambilim,

## THE CASE OF THE USE OF THE PREPOSITIONS INTERCHANGEABLY IN ARABIC

### Summary

This study focuses on the basic meanings of the prepositions in Arabic language and the different opinions about how to use one for another by examining the evidences. The distinction between the schools of Basra and Kufa is particularly important in the use of prepositions. The semantic differences between the prepositions when used in place of one another are examined in the light of the examples in the Quran.

**Keywords:** Arabic Prepositions, Functional Grammar, Arabic grammar, textual context, semantics

---

\* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilimdalı, (ysfkrtas@hotmail.com).



### Giriş

Bir dilde müstakil yapı ve biçim çalışmalarının yanısıra bu yapı ve biçimlerin birbirleri arasındaki ilişkileri, benzerlikleri ve farklılıkları üzerinde durmak, metni anlamlandırma sürecindeki katkılarını belirlemek oldukça önemlidir. Bu yaklaşımla, Arapçada birbirlerinin yerine kullanıldığı öngörülen ya da aralarında kullanım benzerlikleri olan başlıca cer harfleri, metne katkıları anlam ve işlevleri açısından ele alınacaktır.

Arapçada harf-i cerlere (edatlara), fiillerin anlamlarını isimlere taşıdıkları için cer harfleri (حروف الجر) denirken, fiillerin anlamlarını isimlere ekledikleri için ekleme harfleri (حروف الإضافة) denildiği gibi, isimlere niteleme özelliği kattıkları için sıfat harfleri (حروف الصفات) adı verilmiştir.<sup>1</sup>

Diğer yandan nasb ve cezm harflerinden sonra gelen isimlerin mansub ve meczum olması gibi cer harflerinden sonra gelen isimlerin irabının mecrur olması sebebiyle bu adı alması daha yapısal bir gerekçe olarak ortadadır.<sup>2</sup> Cer harfleri, çoğunlukla yapma (-i/ı), yaklaşma (-a/e), bulunma (-da/de), uzaklaşma (-dan/den), yön (-a/e doğru), araç (-la/ile), benzerlik (gibi/kadar), amaç (için), sınırlama (-a kadar) gibi ad durum ekleriyle<sup>3</sup> Türkçeye aktarılabilmektedir.

### 1. Cer harflerinin birbirinin yerine kullanımı konusunda farklı görüşler

Kufe dil ekolu mensuplarının çoğu cer harflerinin birbirinin yerine kullanılabildiği görüşündedir. (من/-den) cer harfi, (على/üzerinde), (عن/-den) anlamında kullanıldığı, yine (ب/ile) cer harfinin (عن/-den), (من/-den), (على/üzerinde) cer harfinin (في/-de), (عن/-den) anlamında kullanıldığı belirtilmiş ve şu örnekler verilmiştir:

من ← على ﴿وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا﴾ 77\21

“Ayetlerimizi yalanlayanlara karşı ona yardım etmiştik.”

من ← عن ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا﴾ 22\50

“Andolsun ki, sen bundan bir gaflet içindeydin”

ب ← عن ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ 1\70

“İsteyen biri, olacak azabı istedi.”

ب ← من ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ 6\76

“Bir pınar ki Allah'ın kulları ondan içer.”

على ← في ﴿وَوَدَّخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا﴾ 15\28

“Musa, halkının habersiz olduğu bir sırada şehre girdi.”

على ← عن إِذَا رَضِيْتُ عَلَيَّ بَنُو قُشَيْرٍ \*\*\* لَعِمِرَ اللَّهُ أَعْجَبَنِي رِضَاهَا (القحيف العقيلي 130هـ)

“Benû Kuşeyr benden hoşnut olursa yemin olsun hoşnutlukları hoşuma gider” (el-Kahîf el-Ukaylî 130H.)

Basra dil ekolu mensubları ise cer harflerinin kıyaslama yöntemiyle birbirinin yerine kullanılamayacağını ancak istisna olmak kaydıyla “ithal etme” ya da “meczaz” olarak kullanılabildiğini belirtmişlerdir.<sup>4</sup>

فِي ← عَلَى ﴿وَلَا صَلَبْتَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ 71\20

“Ve sizi mutlaka hurma kütiğine asacağım.”

Kufelilerin önde gelen isimlerinden el-Ferrâ [ö. 207H], yukarıdaki ayette geçen (فِي) cer harfinin (على) anlamında kullanıldığı söylerken<sup>5</sup> Basralıların çoğu (فِي)’nin (على) anlamında olmadığını ama asılan kişinin kütükteki halinin bir şeyin içinde olma durumuna benzetildiğini ifade etmişlerdir.<sup>6</sup> Bu paralelde, Ebû Hayyân [ö. 745H], bu ayetle açıklarken bir zarfın/kabın bir nesneyi içine aldığı gibi asılan kişiyi ağaçın gövdesinin kapsamasından dolayı filin (فِي) ile geçişli yapıldığını belirtmiş.<sup>7</sup> ez-Zeccâc [ö. 311H] da ayetteki (فِي)’nin (على) anlamının yerine gelmesinin, ağaç gövdesinin uzunlamasına asılan şahsı kapsamasından dolayı olduğunu vurgulamıştır.<sup>8</sup>

Basralılara göre nasıl ki nasb ve cezm harfleri birbirinin yerine kullanılamazsa bir cer harfinin de bir diğerinin yerine kullanımı uygun görülmemektedir. Eğer kıyaslama yoluyla (مع زيد/Zeydle) demek isterken (زيد إلى زيد/Zeyde doğru yürüdüm); (زيد على الفرس/Zeyd atın üzerinde) demek isterken (زيد في الفرس/Zeyd atın içinde) gibi anlam kaosunun içine düşülebilir.<sup>9</sup>

Cer harflerinin anlamları arasında bir yakınlık olabildiği gibi bir anlam genişlemesinden de bahsedilebilir. İbnu’s-Serrâc harflerin aralarında bir anlam yakınlaşması olduğunda birbirlerinin yerine geçebileceğini aksi durumda bunun olamayacağını belirtmiştir.<sup>10</sup> Ancak asıl olan her cer harfinin kendi anlamı olduğu için bunların birbirinin yerini almamasıdır. Örneğin (من/-den) cer harfi bir hedefin veya gayenin başlangıcını; bir şeyin parçasını, bir kısmını ifade etme; bir türü/cinsi belirtmek; sebep ifade etmek gibi işlevler için kullanılabilmektedir.

(ب/- ile) cer harfi ise ilişkilendirme, yardım isteme, bir parçasını ifade etmek, ve sebep ifadesi gibi işlevler için kullanılmaktadır.

İbn Cinnî cer harflerinin birbirinin yerine kullanımıyla ilgili olarak (إلى/-e)'nin (مع/beraber) anlamında kullanıldığına dair aşağıdaki ayeti delil olarak göstermiş<sup>11</sup>;

﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِثُونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾ 14\61

"Allah'a giden yolda benim yardımcılarım kimdir?"

(في/-de) cer harfinin de (على/üzerinde) anlamında kullanımına dair aşağıdaki ayeti örnek vermiştir.

﴿وَلَا صَلَبْتَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ 71\20

"Ve sizi mutlaka hurma kütüğüne asacağım."

Ancak İbn Cinnî açısından burada dikkat edilmesi gereken şudur: bir cer harfinin duruma bağlı başka birinin yerine kullanılabileceğini öngörürken her yerde ve her durumda bunun olamayacağıdır. Aksi halde (سَرْتُ مَعَ زَيْدٍ/Zeyd'e gittim) demek isterken (سَرْتُ إِلَى زَيْدٍ/Zeyd'le gittim); (رَوَيْتُ الْحَدِيثَ عَنْ زَيْدٍ/Zeyd'den hadis rivayet ettim) yerine (رَوَيْتُ الْحَدِيثَ بِزَيْدٍ/Zeyd'le hadis rivayet ettim) demek durumunda kalınabileceğine dikkat çekilmiştir.<sup>12</sup>

Edebi kullanımda günlük kulanımdan farklı olarak yazar yakın anlamlı iki cer harfini tek anlamda kullanmayabilir. Örneğin zarf anlamıyla (ب/-de)'nin kullanımı (في/-de) kullanımından farklı olabilir. Özellikle Kur'an bağlamında bir sözcük belirli bir kullanıma tahsis edilebilmektedir. (عَيْنٌ جَ أَعْيُنٌ وَ عِيُونٌ) çoğulu, (عِيُونٌ) şeklinde 34\36 ﴿وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ﴾: "(içlerinde pınarlar fışkırttık.)" "pınar, su kaynağı"; aynı kelimenin çoğulu (أَعْيُنٌ) şeklinde olursa 27\23 ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾: (Bunun üzerine Nûh'a, "Bizim gözetimimiz altında ve vahyimize göre o gemiyi yap" diye vahyettik) "göz ya da gözetme" anlamına gelmektedir.<sup>13</sup>

### **Tazmin/التضمين**

Cer harflerinin birbirinin yerine kullanımı çerçevesinde gramerde bir kelimeye başka bir kelimenin anlamının yüklenmesi manasında kullanılan "tazmin" kavramı üzerinde durmak yerinde olacaktır. "Tazmin" kelimesi (ضَمَّنَ) fiilinin mastarı olup "sorumlu tut-, bir şeyi

başka bir şeyin içine koymak” anlamındadır.<sup>14</sup> Terim olarak tazmin, bir fiilin belagat gayesiyle başka bir fiilin anlamına delalet ettiğinin kabul edilmesidir. Böylelikle birinci fiil, ikinci fiilin geçişlilik, geçizsizlik ve cümlede kullanım özelliklerini alır. Örn:

﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ 220\2

“Allah, bozguncuyu yapıcı olandan ayırır.”

Yukarıdaki ayette görüldüğü üzere (علم/bil-) fiiline cümlede atıf harfi (و) yerine (من) kullanılarak (مَيّر/ayır-) fiilinin anlamı kazandırılmıştır.<sup>15</sup> Zemahşeri “tazmin”nin gayesinin iki anlamı birlikte vermek olduğunu belirtmiştir.<sup>16</sup>

﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾ 2\4

“onların mallarını kendi mallarınız **ile birleştirerek tüketmeyin.**”

Yukarıdaki ayette (أكل/yemek) fiili ile birlikte kullanılarak hem katma, ekleme hem de tüketme, yeme anlamları birlikte verilmiştir.

Tazmin iki anlamı en kısa uslupla bir araya getirme yoludur. Bir fiil ve başka bir fiille kullanılan bir cer harfi birlikte kullanılarak aynı anda iki fiilin anlamı elde edilmektedir. Bu açıdan aşağıdaki ayete bakmak yararlı olabilir.

﴿وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا﴾ 77\21

“Onu, ayetlerimizi yalanlayan bir topluma **karşı korumuştuk.**”

Ayette (من/-den)’nin (على/üzerinde) anlamında olduğu ileri sürülmüştür. Ancak (نصره منه) ile (نصره عليه) arasında fark olmalıdır. İkincisi, “birisine başka birini yenmesi, ona üstün gelmesi için yardım etme” anlamındadır:

﴿وَأَنْصَرُنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ 250\2

“ve şu kâfir kavme **karşı bize yardım et.**”

(نصرناه منهم) ise (نَجَّيْنَاهُ مِنْهُمْ) ya da (مَنْعْنَاهُ مِنْهُمْ) anlamındadır:

﴿وَيَا قَوْمِ مَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ طَرَدْتُهُمْ﴾ 30\11

Ey kavmim! Eğer ben onları kovarsam, beni Allah'tan kim koruyabilir?”

Ayetdeki (من ينصروني من الله)’nin anlamı “Allah’ı (C.C.) yenmemde/Allah’a karşı bana kim yardım eder” değil, “Allah’tan beni kim kurtarır” şeklindedir. (نَجَّيْنَاهُ مِنْهُمْ) ile (نصرناه منهم) arasındaki fark ise birincisinde yalın bir kurtarma eylemi anlaşılırken ikincisinde ise mü-

cadele ve karşı koyma eylemleriyle yüzyüze gelerek bir kurtarma anlaşılmaktadır.<sup>17</sup>

## 2. Cer harflerin anlamları ve birbirlerinin yerine kullanımı

### 2.1. (إلى/-E)

(إلى/-e) “bir *gayenin/hedefin sonuna*” (انتهاء الغاية) delalet etmektedir. Edatın birincil anlamı budur. Örn: (جئت إليك/sana geldim) (نهاية) (جئت إليك/gelişimin son noktası sanadır).

﴿وَالْأَمْرُ إِلَيْكَ﴾ 33\27

“*Karar sana aittir.*”

Yukarıdaki ayette görüldüğü üzere işin/oluşun en son varacağı dayanacağı, biteceği nokta (إلى) ile ifade edilmektedir.<sup>18</sup> el-Muberrid, (إلى)’nin anlamının (ذهبُ إلى زيد/Zeyd’e gittim) örneğinde olduğu gibi son, sınır ve uç nokta olduğunu belirtmiştir.<sup>19</sup> İbn Hişâm, bir cümlede (إلى)’dan sonra gelen kısmın öncesine dahil edilip edilemeyeceğini karineye bağlı olduğunu ifade etmiştir. Ancak karineler daha çok (إلى)’dan sonra gelen kısmın öncesine dahil edilemeyeceği yolundadır.<sup>20</sup>

﴿ثُمَّ أَتَمَّ الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ 187\2

“*Sonra da akşama kadar orucu tam tutun.*”

Bu ayette (الليل/gece) (الصيام/oruç)’a dahil edilemezken aşağıdaki cümlede Kur’ân’ın sonu okuma kapsamına girmektedir.

قَرَأْتُ الْقُرْآنَ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ

“*Başından sonuna kadar Kur’ân-ı okudum.*”

Nahivciler arasında çoğunlukla başlama ve bitme sınırlarının belirlenen kısma dahil olmadığı görüşü ağır basmaktadır.<sup>21</sup> (اشترت من هذا) (bu yerden oraya kadar satın aldım) cümlesinde “bu yer” ve “o yer” satın alma kapsamına ancak karine ile girebilir.

### (إلى/-e)’nin (المعية/beraber) anlamında kullanımı

(إلى)’nın bir diğer anlamının aşağıdaki ayet delil gösterilerek (المعية/beraber) olduğu belirtilmiş ancak burada ulaşma, sonuçlanma anlamı açıktır.

﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ 52\3

"Allah yolunda yardımcılarım kim?"

Bu yapıyı şu örnekler üzerinden değerlendirmek mümkündür: ( مَنْ )  
 بنصرني إلى خالد/kim bana olan yardımını Halid'e yardımına eklemek ister?- Halid'e ulaşmam/mamız için bana kim yardım eder?- Halid'e davette bana kim yardım eder) muhtemel anlamları olabilecek bu cümle, (من ينصرني مع خالد/Halid'le birlikte bana kim yardım eder) ya da (من ينصرني وخالد/Halid'e ve bana kim yardım eder.) cümlelerinden farklı bir anlam vermektedir.

### (-e/-i)'nin (de/-fi) anlamında kullanımı

(إلى)'nın, en-Nabiğa ez-Zubyâni (ö. 605M)'nin aşağıdaki beyti delil gösterilerek (de/-fi) anlamında kullanıldığı ileri sürülmektedir. Ancak burdaki asıl anlam yine de sonuçlanma, varma, ulaşma şeklindedir.<sup>22</sup>

وَلَا تَتَرَكْنِي بِالْوَعِيدِ      كَأَنِّي إِلَى النَّاسِ مَطْلِيٌّ بِهِ الْقَارُ أَجْرُبُ

"Sanki insanlara katranlanmış uyuz deve gibi görünen bir halde beni tehdit ederek terk etme"

Beyitte kişi, insanların develerinin arasına girmesini istemediği katrana boyanmış uyuz hastalığına yakalanmış deveye benzetilmiştir. (كَأَنِّي إِلَى النَّاسِ مَطْلِيٌّ بِهِ الْقَارُ أَجْرُبُ) ifadesi, insanlara öyle görünüyor, sanki öyleymişçesine insanların kendisine baktığına işaret ederken (كَأَنِّي فِي) ifadesi ise insanların arasında olduğu kesin ama bir hoşnutsuzluk durumunun olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla beyitte bir hoşnutsuzluk, nefret anlamı vardır. Nefret etme, kerih görme ve buna paralel sevmeye, sevdirmeye aşağıdaki ayette görüldüğü üzere (إِلَى)' ile geçişli yapılmaktadır.<sup>23</sup>

﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَفَّ الْكُفْرَ﴾ 7\49

"Allah imanı size sevdirdi, onu kalplerinizde güzelleştirdi."

Ayrıca İbn Hişâm, eğer (إِلَى), (فِي) yerine gelebilseydi (زَيْدٌ فِي) (Zeyd Kufeye) anlamında (الكوفة/Zeyd Kufede) demenin doğru olacağını belirtmektedir.<sup>24</sup>

**(-e/-İ)’nin (من/-den) anlamında kullanımı**

(إِلَى)’nın bir de Muhadram şairlerden İbn Ahmar’ın aşağıdaki beyiti delil gösterilerek (من/-den) anlamına geldiği ifade edilmiştir.

تَقُولُ وَقَدْ عَالَيْتُ بِالْكُورِ فَوْقَهَا      أَيْسَقَى فَلَا يَزُوى إِلَيَّ ابْنُ أَحْمَرَ

“Deve: ben üzerine semerini koymuşken “sulanır mı? İbn Ahmar hep benimle yolucuğu arzular” der.”

Şair burada devenin ağzından onu uzun yolculuklarda yorduşunu tasvir etmektedir.<sup>25</sup> Beyitin son kısmı “benim üzerimde yolculuğa/suya kanmaz” şeklinde anlaşılmıştır.<sup>26</sup> Ancak ed-Demâmîn [ö. 828H], kastedilen anlamın (إِلَى) فلا يروى ظمؤه (bana olan arzusu hep sürer) şeklinde olduğunu ve beyitte geçen (فلا يَزُوى إِلَيَّ) ifadesinde (ظمؤ) kelimesinin eksiltili yapı olduğunu öngörmüştür.<sup>27</sup> (هو لا يروى مِنْ ماء البحر) /Deniz suyunu doymaz- Deniz suyu onun susuzluğunu gidermez) ifadesiyle (هو) (o deniz suyunu arzular, ister) ifadesi arasında fark ortadadır.<sup>28</sup>

**2. 2. (ب/-DE, İLE)**

Bu cer harfi, (الإلصاق/yapıştırma-bitiştirme) ya da bu anlama yakın anlamlar taşımaktadır.<sup>29</sup> Sibeveyh, bu cer harfi ne kadar anlam genişlemesine uğrasa da anlamının (الإلحاق-الاختلاط/yapıştırma-karışma) olduğunu belirtmiştir.<sup>30</sup> Yapış(tır)ma’nın ise mecazi ve hakiki anlamı olabilmektedir. Örn: (أمسكتُ بخليل) /Halil’i tuttum) ifadesi Halil’i elinden, elbisesinden vs. tutup yakalamak anlaşılmaktadır. (مررتُ بزيد) /Zeyd’e uğradım) ifadesi ise ‘geçişimi Zeyde yakın bir yerle birleştirdim’ şeklinde alt anlama işaret eder.<sup>31</sup>

**(-de, ile)’nin (الاستعانة/yardım isteme-alma) anlamında kullanımı**

Bu cer harfinin anlamları arasında (كُتِبَ بالقلم/kalemle yazdım) ifadesinde olduğu gibi (الاستعانة/yardım isteme-alma) vardır:

﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ 45/2

“(Ey müminler!) Sabır ve namazla yardım dileyin.”

(ب/-de, ile)’nin (المصاحبة/birliktelik-beraberlik) anlamında kullanımı

Aşağıdaki ayette ise (المصاحبة/birliktelik-beraberlik) anlamı dikkat çekmektedir.<sup>32</sup>

﴿وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ 61\5

“(Yanınıza) küfürle girip yine (yanınızdan) küfürle çıktılar.”

Yine (ب)’nin geçişlilik için kullanıldığı (به/ onunla gittim) ifadesinin (أَدْبَتُهُ/ onu götürdüm)’le aynı olduğu ileri sürülmüştür. Ancak ikisi arasında fark vardır.<sup>33</sup> Zemahşeri (أَذْهَبَ/ giderdi)’ye benzediğini ve (ذهب), (ب) ile geçişli yapıldığında aşağıdaki ayette olduğu üzere “eşlik etme/yanına alma” anlamında olduğunu belirtmiştir.<sup>34</sup>

﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَةِ الْحَبِّ﴾ 15\12

“Yûsuf’u götürüp kuyunun dibine bırakmaya karar verdikleri zaman”

(دَخَلْتُ به / öğrenciyi sınıfa koydum) ifadesi (دَخَلْتُ الطالب الصف) ifadesinden farklıdır. İkincisinde sınıfa mutlaka birlikte girmiş olmalıdır. İlkinde ise öğrenciyle birlikte sınıfa girmiş olabilir ya da olmayabilirsiniz.<sup>35</sup>

(ب/-de, ile)’nin (المقابلة-العوض/karşılık-bedel) anlamında kullanımı

Bu cer harfi (المقابلة-العوض/karşılık-bedel) anlamına da gelebilmektedir.

﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾ 61\2

“İyi olanı düşük olanla değiştirmek mi istiyorsunuz?”

Yukarıdaki ayette ya da (اشتريته بألف ليرة / onu bin liraya aldım) ifadesinde görüldüğü gibi (ب)’nin “karşılığında/-e ile” anlamında kullanılmıştır. Burada dikkat çeken ise giden ya da bir şeyi almak için verilenle (bedeliyle) birlikte (ب) cer harfinin kullanılmasıdır. Bir anlamda insanın elinde, yakınında olan şey dokunduğu/bitişik olduğu şeydir. Dolayısıyla burada (ب) cer harfinin asıl anlamına gönderme vardır.<sup>36</sup>





*bir dinar emanet etsen, tepesine dikilip durmadıkça onu sana iade etmez.”*

Yukarıdaki ayette geçen (ب) cer harflerinin aşağıdaki ayette olduğu gibi (على) anlamında geldiği söylenmiştir.<sup>40</sup>

﴿هَلْ أَمْنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمْنُتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ﴾ 64\12

*"Onun hakkında size ancak, daha önce kardeşi hakkında güven-  
diğim kadar güvenebilirim!"*

Dikkat edilecek olursa (أَمْنُهُ عَلَيْهِ) ifadesi ile (أَمْنُهُ بِهِ) ifadesi arasında fark görülecektir. (لا آمنه عليك)/senin hakkında ona güvenmiyorum) başka bir deyişle sana saldırıp zulüm etmeyeceği konusunda emin değilim. (على)'nin üste çıkma, ele geçirme, tassullut anlamları vermektedir. (لا آمنه بنقود)/para konusunda ona güvenmiyorum) ifadesinde “parayı harcamayacağı konusunda emin değilim” şeklinde bir anlam belirir. (لا آمن عليك الذئاب)/kurtların sana saldırmayacağından emin değilim) bu ifade de ise kurtların insanın üzerine yapacakları saldırı ve hucümden emin olunamayacağı anlamı çıkıyor. Bu farklılık dolayısıyla Kur’ân’da kişiler söz konusu olduğunda (أمنه عليه) ifadesi, mal mülk söz konusu olduğunda (أمن به) ifadesi kullanılmıştır.<sup>41</sup> Aşağıdaki ayete de bu açıdan bakıldığında şahısla birlikte (على) tercih edildiği görülür.

﴿يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ﴾ 11\12

*"Ey babamız! Yûsuf hakkında bize neden güvenmiyorsun?"*

(ب/-de, ile)'nin (التبعض/bölme-kısımlara ayırma) anlamında kullanımı

(ب) cer harfinin bir de (من/-den) anlamında (التبعض/bölme-kısımlara ayırma) anlamına kullanıldığı belirtilmektedir.<sup>42</sup> Aşağıdaki ayet buna örnek gösterilmiş ve (شرب) fiilin (رَوَى) kazandığı ifade edilmiştir.

﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ 6\76

*“Bir pınar ki Allah’ın kulları ondan içer.”*

(ب) cer harfinin asıl anlamı olan (الإلصاق/yapıştırma-bitiştirme) anlamından hareketle konuya bakılacak olursa, (أقمنا بالعين وأكلنا شربنا )

يشربون /pinarda oturduk, orda yedik içtik) örneğinde olduğu gibi ( يشربون /pinarda(n) içterler) ifadesinde su içenlerin pınar başında olduklarını varsaymak gerekir. (يشربون من العين /pinardan içterler) ifadesinde ise pınarda başında olma zorunluluğu yoktur. Ayrıca (عين) kelimesinin bi-zatihi suya değil de suyun çıktığı yere delalet etmektedir. (نزلت بعين /su başına indim) ifadesi “suyun içildiği yere indi” anlamı taşır.<sup>43</sup>

### (ب/-de, ile)’nin (إلى/-e)’yerine kullanımı

(ب) cer harfinin (إلى) anlamında gelebileceği ifade edilmiş bunun için aşağıdaki ayet delil gösterilmiştir.

﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ﴾ 100\12

“Rabbim beni zindandan çıkararak **bana** iyilikte bulundu.”

(حسن إليه) “birine iyilik sunmak, ya da biri için iyilik yapmak” anlamındadır. (أحسن به) ise “iyiliği bir yere koymak ya da bir şeydeki becerini ortaya koymak” anlamındadır. (أحسنَت بعملك) ifadesi “işini iyi yaptın” anlamı verir, bunun yerine (أحسنَت إلى عملك) “işine iyi yaptın” diyemeyiz. (أحسن به) ifadesinde “yakınlık/bitişiklik” anlamı ağır basmaktadır. Yukarıdaki ayette özel bir ihsandan bahsedilirken aşağıdaki ayette ise daha genel ve ortak bir ihsandan bahsedilmektedir.

﴿وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ 77\28

“Allah’ın **sana** iyilik yaptığı gibi sen de iyilik yap.”

### (ب/-de, ile)’nin (في/-de) anlamında kullanımı

(ب) cer harfi (الملاصقة-الاقتران) /yapışıklık-bitişiklik) anlamında ( أقام ) ( أقام /Basrada ikamet etti) cümlesinde olduğu gibi kullanılmaktadır. ( أقام في الصرة /Basrada ikamet etti) ifadesinin derin anlamı ise “Basra onu içine aldı, kapsadı” şeklindedir.

﴿يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً﴾ 274\2

“Mallarını **gece gündüz**; gizli ve açık Allah yolunda harcarlar.”

Yukarıdaki ayette (ب)’nin “gece gündüz, bu vakitlerle birlikte *in-fak ederler*” şeklindeki anlamına mukabil aşağıdaki ayette (ي)’nin “bir kap gibi geceyi gündüzün içine gündüzü gecenin içine koyması” şeklindeki “*ihtiva ve içirme*” anlamı belirgindir.<sup>44</sup> Ayrıca ( ينفق المال في ) ifadesinden “parayı sanki bir kap gibi gecelerin içine atıyor” anlamının çıkması hiç de uzak ihtimal değildir.

﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾ 61\22

“Geceyi gündüzün *içine* sokar, gündüzü de gecenin *içine* sokar.”

(ب/-de, ile)’nin (التعليل/sebeblilik) anlamında kullanımı

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ 41\30

“İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) *sebebiyle* karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır.”

Ayette görüldüğü üzere yaptıklarını karşılığı, olmuş bir şeyin karşılığında anlamında sebeblilik anlamında kullanılmaktadır.

### 2. 3. (حَتَّى/-E KADAR)

Bu cer harfî, atıf harfî olarak da kullanılmaktadır. Kendinden sonra gelen isim ya öncekine hüküm bakımından dahil olur ya da olmaz. (Halid’e varana kadar herkese vurdum / ضربت القوم حتى خالد) ifadesinde Halid’e vurulmuş, (قرأت القرآن حتى سورة الناس / Nâs suresine kadar Kur’ân’ı okudum) ifadesinde de Nas suresi okunmuştur. Bu durumda (حتى), atıf harfî görevi görmektedir. Bu açıdan (حتى)’den sonra gelen isim mansub olabilir. Ancak (صمتُ رمضان حتى يوم عيد الفطر / Bayram gününe kadar Oruç tuttum) ifadesinde olduğu üzere (حتى)’den sonraki isim öncekinin yargısına eklenemediği/ortak olmadığı zaman atıf yapılamaz.<sup>45</sup>

(ضربت القوم حتى ) yüceltme veya küçümseme için gelmektedir. (خالد) ifadesinde Halid’e ya tâzim gösterilmiş ya da o, küçümsemiştir. Böyle değilse, o zaman (حتى), bir şeyin son kısmı ya da bir şeyin sonunu izleyen unsura işaret etmektedir. (قرأت القرآن حتى آخر سورة الناس) ifade-

sinde olduğu gibi “*okunan son kısım*” ya da ( صمٹ رمضان حتى يوم عيد ) ifadesinde olduğu gibi “*bayram günü Ramazan orucunun hemen sonrasında geldiğine*” işaret vardır.<sup>46</sup>

### (حتى)'nın (إلى)'dan farkı

(حتى) ile (إلى) arasında bir gayeye varma bakımından anlamsal yakınlık olsa da aralarında kullanım farklılıkları vardır. (إلى) daha genel bir kullanıma sahiptir ve bir şeyin son kısmı olsun olmasın kullanılabilmektedir. Dolayısıyla (قرأت الكتاب إلى آخره/kitabı sonuna kadar okudum), (قرأت الكتاب إلى نصفه/kitabı yarısına kadar okudum), (قرأت الكتاب إلى ثلثه/kitabın üçte ikisine kadar okudum-üçte ikisini okudum) şeklinde (إلى) kullanılırken (حتى)'nin kullanımında ya son ya da sona bitişik bir durum olması gerektiğinden (نمت حتى آخر الليل/gecenin sonuna kadar uyudum), (نمت حتى الصباح/sabaha kadar uyudum) şeklinde bir kullanılabılır ama (نمت حتى منتصف الليل/gecenin yarısına kadar uyudum), (نمت إلى ثلثه/gecenin üçte ikisine kadar uyudum) şeklinde kullanılamaz.<sup>47</sup>

Bir diğer farklılık ise (حتى) kendisinden önce gelen fiile gayeye varma sürecinde “*aşamalık/tedricilik*” anlamı katmaktadır. (كتب إلى /Zeyde yazdım) denilebilirken (كتب حتى زيد) denilemez.<sup>48</sup>

Başka bir farklılık ise (حتى)'nin (ابتداء الغاية)/gayenin başlangıcı'na, (من/-den)'e karşıt kullanılamaz. (سرت من البصرة إلى الكوفة/Basra'dan Ku-fe'ye yürüdüm) denilebilir ancak (حتى الكوفة) denilemez.<sup>49</sup>

### 2.4.(ÜZERİNDE/على)

(على), hakiki ya da mecazi olsun (الاستعلاء)/üzerinde olma-üste çıkma anlamındadır. (هو على الجبل/o dağdadır), (حمله على ظهره/onu sırtında taşıdı) şeklinde hakiki anlamda kullanıldığı gibi (عليه دين/üzerinde borç var) sanki borç üzerine binmişçesine mecazi olarak kullanılmaktadır.<sup>50</sup> Siveyh de (على)'nın (الاستعلاء)/üzerinde olma-üste çıkma anlamına dik-

kat çekerek bu birincil anlamdan hareketle anlam genişlemesi olabileceğine işaret etmektedir.<sup>51</sup>

﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾ 5\2

“İşte onlar Rab'lerinden (gelen) bir doğru yol **üzeredirler**.”

Yukarıdaki ayette inananların hidayet üzeri olmaları bir şeyin üzerinde olmayı, bir bineğin üzerinde olmayı çağrıştırmaktadır. (هُوَ) ifadeleri de benzerdir.<sup>52</sup>

Yine (على) cer harfî ağır ve zor fiiller için kullanılmaktadır. (قد) (on gün yürüdük ve iki gecemiz kaldı). Bu paralel de (هَذَا لَكَ وَهَذَا عَلَيْكَ/bu lehine bu aleyhine) ifadesindeki gibi tercih edilen/olumlu durumlar için (ل) istenilmeyen durumlar için (على) kullanılabilmektedir.

#### (على/üzerinde)'nin (مع/beraber)'in yerine kullanımına dair

(على)'nin (المصاحبة/beraberlik) anlamında (مع) anlamında olduğu belirtilmiştir. Aşağıdaki ayette geçen (على) “beraber” anlamında görülmüştür.<sup>53</sup>

﴿وَأَتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ﴾ 177\2

“Mala olan sevgilerine **rağmen**, onu yakınlara, yetimlere verdi.”

Aslında buradaki (على)'nin “üzerinde olma” anlamında olduğu tamamen (مع) “beraber” anlamıyla örtüştüğünü söylemek zordur. Bu bağlamda (على) yı “kişinin mal sevgisi üzerinde olduğu tıpkı hidayet ve sapkınlık üzerinde olmak, bir binek üzerinde olmak”; ya da “kalbini mal sevgisi sarmışken, sarmasına rağmen” gibi anlamlarda kullanmak daha yerinde olacaktır. “Kalbin bir şeyi sarması, bir şeyin üzerinde olmak” anlamları “beraberlik ve –e ile” anlamlarından daha güçlüdür.

#### (على)'nin (عن/-den) gibi kullanımı

(على)'nin (عن) cer harfî gibi (المجاورة/aşma-geçme-uzaklaşma) anlamında ifade edilmiştir.

لَعُمْرَ اللَّهِ أَعْجَبَنِي رِضَاهَا

إِذَا رَضِيتَ عَلَيَّ بَنُو قُشَيْرٍ

“Kuşeyr kabilesi **benden** hoşnutsa Allah’a yemin olsun ki rızaları hoşuma gider.”

Kuhayf el-‘Ukaylî’nin yukarıdaki beyitinde, (رَضِيَ عَلَى) kullanımı-  
nın (يُعْطَى/şefkat duy-, ilgi göster-) anlamı kazanmıştır.<sup>54</sup>

(يُعْطَى) cer harfi, (رَضِيَ، غَضِبَ، اسْتَحَالَ، تَعَدَّرَ، خَفِيَ) gibi fiille-  
rin geçişli olma durumlarında (اَمْحَاوَزَة/aşma-geçme) anlamında kulla-  
nılmaktadır.<sup>55</sup>

Ancak (يُعْطَى خَالِدٌ عَنَّا/Halid bizden uzaklaştı) ifadesinde “Halid’in  
şahsen uzaklaştığı”; (يُعْطَى عَلَيْهَا الطَّرِيقُ/Yol ona uzun geldi) ifadesinde ise  
“yol zorluğu, uzunluğu” anlaşılmaktadır. Bu açıdan (يُعْطَى عَن) ile (يُعْطَى  
بَعْدَ عَلَى) arasındaki fark belirgindir. Yine aşağıdaki ayette de (بَعْدَ عَلَى) ben-  
zer kullanımdadır.

﴿وَلَكِنْ بَعْدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ﴾ 42\9

“Fakat çıkılacak yol onlara **çok uzun** geldi.”

Aynı şekilde (لَيْسَ عَلَيْكَ بِبَعِيدٍ أَنْ تَفْعَلَ كَذَا/böyle yapman sana [senin  
için] zor değildir) ifadesi (بَعْدَ عَن) ile yapılamaz.<sup>56</sup>

وَتَلَقَّتْ عَيْنِي فَمَدَّ خَفِيَّتْ عَيْنِي الطُّلُولُ تَلَقَّتْ الْقَلْبُ

“Kalıntılar (gözden) kaybolmasıyla gözüm çevrildi, kalbim vaz-  
geçti.” Şerîf Rizâ’nın [ö 406H].

Ayrıca (خَفِيَ عَن) ve (خَفِيَ عَلَى) arasında da fark vardır. Birincisi  
maddi iş ve durumlar için kullanılırken ikincisinin manevi/soyut du-  
rumlar için kullanılmaktadır.<sup>57</sup>

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ 5\3

“Şüphesiz yerde ve gökte Allah’a hiçbir şey gizli kalmaz.”

Görüldüğü gibi yukarıdaki beyitte maddi bir durumdan bahsedil-  
irken ayette ise soyut bir durum ele alınmaktadır.

(عَلَى/üzerinde)’nin (/من/-den) anlamında kullanımına

﴿الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ (2) وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ 2\83-

“Onlar insanlardan (bir şey) ölçüp aldıkları zaman, tam ölçerler. Fakat kendileri onlara bir şey ölçüp, yahut tartıp verdikleri zaman ek-sik ölçüp tartarlar.”

Bu ayetten hareketle (على)’nın (من) anlamında olduğu belirtilmiş<sup>58</sup> ancak bunun insanlar üzerinde tartıyla tasallut ve hükümlanlık kurma anlamı içerdiği de vurgulanmıştır. Ayrıca ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ﴾ ifade-sinde (كَالُوا هُمْ) şeklinde hak etme anlamı veren (ل) harfinin kullanıl-maması onlara haklarını vermediklerine bir işaret olarak kabul edilebi-lir.<sup>59</sup>

### (على)’nın (لكن/fakat) anlamında kullanımı

Bu cer harfinin aşağıdaki şiirde olduğu gibi (الاستدراك)/düzeltme) anlamında kullanılmaktadır.<sup>60</sup>

عَلَى أَنْ قُرْبَ الدَّارِ خَيْرٌ مِنَ الْبُعْدِ      بَكَلٌ تَدَاوَيْنَا فَلَمْ يُشْفَ بِنَا

“Her şeyle tedavi olduk, bize şifa olmadı **ama** evin yakınlığı uzak olmasından daha iyidir.” (İbnu’l-Dumayne)

### (على/üzerinde)’nin (الظرفية/kapsama-içerme) anlamında kulla-nımı

﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا﴾ 28\15

“Mûsâ, halkın habersiz olduğu **bir sırada** şehre girdi.”

Ayette (على)’nin (في) gibi zarf anlamı taşıdığı ifade edilmiş.<sup>61</sup> As-lında incelendiğinde tamamen öyle olmadığı görülecektir. (هاجمه في غفلة) ifadesi “ona gaflet içindeyken saldırdı” anlamında iken (هاجمه على غفلة) ifadesinde “ona bir anlık gaflet anını değerlendirip saldırdı” anla-mında ve “içine girmiş, kendini kaptırmı”dan ziyade “üzere olma” anla-mı belirmektedir.

### (على/üzerinde)’nin (التعليل/sebeblilik) anlamında kullanımı

(على) (على أحسانه), (على) cüm-lesinde ve aşağıdaki ayette görüldüğü üzere “üzerinde olma” anlamı-y-la birlikte sebeblilik ifade etmektedir.<sup>62</sup>



﴿لَتَكْبُرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾ 37\22

“Size doğru yolu gösterdiğinden dolayı Allah’ı büyük tanıyasınız.”

## 2.5. (DEN-عن)

Bu cer harfi (المجاورة-الابتعاد)/aşma-uzaklaşma anlamındadır. Örneğin birinden/bir yerden ayrılmak için (انصرف عن/-den ayrıldı) ifadesi, bir yere gitmek için (انصرف إلى/-e gitti) kullanılmaktadır.<sup>63</sup> Yine aşağıdaki ayette (وضع عن/-den kaldırmak) ifadesi benzer kullanıma sahiptir.

﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ 157\7

“Üzerlerindeki ağır yükleri ve zincirleri kaldırır.”

Sibeveyh (عن) için (ما عدا الشيء/bir şeyi aşan-geçen) anlamına dikkat çekmiştir. (جوع) açlığını giderdi) ifadesi “açlığı ondan uzaklaştırdı” anlamına; (أخذت عنه حديثاً/Ondan bir Hadis aldım) ifadesi “Hadis onu aşip bana ulaştı” anlamına işaret etmektedir.<sup>64</sup> (أطعمته عن) ifadesi (جوع) ifadesinden farklıdır. İlkinde açlığı giderme söz konusu ikincisinde ise (ابتداء الغاية)/gayenin başlangıcı’na delalet eden (من/-den)’nin verdiği anlam dolayısıyla yedirme işleminin açken yapıldığı ama açlığın giderilip giderilmediğinin belli olmaması söz konusudur.<sup>65</sup>

Bazı kullanımlarda “uzaklaşma” anlamı çok belirgin görünmese de dikkatle incelendiğinde bu anlam kendini göstermektedir. (جلس عن) ifadesinden (بمينه/sağına oturdu) ifadesinden “bedeninden sağa doğru kayarak oturdu” ya da “sağdan uzaklaşarak oturdu” anlaşılr.<sup>66</sup> Günlük kullanımda dikkat çekmese de (جلس عن) ifadesi (جلس بيمينه/sağ tarafına oturdu) ifadesi (جلس عن) ifadesi (جلس بيمينه)’den farklıdır.<sup>67</sup>

## (DEN-عن)’nin (البدل/yerine, -e karşılık) anlamında kullanımı

﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾ 48\2

“Ve hiçbir insanın ötekine en ufak bir yararının dokunmayacağı günden sakının!”

Ayette ve (تَكَلَّمَ خَالِدٌ عَنْ قَوْمِهِ/Halid kavminin yerine konuştu.) örneğinde olduğu gibi (عن) “yerine” anlamı vermekle birlikte “aşma- uzaklaştırma” anlamını da taşımaktadır. Ayette hiç kimsenin, başkasının günah ya da azabını uzaklaştıramayacağı, Halid’in de kavmi adına konuşarak aslında kavminin üzerinden konuşma durumu/sorumluluğunu almış olmasıdır.<sup>68</sup>

### (عن/-den)’nin (على) gibi (الاستعلاء/üzerinde olma) anlamında kullanımı

﴿وَمَنْ يَخْلُ فَإِنَّمَا يَخْلُ عَنْ نَفْسِهِ﴾ 38\47

“Kim cimrilik yaparsa ancak **kendine** cimrilik yapmış olur.”

Yukarıdaki ayette (عن) cer harfi (على) yerine kullanılmıştır. (عن)’nin burada, “cimrilikle kişinin hayrı kendinden uzaklaştırmasına” işaret etmektedir.<sup>69</sup> ﴿يَخْلُ عَلَى نَفْسِهِ/kendi aleyhine cimrilik yaptı) ifadesinden “cimriliğin akibeti kendisine dönüyor” ya da “infak etmediğinden cimriliği üzerinde bir yük gibi taşımak zorunda kalıyor.” anlamları çıkabilmektedir. Ancak ﴿يَخْلُ عَنْ نَفْسِهِ/kendinden cimrilik yaptı) ifadesinden ‘kendi menfaatinden uzaklaşarak cimrilik yapıyor’ anlaşılmaktadır.<sup>70</sup>

﴿فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ 32\38

“‘Beni bu mal (at) sevgisi, Rabbime ibadet**den** alıkoydu’ dedi.”

Ayetteki (عن)’nin anlamı (على)’den ziyade “aşma-uzaklaşma” anlamı vermekte ve ‘Rabbimin zikretmekten uzaklaşarak’ anlamı öne çıkmaktadır.<sup>71</sup>

### (عن/-den)’nin (التعليل/sebeblilik) anlamında kullanımı

﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ﴾ 114\9

“İbrahim’in, babası için af dilemesi, sadece ona verdiği bir söz **yüzündendi.**”

﴿وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ﴾ 53\11

“Biz **senin sözünle** ilâhlarımızı bırakacak değiliz.”

Yukarıdaki iki ayette sebeplilik anlamının yanısıra “-den hareket ederek” şeklinde bir duruma vurguyu yadsınamamak gereklidir.<sup>72</sup>

(عن/-den)’nin (بعد/sonra) ile aynı anlamda kullanımı

﴿قَالَ عَمَّا قَلِيلٍ لِّمُصِْبِحٍ نَّادِمِينَ﴾ 40\23

“Kısa zaman **sonra** mutlaka pişman olacaklardır!’ dedi.”

Görüldüğü gibi “kısa süre vakit geçtikten sonra” ifadesinden anlaşıldığı üzere ayette “uzaklaşma” anlamı açıktır.<sup>73</sup>

(عن/-den)’nin (في/-de) anlamında kullanımı

وَأَسِ سَرَاهَ الْحَيِّ حَيْثُ لَقِيتُمْ وَلَا تَكُ عَنْ حَمْلِ الرَّبَاعَةِ وَإِنِّيَا

“Liderliğin sorumluluğunu üstlenmekten **uzak durma**, her görüştüğünde kabilenin ileri gelenlerine yardımcı ol.”<sup>74</sup>

Kufeliler, el-A’şâ el-Kebir’in [ö. 7H] bu beyitinde geçen (عن)’nin (في) anlamında olduğunu kabul etmekte<sup>75</sup> ve bunun için aşağıdaki ayette (في) kullanımı delil gösterilmiştir.<sup>76</sup>

﴿ادْهَبْ أَنْتَ وَأُخُوكَ بِأَيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي﴾ 20\42

“Sen ve kardeşin mucizelerim ile gidin ve beni anmakta **gevşeklik** göstermeyin.”

Aslında (عن/-de zayıflık, gevşeklik gösterme), (عن/-den uzaklaşma, ihmal et) anlamındadır.<sup>77</sup>

(عن/-den)’nin (ب/ile) cer harfiyle aynı anlamda kullanımı

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ 3\53

“O, nefis arzusu **ile** konuşmaz.”

Yukarıdaki ayette (عن)’nin asıl anlamından yola çıkarak anlaşılması ve (-den hareketle) anlamında olduğu açıktır.<sup>78</sup>

2.6. (في/-DE)

(هو في الدار/o evdedir) örneğinde ya da aşağıdaki ayette görüldüğü gibi (في), mekan ya da zaman zarfı, (الظرفية)/kapsama-içine alma) anlamı vermektedir.

﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ﴾ 65\2

“İçinizden cumartesi günü haddi aşanları elbette bilirsiniz.”

(في), (الوعاء/kap, kapsama, içine alma) özelliği taşıyan eşyalar ve durumlar için de kullanılmaktadır.<sup>79</sup> (الهو في الكيس/o torbada) şeklinde hakiki anlamda ya da (يُزَيَّدُ يُنْظَرُ فِي الْكِتَابِ/Zeyd kitabı inceliyor) ifadesiyle kitaba kapsayıcı bir özellik verilerek ve (يَدِ زَيْدٍ الضَّيْعَةُ النَّفِيسَةُ/Zeyd'in elinde değerli arazi var) gibi mecazi anlamda da kullanımı söz konusudur.<sup>80</sup>

### (في/-de)'nin (مع/beraber) anlamında kullanımı

﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ 38\7

“Sizden önce gelip geçmiş topluluklara katılın!” dedi”

İbn Hişâm[ö. 761H], ayetteki (في)'nin (مع/ümmetlerle beraber) anlamı verdiği belirtmiş ve ayette geçen (في أُمَمٍ) yapısının ( في جملة /ümmetlerin hepsinin içine) ifadesinin muzafı hazf edilmiş olduğuna yönelik Ebû Hayyân [ö. 745H]'nın da benimsemiş<sup>81</sup> olduğu bir görüşe yer vermiştir.<sup>82</sup> Bu yaklaşım daha isabetli görünmektedir. Ayrıca Çünkü (دخل معهم/onlarla girdi), (دخل فيهم/onların içine-arasına girdi) ifadelerinden birincisinde “onlardan biri olma” anlamı yokken ikincisinde “onlardan biri olma” anlamı öne çıkmaktadır.

### (في/-de)'nin (إلى/ile) anlamında kullanımı

﴿فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ﴾ 9\14

“Onlar (öfkeden parmaklarını ısırmak için) ellerini ağızlarına götürdüler.”

İbn Hişâm, (في)'nin (إلى) anlamında kullanıldığını belirtmiş<sup>83</sup> el-Esterebâzî ise (في)'nin asıl anlamında kullanıldığını ve “yerleştirme, koyma” anlamının kastedildiğini vurgulamıştır.<sup>84</sup>

### (في/-de)'nin (على/üzerinde) anlamında kullanımı

﴿وَلَا صَلَبْنَاكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ 71\20

“Ve sizi mutlaka hurma kütüğüne asacağım.”

Birinci bölümde ele alındığı gibi yukarıdaki ayette geçen (ي) cer harfinin (على) anlamında olduğu belirtilirken<sup>85</sup> başka bir görüş asılanın kütükteki halinin bir şeyin içinde olma durumuna benzetilmiştir.<sup>86</sup>

### (في/-de)'nin (التعليل/sebeblilik) anlamında kullanımı

﴿لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ 24\14

*“İçine daldığınız bu iftiradan dolayı size mutlaka büyük bir azap dokunurdu!”*

إِنَّ امْرَأَةً دَخَلَتْ النَّارَ فِي هِرَّةٍ حَبَسَتْهَا فَلَا هِيَ أَطْعَمَتْهَا وَلَا هِيَ تَرَكَتْهَا تَأْكُلُ مِنْ )  
*bir kadın hapsettiği bir kedi yüzünden Cehenneme girmiştir, ne kediye yiyecek vermiş ne de yeryüzünün haşaralarından yesin diye bırakmıştır*<sup>87).</sup>

Ayet ve Hadiste görüldüğü üzere (ۛ) sebeblilik ifade etmektedir.<sup>88</sup>

### 2.7. ( $\mathcal{J}$ -E, $-\dot{I}N$ )

(ج) cer harfı (الملكية - الإختصاص/*tahsis- mülkiyet*) anlamındadır (الدار الخالد/*ev Halid'indir*)<sup>89</sup>. Ayrıca (ج) ile ilgili (الإستحقاق/*tahsis-hak etme*) anlamına dikkat çekilmiştir.<sup>90</sup> ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ 1/2 ayetinde (ج) bu anlamda kullanılmıştır.<sup>91</sup> (ج)'nin birincil anlamı mülkiyet/aitliktir. Aşağıdaki ayet bu anlama doğrudan delil teşkil edebilecek ayetlerden biridir.<sup>92</sup>

﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ 22\64

*“Göklerde ve yerde var olan her şey O'na aittir.”*

### (ل)'nin (مِنْ/-den) anlamında kullanımı

(من) 'nin (ل) cümlesinde (ل) *onun bağırışını duydum* (سَمِعْتُ لَهُ صُرَاخًا) anlamında kullanıldığı belirtilmiş ancak bu cer harfinin “*tahsis, aitlik*” anlamı verdiği görülmektedir.<sup>93</sup>

**(/e, -in)'nin (التعليل/sebeblilik) anlamında kullanımı**

﴿إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾ 9\76

"Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz."

Ayette görüldüğü üzere (ل)nin sebeblik anlamıyla birlikte tahsis, aitik anlamı da göz ardı edilmemelidir.<sup>94</sup>

### (ل/-e, -in, -e için)'nin (إلى/-e) ile aynı anlamda kullanımı

﴿كُلُّ يَجْرِي لِأَجَلٍ﴾ (ل)nin (إلى e- kadar) anlamında kullanıldığına dair

5\39﴿مُسَمًّى﴾ ayeti örnek gösterilmiştir.<sup>95</sup>

﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ 2\13

"Allah, gökleri gördüğünüz herhangi bir direk olmadan yükselten, sonra Arş'a kurulan, güneşi ve ayı buyruğu altına alandır. Bunların hepsi **belirlenmiş bir süre için** akıp gitmektedir. O, her işi (hakkıyla) düzenler, yürütür, âyetleri ayrı ayrı açıklar ki Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanasınız."

el-Hatîbu'l-İşkâfî [ö. 420H] ise yukarıdaki ayette geçen ﴿كُلُّ يَجْرِي﴾

﴿كُلُّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (ل)nin aşağıdaki ayette geçen ﴿لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾

ifadesindeki (إلى) anlamında olamayacağını ifade etmiş ve ilkinde sebeblik anlamı ikincisinde de "belirlenen vakte kadar", "sona" "yeni-den dirilişe" işaret edildiğine dikkat çekmiştir.<sup>96</sup>

﴿مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بُعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (28) ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ 29-28\31

"(Ey insanlar!) Sizin yaratılmanız ve öldükten sonra tekrar diriltimeniz, ancak bir tek insanı yaratmak ve diriltmek gibidir. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir. Görmedin mi ki, Allah, geceyi gündüzün içine ve gündüzü de gecenin içine sokuyor. Güneşi ve ayı da koyduğu kanunlara boyun eğdirmiştir. Her biri (kendi yörtüncesinde) **belli bir zamana kadar** akar gider. Şüphesiz Allah, işlediklerinizden hakkıyla haberdardır."

### (ل/-e, -in)'nin (على/üzerinde) anlamında kullanımı

﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ 7\17

"İyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz, kötülük yaparsanız yine **kendinize** yapmış olursunuz."

Ayette geçen (فلهـا) ifadesindeki (لـ) cer harfinin (على) anlamına işaret edilmiş<sup>97</sup> aslında cer harfinin burada tahsis anlamında kullanıldığı açıktır. Zemahşeri bu ayetten “iyilik ve kötülüğün her ikisinin de kendinize ait olduğu, başkasına fayda ya da zarar verilemeyeceği”nin anlaşıldığına değinmiştir.<sup>98</sup>

﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ﴾ 12\10

“İnsana bir sıkıntı dokundu mu, gerek **yan üstü** yatarken, gerek otururken, gerekse ayakta iken (her hâlinde bu sıkıntıdan kurtulmak için) bize dua eder.”

Yukarıdaki ayette geçen (دَعَانَا لِجَنبِهِ) ifadesindeki (لـ)’nin aşağıdaki ayette olduğu üzere (على) anlamında olduğu belirtilmiş<sup>99</sup> aslında (لـ) burada “zarar ve zorunluk haline tahsis” ifade etmekte, (على) ise aşağıdaki ayette “rahatlık halinde yanları üzerine uzanmış olarak” anlamı vermektedir.<sup>100</sup>

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ 191\3

“Onlar ayakta, otururken ve **yanları üzerine** yatarken Allah’ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. "Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru" derler.”

## 2.8. (DEN/-DEN)

(من) cer harfî (بـاğdat’tan Musul’a gittim) cümlesinde olduğu gibi (ابتداء الغاية)/**gayenin başlangıcı** anlamında<sup>101</sup> ve daha yaygın biçimde (أخذت الكتاب من المنضدة)/**kitabı masadan aldım** cümlesinde olduğu gibi (الابتداء)/**başlangıç** anlamında kullanılmaktadır.<sup>102</sup>

## (DEN/-DEN)’nin (de/-fi) anlamında kullanımı

﴿وَإِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ 9\62

“Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun”

İbn Hişâm, yukarıdaki ayeti (من) cer harfinin (ي) anlamında kullanımına örnek vermekle birlikte, (من)'nin buradaki işlevinin (بيان /cinsini açıklama) olduğunu vurgulamıştır.<sup>103</sup>

**(من/-den)'nin (التبعيض/bölme-kısımlara ayırma) anlamında kullanımı**

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ 204\2

“İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider.”

Burada (من) cer harfi, “gayenin başlangıcı” anlamından hareketle “kısım-bölüm” anlamı vermektedir.<sup>104</sup>

**(من/-den)'nin (التعليل/sebeblilik) anlamında kullanımı**

﴿يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ﴾ 59\16

“Kendisine verilen kötü müjde (!) yüzünden halktan gizlenir.”

Yukarıdaki ayette görüldüğü üzere ikinci (من) sebeblilik ifade etmektedir.

**(من/-den)'nin (عن) gibi (المجاورة/aşma- uzaklaşma) anlamında kullanımı**

﴿فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ 22\39

“O halde vay kalpleri, Allah'ın zikrinden (boş kalıp) kaskatı olanlara.”

Ayette geçen (من)'nin (عن) anlamında kullanımına işaret edilmiş ancak (من)'nin buradaki verdiği anlamın “sebeblilik” olarak değerlendirilmesi uygun görülmektedir.<sup>105</sup>

﴿يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا﴾ 97\21

“Vah bize! Bu (kıyamet sözüne) karşı hep umursamazlık gösterdik!”

Yukarıdaki ayette geçen (من)'nin de aşağıdaki ayette geçen (عن)'la benzer kullanımda olduğu düşünülmüş ancak ilkinde başlangı-



ca, sürekli olan geçici olmayan bir gaflete işaret edilirken diğerinde savaş anında ani bir gaflet ve uzaklaşma durumundan bahsedilmektedir.<sup>106</sup>

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً﴾ 4\102

“Kafirler silahlarınızdan ve eşyanızdan gafil bulursanız da size ani bir baskında bulunsunlar diye arzu ederler.”

İnsanın ömrü boyunca bir şeyden hep bihaber yaşamasıyla savaş anında bir an silahlarından uzaklaşması durumu oldukça farklıdır. Sözcüklerin asıl anlamları öncelikli olmak kaydıyla bağlama dayalı anlamlandırma süreci önemlidir.

### **Cer harflerinin ortak anlamlarda kullanımı**

Cer harfleri her ne kadar ortak anlamlarda kullanılsa da aslında her cer harfinin kendine has kullanım alanı ve işlevi vardır. Örneğin (ل) cer harfinin sebeblilik ifade etmesi ile (ب) cer harfinin sebeblilik ifade etmesi arasında fark vardır. Daha önce ele alındığı üzere (ل), (من), (ب), (في), (على) sebeblilik için kullanılabilir. Ancak her birinin kullanıldığı bağlama bağlı metne kattıkları farklı anlamlar oldukça dikkat çekicidir.

(أَخَذَتْهُ الصَّاعِقَةُ لِظُلْمِهِ) /Zulmünden yıldırım/azab onu yakaladı) Zulmü azabı **hak etmesinin** sebebi oldu.

(أَخَذَتْهُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِ) /Zulmü dolayısıyla azab onu yakaladı) Zulmünün **karşılığında** azab onu yakaladı.

(أَخَذَتْهُ الصَّاعِقَةُ عَلَى ظُلْمِهِ) /Zulmü üzerine azab onu yakaladı) Azab, zulmünün **üzerine** gerçekleşti.

(أَخَذَتْهُ الصَّاعِقَةُ مِنْ ظُلْمِهِ) /zulmünden azab onu yakaladı) Zulmünden **hareketle** azab onu yakaladı.

(أَخَذَتْهُ الصَّاعِقَةُ فِي ظُلْمِهِ) /zulmüyle azab ona yakaladı) Zulmü azabı **çekti, içine aldı**.<sup>107</sup>

Bu açıdan aşağıdaki ayetler incelendiğinde cer harflerinin aynı anlam çerçevesinde farklı işlevler yerine getirdiği görülmektedir.

﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ﴾ 5\16

“Hayvanları da yarattı. Onlarda sizin **için** bir ısınma ve birçok faydalar vardır. Hem de onlardan yersiniz.”

﴿وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ 10\2

“Söyledikleri yalana **karşılık** da onlara elem dolu bir azap vardır.”

﴿لِتَكْبِرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾ 37\22

“Size doğru yolu gösterdiğinden dolayı Allah’ı büyük tanıyasınız.”

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ﴾ 151\6

“Fakirlik endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyin.”

﴿لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ 14\24

“İçine daldığınız bu iftiradan **dolayı** size mutlaka büyük bir azap dokunurdu!”

### Sonuç

Her sözcük gibi cer harfleri de yakın anlamlar taşıyabilmektedir. Yine tüm sözcükler gibi cer harfleri de anlam genişlemesi yaşayabilmektedir. Ancak bir cer harfinin diğerinin yerinde ve aynı anlamda kullanıldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Özellikle Kur’an metni bağlamında bunu savunmak imkansızdır. Bununla birlikte cer harfleri kendi asıl/birincil anlamlarını muhafaza ederek sebeblilik, içermekapsama gibi ortak anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.

Kur’ân-ı Kerim’de bir kaç ayette geçen bir sözcüğün ilk ayetteki anlamı diğer bir ayetteki ile aynı anlamda olmalıdır şeklinde bir delilendirme hem oldukça sakıncalı hem de metnin inceliklerinin kavranması açısından bir engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla bir cer harfinin hangi anlamda kullanıldığı doğrudan nerde, nasıl kullanıldığına bağlıdır. İsabetli anlamlandırmalar için metnin bağlamını incelemek ve sözcüklerin temel anlamlarından işe başlamak gereklidir.

**KAYNAKÇA**

‘İBÂDE, Muhammed İbrahîm, (2005). *Mu‘cemu Mustalahâti’l-Nahv ve’s-Sarf ve’l-‘Arûz ve’l-Kâfiye*, el-Kâhire: Mektebetu’l-Êdêb.

EBÛ HAYYÂN el-ENDELÛSÎ [ö. 745H], Muhammed b. Yûsuf, (2001), *Tefsîru’l-Bahri’l-Muhîd*, c. I-VIII, (Tah. ‘Âdil Ahmed Abdu’l-Mevcûd ve diğ.), Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

ed-DEMÂMÎNÎ [ö. 828H], Muhammed b. Ebi Bekr, (2007), *Şerhu’d-Demâmînî ‘ala Muğni’l-Lebîb*, c. I-II, (Tah. Ahmed ‘Azvu ‘İna-ye), Beyrut: Muessetu’Târîh’l-‘Arabî.

el-‘AYNÎ [ö. 855], Bedruddîn, (1999), *Şerhu Suneni Ebî Dâvûd*, c. I-VII, (Tah. Ebu’l-Munzir İbrahim el-Mısırî), Riyâd: Mektebu’r-Rüşd.

el-A‘ŞÂ el-KEBÎR [ö. 7H], Meymun b. Kays, (ts.) *Dîvânü’l-A‘şâ’l-Kebîr*

el-ESTERABÂZÎ [ö. 686H], Muhammed İbn’ul-Hasan Rıza-yu’d-dîn, (1996). *Şerhu’r-Rıza ala’l-Kâfiye*. (Tah. Yûsuf Hasan Omer). c. I-IV. Bingazi.

el-FERRÂ [ö. 207H], Ebu Zekerîyya Yahya b. Ziyâd, (1983), *Ma‘âni’l-Kur‘ân*, c. I-III, Beyrut: ‘Âlamu’l-Kutub.

el-HATÎBU’L-İSKÂFÎ [ö. 420H], (1981), *Durratu’t-Tenzîl ve Gurratu’t-Te’vîl fî Beyânî’l-‘Âyâtî’l-Muteşâbihât fî Kitâbillah*, Beyrut.

el-MUBERRÎD [ö. 286H], Ebu’l-‘Abbâs Muhammed b. Yezîd, (1994). *el-Muktedab*, (Tah. Muhammed Abdulhâlik ‘Uzayma), c. I-IV, el-Kâhire.

el-MURÂDÎ, el-Huseyin b. Kâsim, (1992), el-Cenâ’d-Dênî fî Hurûfi’l-Ma‘ânî, (Tah. Fahriddîn Kabâveh), Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

es-SABBÂN [ö. 1206H], Muhammed b. ‘Alî, (ts.), *Hâşiyetu’s-Sabbân ‘ala Şerhi’l-Eşmûnî ‘ala Elfîyyeti İbn Mâlik*, (Tah. Tâha Abdurraûf Sa’d.) c. I-IV, el-Mektebetu’l-Tevfikîyye.

es-SÂMERRÂÎ, Fâdil Sâlih, (2003), *Ma‘âni’n-Nahv*, c. I-IV, el-Kahire: Şeriketu’l-‘Âtik.

ez-ZECCÂC [ö 311H], Ebu İshak İbrahîm b. es-Seriyyi, (1988), *Ma‘âni’l-Kur‘ân ve İ‘râbuhu*, c. I-VI, (Tah. Abdulcelil Abuduhu Şelbî), Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub.

ez-ZEMAHŞERÎ [ö. 538H], Mahmûd İbn ‘Omer, (1998), *el-Keşşâf*, c. I-VI, Riyad.

ez-ZERKEŞÎ [ö. 794H], Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh, (1957), *Burhân fî ‘Ulûmî’l-Kur‘ân*, c. I-IV, Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife.

İBN AHMAR, ‘Amr el-Bêhilî, (ts.), Şi‘ru ‘Amr b. Ahmar el-Bêhilî, (Tah. Huseyin Atvân), Dimâşk: ts., s. 84

İBN CİNNÎ [ö. 392H], Ebu'l-Feth Osmân. (1994). *el-Muhtesab fi Tebyîni Vucûhi Şavâzzi'l-Kırâ'ati ve'l-Îzâhi 'anhâ* . c. I-II. (Tah. Alî en-Necdî Nâsif ve diğ.) el-Kâhire.

İBN HİŞÂM [ö. 761H], Ebû Muhammed Abdullah Cemâleddîn b. Yûsuf b. Ahmed İbn Abdillâh, (2005), *Muğni'l-Lebîb*, c.I-II, (Tah. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd). Beyrût: el-Mektebutu'l-'Asriyye.

İBN MÂLİK [ö 670H], Cemâluddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâ'î el-Hayyânî, (1982), *Şerhu'l-Kafiye eş-Şâfiye*, (Tah. Abdulmun'im Ahmed Hureyrî), c. I-IV, Mekke: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs.

İBN MANZÛR [ö. 711H], (ts.), *Lisânu'l-'Arab*, c. I-VI, el-Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif.

İBNU'S-SERRÂC [ö. 317H] en-Nahvî el-Bağdâdî, Ebu Bekr Muhammed b. Sehl, (1999), *el-Usûl fi'n-Nahv*, c. I-III. Beyrut.

KARAAĞAÇ, Günay, (2012), *Türkçenin Dilbilgisi*, Ankara: Akçağ

OMER, Ahmed Muhtar ve diğ., (2008), *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*, c.I-IV, el-Kâhire: 'Âlemu'l-Kutub.

SİBEVEYH [ö. 180H], 'Amr b. 'Osmân b. Kanber, (2004), *el-Kitâb*, c. I-V. (Tah. Abdu's-Selam Muhammed Hârûn), el-Kâhire: Mektebetu'l-Hancî.

YÜKSEL, Ahmed, (2002), *Arap Dilinde Tazmin*, Nûsha, Yıl:II, S. 4, Kış 2002

<sup>1</sup> el-Esterabâzî [ö. 686H], Muhammed İbn'ul-Hasan Rıza'yû'd-Dîn, *Şerhu'r-Rıza ala'l-Kafiye*, (Tah. Yûsuf Hasan Omer), c. I-IV, Bingazi., 1996, c. 4, s. 261.

<sup>2</sup> es-Sabbân [ö. 1206H], Muhammed b. Alî, *Hâşiyetu's-Sabbân 'ala Şerh-i'l-Eşmûni 'ala Elfiyyeti İbn Mâlik*, (Tah. Tâha Abdurraûf Sa'd.) el-Mektebetu'l-Tevfikiyye., (ts.), c. 2, s.302.

<sup>3</sup> Karaağaç, Günay, *Türkçenin Dilbilgisi*, Ankara, 2012, s. 331-354

<sup>4</sup> es-Sâmerrâî, Fâdil Sâlih, *Ma'âni'n-Nahv*, el-Kahire: Şeriketu'l-'Âtik, 2003, c. 3, s. 6.

<sup>5</sup> el-Ferrâ [ö. 207H], Ebu Zekerîyya Yahya b. Ziyâd, *Ma'âni'l-Kur'ân*, c. I-III, Beyrut: 'Âlamu'l-Kutub, 1983, c. 2, s. 186.

<sup>6</sup> es-Sâmerrâî, a.e., c. 3, s. 6.

<sup>7</sup> Ebû Hayyân el-Endelûsî [ö. 745H], Muhammed b. Yûsuf, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîd*, c. I-VIII, (Tah. 'Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd ve diğ.), Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001, c. 6., s. 242.

<sup>8</sup> ez-Zeccâc [ö 311H], Ebu İshak İbrahim b. es-Seriyyi, *Ma'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, (Tah. Abdulcelil Abuduhu Şelbî), Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988, c. 3, s. 368.

<sup>9</sup> İbn Cinnî [ö. 392H], Ebu'l-Feth Osmân, *el-Muhtesab fi Tebyîni Vucûhi Şavâzzi'l-Kırâ'ati ve'l-Îzâhi anhâ* . c. I-II. (Tah. Alî en-Necdî Nâsif ve diğ.) el-Kâhire, 1994, c. 2, s. 308.

<sup>10</sup> İbnü's-Serrâc en-Nahvî el-Bağdâdî (ö. 317H), Ebu Bekr Muhammed b. Sehl, *el-Usûl fi'n-Nahv*, Beyrut. 1999, c. 1, s. 414.

<sup>11</sup> İbn Cinnî [ö. 392H], Ebu'l-Feth Osmân, *el-Muhtesab fî Tebyîni Vucûhi Şavâzzi'l-Kıraâtî ve'l-Îzâhi anhâ*, c. I-II. (Tah. Alî en-Necdî Nâsif ve diğ.) el-Kâhire, 1994, c. 2, s. 307-308.

<sup>12</sup> es-Sâmerrâî, *a.e.*, c. 3, s. 7.

<sup>13</sup> *a.e.*, c. 3, s. 10.

<sup>14</sup> İbn Manzûr [ö. 711H], *Lisânu'l-Ârab*, el-Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, (ts.), c. 2, s. 2610.

<sup>15</sup> 'İbâde, Muhammed İbrahîm, *Mu'cemu Mustalahâtî'l-Nahv ve's-Sarf ve'l-'Arûz ve'l-Kâfiye*, el-Kâhire: Mektebetu'l-Êdêb, 2005, s. 185; Ayrıca bkz. Yüksel Ahmed, *Arap Dilinde Tazmin*, Nûsha, Yıl:II, S. 4, 2002, s.133-138.

<sup>16</sup> ez-Zemahşerî, Mahmûd İbn 'Omer (ö. 538H), *el-Keşşâf*, Riyad. 1998, c. 2, s. 670.

<sup>17</sup> es-Sâmerrâî, *a.e.*, c. 3, s. 12.

<sup>18</sup> Sibeveyh, 'Amr b. 'Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, (Tah. Abdu's-Selam Muhammed Hârûn). el-Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 2004, c. 4, s. 231.

<sup>19</sup> el-Muberrid, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd (ö. 285H), *el-Muktedab*, (Tah. Muhammed Abdülhâlik Uzayma) el-Kâhire. 1994, c. 4, s. 139.

<sup>20</sup> İbn Hişâm [ö. 761H], Ebu Muhammed Abdullah Cemâlu'd-Dîn b. Yûsuf b. Ahmed İbn Abdullah, *Muğni'l-Lebîb*, (Tah. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Beyrût: el-Mektebutu'l-'Asriyye, 2005, c. 1, s. 88.

<sup>21</sup> el-Esterabâzî, *a.e.*, c. 4, s. 271; İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 88.

<sup>22</sup> es-Sâmerrâî, *a.e.*, c. 3, s. 15.

<sup>23</sup> el-Esterabâzî, *a.e.*, c. 4, s. 272.

<sup>24</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 89.

<sup>25</sup> İbn Ahmar, 'Amr el-Bêhilî, Şi'ru 'Amr b. Ahmar el-Bêhilî, (Tah. Huseyin Atvân), Dimaşk: ts., s. 84

<sup>26</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 90.

<sup>27</sup> ed-Demâmîni [ö. 828H], Muhammed b. Ebi Bekr, *Şerhu'd-Demâmîni 'ala Muğni'l-Lebîb*, c. I-II, (Tah. Ahmed 'Azvu 'Înaye), Beyrut: Muessetu'Târih'l-'Arabî, 2007, c. 1, s. 293.

<sup>28</sup> es-Sâmerrâî, *a.e.*, c. 3, s. 16.

<sup>29</sup> *a.e.*, c. 3, s. 17.

<sup>30</sup> Sibeveyh [ö. 180H], 'Amr b. 'Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*, (Tah. Abdu's-Selam Muhammed HARUN). el-Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 2004, C. 4, s. 217.

<sup>31</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 118.

<sup>32</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 121.

<sup>33</sup> *a.e.*, *a.e.*, c. 1, s. 119.

<sup>34</sup> ez-Zemahşerî, *a.e.*, c. 2, s. 49.

<sup>35</sup> es-Sâmerrâî *a.e.*, c. 3, s. 18.

<sup>36</sup> *a.e.*, c. 3, s. 19.

<sup>37</sup> *a.e.*, c. 3, s. 19.

<sup>38</sup> *a.e.*, c. 3, s. 19.

<sup>39</sup> ez-Zemahşerî, *a.e.*, c. 4, s. 611.

<sup>40</sup> es-Sâmerrâî, *a.e.*, c. 3, s. 21.

<sup>41</sup> *a.e.*, c. 3, s. 21.

<sup>42</sup> *a.e.*, c. 3, s. 22.

<sup>43</sup> ez-Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah, *Burhan fî 'Ulûmî'l-Kur'ân*, c. I-IV. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife., 1957, c. 3, s. 338-339.

<sup>44</sup> es-Sâmerrâî, *a.e.*, c. 3, s. 81.

- <sup>45</sup> İbnu's-Serrâc [ö. 317H], en-Nahvî el-Bağdâdî, Ebu Bekr Muhammed b. Sehl, *el-Usûl fi'n-Nahv*, Beyrut. 1999, c. 1, s. 426.
- <sup>46</sup> el-Esterabâzî, *a.e.*, c. 4, s. 274.
- <sup>47</sup> es-Sâmerrâî, *a.e.*, c. 3, s. 30.
- <sup>48</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 143.
- <sup>49</sup> *a.e.*, c. 1, s. 143.
- <sup>50</sup> el-Esterabâzî, *a.e.*, c. 4, s. 321.
- <sup>51</sup> Sibeveyh, *a.e.*, c. 4, s. 231.
- <sup>52</sup> es-Sâmerrâî, *a.e.*, c. 3, s. 42.
- <sup>53</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 164.
- <sup>54</sup> es-Sâmerrâî, *a.e.*, c. 3, s. 43.
- <sup>55</sup> *a.e.*, c. 3, s. 44.
- <sup>56</sup> *a.e.*, c. 3, s. 44.
- <sup>57</sup> *a.e.*, c. 3, s. 44.
- <sup>58</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 165.
- <sup>59</sup> es-Sâmerrâî, *a.e.*, c. 3, s. 45.
- <sup>60</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 166.
- <sup>61</sup> *a.e.*, c. 1, s. 164.
- <sup>62</sup> *a.e.*, c. 1, s. 164.
- <sup>63</sup> Omer, Ahmed Muhtar ve diğ., *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*, c.I-IV, el-Kâhire: 'Âlemu'l-Kutub., 2008, c. 3, s. 1290.
- <sup>64</sup> Sibeveyh, *a.e.*, c. 4, s. 227.
- <sup>65</sup> es-Sâmerrâî, *a.e.*, c. 3, s. 47.
- <sup>66</sup> Sibeveyh, *a.e.*, c. 4, s. 227.
- <sup>67</sup> es-Sâmerrâî, *a.e.*, c. 3, s. 47.
- <sup>68</sup> *a.e.*, c. 3, s. 47.
- <sup>69</sup> *a.e.*, c. 3, s. 48.
- <sup>70</sup> *a.e.*, c. 3, s. 48.
- <sup>71</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 168.
- <sup>72</sup> *a.e.*, c. 1, s. 169.
- <sup>73</sup> *a.e.*, c. 1, s. 169.
- <sup>74</sup> el-A'sâ el-Kebîr [ö. 7H], Meymun b. Kays, (ts.) *Divânu'l-A'sâ'l-Kebîr*, s.329.
- <sup>75</sup> el-Murâdî, el-Huseyin b. Kâsim, el-Cenâ'd-Dênî fi Hurûfî'l-Ma'ânî, (Tah. Fahr-ruddîn Kabâveh), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye1992, s.248.
- <sup>76</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 169.
- <sup>77</sup> Omer, *a.e.*, c. 3, s. 2499.
- <sup>78</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 170.
- <sup>79</sup> Sibeveyh, *a.e.*, c. 4, s. 226.
- <sup>80</sup> el-Muberrid [ö. 285H], Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedab*, (Tah. Muhammed Abdülhâlik 'Uzayma), el-Kâhire, 1994, c. 4, s. 139.
- <sup>81</sup> Ebû Hayyân [ö. 745H], *a.e.*, c. 4, s. 297.
- <sup>82</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 191.
- <sup>83</sup> *a.e.*, c. 1, s. 192.
- <sup>84</sup> el-Esterabâzî, *a.e.*, c. 4, s. 279.
- <sup>85</sup> el-Ferrâ [ö. 207H], *a.e.*, c. 2, s. 186.
- <sup>86</sup> Ebû Hayyân [ö. 745H], *a.e.*, c. 6., s. 242.
- <sup>87</sup> el-'Aynî [ö. 855], Bedruddîn, Şerhu Suneni Ebî Dâvûd, c. I-VII, (Tah. Ebu'l-Munzir İbrahim el-Mısırî), Riyâd: Mektebu'r-Rüşd, 1999, c. 6, s. 104.
- <sup>88</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 191.
- <sup>89</sup> el-Esterabâzî, *a.e.*, c. 4, s. 283.

- 
- <sup>90</sup> es-Sâmerrâî, *a.e.*, c. 3, s. 55.
- <sup>91</sup> Ebû Hayyân [ö. 745H], *a.e.*, c. 1, s. 131
- <sup>92</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 234.
- <sup>93</sup> es-Sâmerrâî, *a.e.*, c. 3, s. 55.
- <sup>94</sup> el-Esterabâzî, *a.e.*, c. 4, s. 284.
- <sup>95</sup> İbn Mâlik [ö. 670H], Cemâluddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâ'î el-Hayyânî, *Şerhu'l-Kafiye eş-Şâfiye*, (Tah. Abdulmun'im Ahmed Hureyrî), c. I-IV, Mekke: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1982, c. 2, s. 800
- <sup>96</sup> e-Hatîbu'l-İskâfî [ö. 420H], *Durraru't-Tenzîl ve Gurratu't-Te'vîl fî Beyâni'l-Âyâti'l-Muteşâbihât fî Kitâbillah*, Beyrut. 1981, s. 374-375.
- <sup>97</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 238.
- <sup>98</sup> ez-Zemahşerî, *a.e.*, c. 2, s. 607.
- <sup>99</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 238.
- <sup>100</sup> es-Sâmerrâî, *a.e.*, c. 3, s. 58.
- <sup>101</sup> Sibeveyh, *a.e.*, c. 4, s. 224.
- <sup>102</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 350.
- <sup>103</sup> *a.e.*, c. 1, s. 352.
- <sup>104</sup> el-Muberrid, *a.e.*, c. 4, s. 136.
- <sup>105</sup> İbn Hişâm, *a.e.*, c. 1, s. 351.
- <sup>106</sup> es-Sâmerrâî, *a.e.*, c. 3, s. 69.
- <sup>107</sup> *a.e.*, c. 3, s. 80.

## BEDÎ' İLMİNİN BELÂGAT BİLİMLERİ ARASINDAKİ YERİ

Ahmed İsmail Hassan ALY \*

### Özet

Bedî ilmi Beyân ve Meânî ilimlerinin yanı sıra, Belâgat ilimlerinden bir ilimdir. Âlimler, Bedî ilminin Beyân ve Meânî ilimlerine göre konumunun ne olduğunu tartışmışlar ve bu hususta farklı görüşler ortaya atmışlardır. Bu âlimlerden bazıları, Beyân ilminin tâbî ve tamamlayıcı bir ilim olduğu ve Beyân ve Meânî ilimlerinin seviyesine ulaşmadığı görüşünü ortaya atmıştır. Diğer bir grup âlim ise, bu ilmin müstakil ve orijinal bir ilim olduğu ve Beyân ve Meânî ilimleri seviyesinde bir ilim olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Biz bu araştırmamızda, Belâgat âlimlerinin, Bedî ilminin Belâgat ilimleri arasındaki yerinin ne olduğu hususundaki görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Araştırmada, bu konudaki farklı görüşler tartışılarak, bu ilmin değerini ve Belâgat ilimleri arasındaki yerini ortaya koyan bir sonuca ulaşmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Belagat, Bedî', Beyân, Ma'ânî.

## THE PLACE OF BADÎ' IN ARABIC RHETORIC SCIENCES

### Summary

Bedi is a rhetoric art used in writing and speaking. There have been some arguments among scholars regarding the places of Bedî', Beyân and Ma'ânî in literature. Some scholars regard Bedi as complementary saying that it does not reach the same level as Beyân and Ma'ânî. Others believe that Bedi is an original and substantial art. This study deals with the views of various scholars on Bedi as a rhetoric art aiming to determine the place of Bedi in literature.

**Keywords:** Rhetoric, Bedî', Beyân, Ma'ânî

---

\* Öğ. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, (drahmm@yahoo.com).



### مدخل :

إن علم البديع هو أحد علوم البلاغة إلى جانب علمي المعاني، والبيان، ولقد ثار جدال بين العلماء في مدى قيمة المحسنات البديعية، وفي منزلة هذا العلم من علوم البلاغة ؛ لذلك سنحاول في هذا البحث- إن شاء الله- أن نحقق ما قاله العلماء في منزلة علم البديع من علوم البلاغة، وهل هذا العلم تابع وذيل، ولا يرقى إلى درجة علمي : المعاني والبيان ؟ وهل التحسين فيه عرضي يؤتى به بعد رعاية مطابقة الكلام لمقتضى الحال -علم المعاني- وبعد وضوح الدلالة -علم البيان-؟ أم أن التحسين فيه ذاتي وأصلي، مع مناقشة هذه الآراء للوصول إلى نتيجة مرضية تبين قدر هذا العلم، كما تبين منزلته من علوم البلاغة .

### تمهيد :

إن المتتبع لكلام الخطيب، وشرح التلخيص من بعده يجد أنهم قد حكموا على البديع بأنه تابع، وذيل، ولا يرقى إلى درجة علمي : المعاني، والبيان، وأن التحسين فيه عرضي يؤتى به بعد رعاية الكلام لمقتضى الحال ( المعاني ) وبعد وضوح الدلالة ( البيان ) وقد لقي هذا الحكم رواجاً عند شرح التلخيص، ويجدر بنا في السطور الآتية أن نعرض لكلامهم في هذه القضية حتى نحقق ما قالوه ، فنقول:

**أولاً: رأي الخطيب القزويني:** يتضح رأي الخطيب في تعريفه لعلم البديع من ضَوْء حديثه عن بلاغة الكلام في قوله: " فاعلم أنه يتبعها وجوه كثيرة "<sup>(1)</sup>، أي أنه قصر البلاغة على المعاني، والبيان، وجعل البديع ذيلًا .

عرف الخطيب علم البديع بقوله : " هو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة " <sup>(2)</sup> وواضح من كلام الخطيب، وتعريفه للبديع، أنه جعله ذيلًا، وتابعًا للمعاني، والبيان؛ بدليل قوله : " بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة "

وبدليل قوله عند حديثه عن بلاغة المتكلم " وتتبعها وجوه أخر تورث الكلام حسناً "

فقد قصر الخطيب البلاغة على علمي : ( المعاني، والبيان ) فقط، جاعلاً البديع ذيلًا، وتابعًا، لا يرقى إلى درجتهما .

وسار على نهجه شرح التلخيص من بعده، ومن بينهم :

ثانيا : رأي سعد الدين التفتازاني <sup>(3)</sup> :

يرى السعد أن علم البديع في درجة أقل من علمي : المعاني، والبيان؛ لأن بلاغة الكلام لا بد لها من المطابقة، ووضوح الدلالة؛ حتى تتحقق، أما وجوه علم البديع فهي عرضية، تأتي بعد رعاية الأمرين السابقين .

يقول السعد: " وتتبعها، - أي : بلاغة الكلام - وجوه آخر تورث الكلام حسنا"<sup>(4)</sup>

ففي قوله: " تتبعها" إشارة إلى أن تحسين هذه الوجوه للكلام عرضي؛ وهذا دليل قاطع على أن هذه الوجوه البديعية يؤتى بها بعد رعاية الأمرين، وإلا كان كتعليق الدرر على أعناق الخنازير. ثم يقول في البديع: " إنما تُعَدُّ صحبته للكلام بعد تحقق الأمرين، وإلا لكان كتعليق الدرر على أعناق الخنازير "

وفي كلام السعد : " وتتبعها وجوه آخر تورث الكلام حسنا "

يقول : " هذا تمهيد لبيان الاحتياج إلى علم البديع" وفيه إشارة إلى أن تحسين

هذه الوجوه للكلام عرضي، خارج عن حد البلاغة، وفي لفظ : ( تتبعها)، إشعار بأن هذه تعد محسنة بعد رعاية المطابقة، وجعلها تابعة لبلاغة الكلام دون المتكلم .

ثالثا: رأي الدسوقي في حاشيته على السعد<sup>(5)</sup> : يرى الدسوقي أن المحسنات البديعية، عرضية وليست ذاتية، يؤتى بها لتورث الكلام حسنا عرضيا زائدا على الحسن الذاتي، ويرى أن هذه الوجوه ليست لازمة للبلاغة لكونها سوى الأمرين اللذين تحصل بهما البلاغة وهما: الفصاحة، والمطابقة لمقتضى الحال .

يقول الدسوقي: " - عن وضوح الدلالة - وتشمل التعقيد اللفظي أيضا ليكون إشارة إلى علم البيان، كما أن رعاية المطابقة إشارة إلى علم المعاني؛ فيكون تنبيهها على رتبة هذا الفن بعدهما .

رابعا: رأي ابن يعقوب المغربي<sup>(6)</sup> : ( صاحب مواهب الفتاح ).

تابع ابن يعقوب شراح التلخيص في القول بأن المحسنات البديعية عرضية، مؤكدا أن هذه الوجوه إنما تعد محسنة؛ إذا أتى بها بعد رعاية الأمرين: المطابقة، ووضوح الدلالة؛ وبذا يكون البديع عنده في منزلة أدنى وأقل من: المعاني، والبيان .

## منزلة البديع من علوم البلاغة

يقول ابن يعقوب المغربي : إنما تعد محسنة للكلام إذا أتى بها بعد رعاية الأمرين أعني بالأمر الأول : المطابقة لمقتضى الحال، وتتضمن ما يتبين في علم النحو واللغة والتصريف ... وأعني بالأمر الثاني: وضوح الدلالة المبين في علم البيان .

ويقول أيضا : التحسين الذي يحصل ويعتبر، بعد الرعاية المذكورة، وإلا كانت تلك الوجوه كتعليق الدرر في أعناق الخنازير.

### خامسا : رأي العصام في الأطول<sup>(7)</sup>:

تابع العصام شراح التلخيص أيضا في أن البديع في مرتبة أقل من قسيمه : المعاني، والبيان، وأن التحسين فيه عرضي لا ذاتي.

أما إذا اقتضاه الحال فإنه يكون ذاتيا ومن صميم البلاغة .

يقول: " في قوله: تتبعها تنبيهات "

أحدها: أن الوجوه البديعية لا تحسن بدون البلاغة .

ثانيها: أنه يجب تأخير علم البديع عن علمي : المعاني ، والبيان .

ثالثها: أن الحسن الذي تورثه عرضي غير داخل في حد البلاغة .

رابعها: أن هذه الوجوه إنما تكون من البديع إذا لم تقتضيها الحال إذ لو اقتضاها الحال لم تكن تابعة، وإنما تكون ذاتية .

### سادسا: مخالفة السبكي لشرح التلخيص، والخطيب، وهدم مذهبه<sup>(8)</sup>: خالف بهاء

الدين السبكي الخطيب، وشرح التلخيص، في منزلة علم البديع من علوم البلاغة، مبينا أن علم البديع أصل، وليس ذيلًا للمعاني، والبيان، ولا يشترط فيه— أي: البديع— رعاية المطابقة ووضوح الدلالة.

فيقول: " والحق الذي لا ينزع فيه منصف أن البديع لا يشترط فيه التطبيق، ولا وضوح الدلالة، وأن كل واحد من تطبيق الكلام على مقتضى الحال، ومن الإيراد بطرق مختلفة، ومن وجوه التحسين، قد يوجد دون الآخرين، وأول برهان على ذلك: أنك لا تجدهم في شيء من أمثلة البيان يتعرضون إلى بيان اشتغال

شيء منها على التطبيق، ولا تجدهم في شيء من أمثلة البديع يتعرضون لاشتماله على التطبيق والإيراد بل تجد كثيرا منها خاليا عن التشبيه، والاستعارة، والكناية، التي هي طرق علم البيان، هذا هو الإنصاف وإن كان مخالفا لكلام الأكثرين "

#### سابعا : رأي الآمدي في الموازنة<sup>(9)</sup>:

يتلخص في أن المحسنات إذا كثرت منها أفسدت الكلام، وإذا جاءت عفوية ودون قصد إليها حسن الكلام، ويفسد الكلام لأنه ينشغل باللفظ عن المعنى، ونسي أنه يتكلم لبيّن أو يفهم، وإذا انشغل باللفظ جار اللفظ على حق المعنى؛ ولذلك فسد أكثر شعر أبي تمام .

ثامنا : رأي الشيخ عبد القاهر (في أسرار البلاغة) <sup>(10)</sup>: يرى الشيخ عبد القاهر أن المقام قد يقتضي البديع فيكون التحسين مطلوباً، بل هو من موجبات البلاغة؛ لأن المقام هو الذي طلبه، واستدعاه؛ فيكون التحسين ذاتياً . يقول الشيخ عبد القاهر: " وهائنا أقسام قد توهم في بدء الفكرة، وقبل إتمام العبارة، أن الحسن، والقبح فيها لا يتعدى اللفظ، والجرس إلى ما يناجي فيه العقل النفس، ولها إذا حقق النظر مرجع إلى ذلك، ومنصرف فيما هنالك . " منها التجنيس ، والحشو "

" أما التجنيس " فإنك لا تستحسن تجانس اللفظتين، إلا إذا كان موقع معنيهما من العقل موقعا حميدا، ولم يكن مرمى الجامع بينهما مرمى بعيدا، أترك استضعفت تجنيس أبي تمام في قوله :

ذهبت بِمَذْهَبِهِ السَّمَاخَةُ فَالْتَوَتْ فِيهِ الظُّنُونُ أَمَذْهَبُ أَمْ مُذْهَبُ<sup>(11)</sup>

واستحسن تجنيس القائل :

حَتَّى نَجَى مِنْ خَوْفِهِ وَمَا نَجَا

وقول المحذّر :

نَاظِرَاهُ فِيمَا جَنَى نَاظِرَاهُ أَوْ دَعَانِي أُمْتُ بِمَا أُوْدَعَانِي

لأمر يرجع إلى اللفظ ؟ أم لأنك رأيت الفائدة ضعفت عن الأول، وقويت في الثاني، ورأيتك لم يزدك بـ " مَذْهَبُ و مُذْهَبُ " على أن أسمعك حروفا مكررة تروم لها الفائدة فلا

تجدها إلا مجهولة منكورة ، ورأيت الآخر قد أعاد عليك اللفظة ، كأنه يخدعك عن الفائدة، وقد أعطاهما، ويوهمك أنه لم يزدك، وقد أحسن الزيادة، ووفاهما، فبهذه السرية صار التجنيس- وخصوصا المستوفي منه المتفق في الصورة - من حُلَى الشعر، ومذكورا في أقسام البديع .

ثم يبين الشيخ أن الذي أكسب التجنيس هذه الفضيلة هو: المعنى ( المقام ) فيقول: " فقد تبين لك أن ما يعطي التجنيس من الفضيلة أمر لم يتم إلا بنصرة المعنى، إذ لو كان باللفظ وحده لما كان فيه إلا مستحسنا ولما وجد فيه معيب مستهجن؛ ولذلك ذم الاستكثار منه والولوع به، وذلك أن المعاني لا تدين في كل موضع إلى ما يجذبها التجنيس إليه، إذ الألفاظ خدم للمعاني، والمعرفة في حكمها.

ثم يوضح الشيخ عبد القاهر أن المتقدمين تركوا العناية بالسجع، ولم يتكلفوه إلا ما جاء عفويا ، وطلبه المقام واستدعاه ، بخلاف المتأخرين فإنهم حرصوا عليه وتكلفوه في كلامهم، وفضلوا جانب اللفظ على جانب المعنى، مما أفسد كلامهم وشعرهم، وأضاع رونقه، وبهائه .

ثم يدلل الشيخ على أن المتقدمين لا يعرجون على هذا الفن إلا بعد الثقة بسلامة المعنى وصحته، - بأمثلة منها قول الشافعي (رحمه الله) وقد سئل عن النبيذ فقال : أجمع أهل الحرمين على تحريمه، وقول الرسول- صلى الله عليه وسلم- : " الظلم ظلمات يوم القيامة "

وتأكيدا لهذا المعنى يقول الشيخ : " وعلى الجملة فإنك لا تجد تجنيسا مقبولا، ولا سجعا حسنا، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه (12)"

### ملخص رأي الشيخ عبد القاهر :

- نبه الشيخ عبد القاهر على أن البديع لا يحسن موقعه إذا تعلق باللفظ فقط، وإنما لابد أن يكون موقع المعنى من العقل موقعا حميدا؛ وذلك لأن الألفاظ خدم للمعاني.

- ذم الاستكثار من البديع وامتدح ما جاء منه عفواً الخاطر .

ضرب أمثلة للمذموم بأبيات أبي تمام :

ذهبت بِمَذْهَبِهِ السَّمَاخَةُ فَالْتَوَتْ فِيهِ الظُّنُونُ أَمَذْهَبَ أَمْ مُذْهَبُ

وللممدوح منه - :

نَاطِرَاهُ فِيمَا حَتَّى نَاطِرَاهُ أَوْ دَعَايَ أُمْتُ بِمَا أُوَدَّعَايَ

- ثم ضرب مثالا حيا من واقع الحياة بتشبيهه الاكثار من البديع، والزينة والمبالغة في ذلك بالعروس إذا بولغ في زينتها؛ فإن ذلك يشوهها من جهة، ويسبب لها أضرارا من جهة أخرى من كثرة ما تحمل من تلك الزينة .

- قرر أن الأدباء بحق لا يذهبون إلى الجناس إلا إذا أمنوا بسلامة المعنى، وضرب مثالا لذلك بما ورد من قول الشافعي (رضي الله عنه) حين سئل عن النبيذ؛ فقال: " أجمع أهل الحرمين على تحريمه " فمثل لما وقع بدون قصد المتكلم إلى اجتلابه .

- عاب وذم المتأخرين الذين أكثروا من البديع فأفسدوا معانيهم، وكأنهم يتكلمون لثلا يفهموا أو يقولون لثلا يبينوا .

- من كل ما سبق نرى أن رأي الإمام عبد القاهر في الجناس، والسجع، خاصة، وفي البديع عامة؛ أنه إذا اقتضاه المقام وطلبه، كان حسنا، وإلا فهو كلام مرزول شغل صاحبه عن المعنى الأدبي .

تاسعا : رأي الدكتور: أحمد موسى ( صاحب الصيغ البديعي ) (13):

يرى أن أنماط البديع، وفنونه من صميم البلاغة وعمادها، بل هي على حد تعبيره من البلاغة في أكرم موضع، وأعز مكان، ويرى أن التحسين فيها ذاتي، وأصيل، وليس عرضيا كما بين الخطيب، وشرح التلخيص، ومن لف لفهما؛ فإذا اقتضى الحال طباقا، أو تقسيما، أو مزاجا، أو غير ذلك كان الكلام المشتمل عليها مطابقا للحال، وإذا خلا الكلام من هذه الأنواع مع اقتضاء المقام له، كان غير مطابق للحال،... وعليه؛ فإنه يرى أن أصباغ البديع مقتضى حال، مثل: أبواب المعاني والبيان، فإذا اقتضى المقام مثلا تأكيدا، أو تشبيها، أو طباقا، كان ذلك مطابقا لمقتضى الحال، فتكون كل طرق الأداء، ومنها البديع، مقتضى حال، إذن كل الفنون داخلية في صميم البلاغة، وليس أحدها أصلا، والآخر ذيلا، ما دام مقياس الذاتية والعرضية، أو الأصالة، والتبعية، هو: اقتضاء المقام أو عدم اقتضائه .

ويوضح الدكتور: أحمد موسى، أن جميع أصباغ البديع جاء التحسين فيها ذاتيا

وأصيلاً؛ لأن المقام هو الذي اقتضاه، ويشرح كل نوع من أنواع البديع، ويمثل له ، مبينا كيف أن التحسين فيه ليس عرضياً، وإنما هو أصيل، ذاتي؛ لأن الغرض من الكلام، والمقام، والسياق، هو الذي استدعى ذلك وطلبه .

ويكفي في التذليل على بيان صحة مذهبه ورأيه؛ أن نأخذ أنموذجاً من ألوان البديع يوضح صحة ما ذهب إليه، وليكن مثلاً: "الطباقي"

قال الله-تعالى:- " قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ " (آل عمران:26)

قوبل في هذه الآية بين: "تؤتي"، و"تنزع"، و"تعز"، و"تذل"، وإذا كان الغرض منها هو تصوير القدرة في أوسع معانيها، وبيان السلطان في أشمل مظاهره، وأكملها، فإن ذلك لا يتم إلا بالجمع بين الضدين، والحكم بأنه قدر على الأمرين، "الاتيان، والنزع"، "الإعزاز، والإذلال"، ولما كان مقياس الذاتية، والعرضية عند المتأخرين من علماء البلاغة هو: اقتضاء المقام، وعدم اقتضائه، وكان بلا شك في هذه الآية الكريمة، أن المقام يقتضي ذلك، ويستدعيه، فيترتب عليه أن الحسن هنا ذاتي، وأنه من صميم البلاغة، بل يدخل فيها من أوسع أبوابها، وكذلك الأمر في باقي أصباغ البديع .

ويدلل أيضاً بأن إمام البلاغة : عبد القاهر الجرجاني، جعل التقسيم، والمزاوجة، مع التشبيه، المتعدد، في باب النظم الذي يتحد في الوضع، ويدق فيه الصنع، ثم أكمل الفخر الرازي في كتابه: "نهایة الايجاز في دراية الاعجاز" باقي الأصباغ تحت هذا الباب .

## الخلاصة:

بعد هذا العرض لآراء العلماء، بين قائل بذاتية البديع، وعرضيته، يجدر بنا القول بأن الذي يتحكم في ذلك هو؛ المقام، والسياق، فإذا استدعى المقام البديع، فإن التحسين يكون ذاتياً، وإلا فإنه يكون عرضياً، والدليل على أن البديع يقتضيه المقام؛ ما جاء في القرآن الكريم ، من قوله تعالى : " لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَّآ لَهُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الدُّكُورَ ، أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَّآ وَجَّعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ " ( الشورى: 49،50 ) .

فهو من صحة التقسيم كما يقولون . بل هو من أبلغ أنواع التقسيم؛ لأن القسمة العقلية لا تقتضي أكثر من ذلك، فلم يبق من الحالات بالنسبة لهذا الأمر شيء يمكن إدخاله، أو شيء يمكن إخراجها من تلك القسمة، إذا فهي قسمة اقتضاها المقام فأصاب من صميم البلاغة، وبخاصة أنه جاء في القرآن الكريم، وكذا كل ما جاء على هذا النمط في كتاب الله .

### أما عن منزلة علم البديع من علوم البلاغة :

فمن خلال مناقشة الآراء السابقة، يبدو أن علم البديع لا يصل في منزلته إلى منزلة العلمين الآخرين إلا إذا اقتضاه المقام، والدليل العقلي على أن البديع ليس في درجة "المعاني، والبيان" أنك لو جئت بكلام مطابق لمقتضى الحال، ووضوح الدلالة، دون اشتماله على محسنات بديعية؛ كان الكلام سليماً لا عيب فيه، وإذا جاء الكلام محسناً دون مراعاة لمقتضى الحال، ووضوح الدلالة، كان الكلام فاسداً ؛ فوضح أن كلاً من المطابقة، ووضوح الدلالة لازم في الكلام بخلاف البديع فإنه تابع وثنان، ولا يكون لازماً إلا إذا اقتضاه المقام، وطلبه كما بينا في قوله - تعالى - " لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ... " (الشورى: 49،50).



## المصادر والمراجع :

- القرآن الكريم .

(<sup>1</sup>) الإيضاح في علوم البلاغة ( المعاني، والبيان، والبديع ) : للخطيب القزويني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د - ت - ص 14.

(<sup>2</sup>) السابق : ص 348

(<sup>3</sup>) المطول مع حاشية السيد : ل / سعد الدين التفتازاني، دار سعادت، د - ت ، ص 33، 416، 417.

(<sup>4</sup>) السابق - ص 33.

(<sup>5</sup>) حاشية الدسوقي على السعد، ضمن شروح التلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 4 - 1412 هـ ، 1992 م ، 4 / 283 : 285 .

(<sup>6</sup>) ينظر: مواهب الفتحاح : ل ابن يعقوب المغربي، ضمن شروح التلخيص، دار الكتب العلمية : 4 / 283 : 285 .

(<sup>7</sup>) ينظر: الأطول : للعصام ، نسخة سيدر ، المطبعة السلطانية - 1284 هـ . 180 ، 181 .

(<sup>8</sup>) عروس الأفراح : ل : بهاء الدين السبكي، ضمن شروح التلخيص: 4 / 284 .

(<sup>9</sup>) ينظر: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: أبو القاسم حسن بن بشر الآمدي، ت / أحمد صقر، عبد الله محارب ، ط دار المعارف، 1991 م ، ط 1، 4 ، ج 1 / 282 ، 297 .

(<sup>10</sup>) ينظر: أسرار البلاغة : ل / عبد القاهر الجرجاني، ت / محمود شاكر، مطبعة المدني ، د - ت ، ص 6.

(11) شرح ديوان أبي تمام، للخطيب التبريزي، ت- راجي الأسمر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2 1414 هـ ، 1994 م.

(12) ينظر: أسرار البلاغة، ص 6 ، مرجع سبق ذكره .

(13) ينظر: الصبغ البديعي : د/ أحمد إبراهيم موسى، ط : دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، 1388 هـ - 1969 م .

# BOHEM ŞAİR XU ZHİMO’NUN KISA YAŞAMI ve ESERLERİ

Gonca Ünal Chiang\*

## Özet

Çin’de geleneksel şiir; eski dilde yazılmış, cümle boyutunun, cümle yapısının, kafiye ve paragraflar arası uyumun katı kurallara dayandırıldığı, yazarına duygu ve düşüncelerini dilediği gibi ifade etme fırsatı vermeyen şiir türüdür. Oysa çağdaş şiir bunun tam aksine; kuralları kıran ve yazarına geniş bir özgürlük alanı bırakan bir türe dönüşmüştür.

Çin’de yeni şiir geleneğinin benimsenmesinde çok önemli bir rol oynayan Xu Zhimo, 4 Mayıs “Dilde Sadeleşme Hareketi”nden sonra gelen en önemli şairlerden biri olmuştur. Ancak ne gariptir ki; Xu Zhimo’nun kişiliği, aldığı sıra dışı eğitim, insan ilişkileri, tecrübeleri ve özellikle yoğun yaşadığı duyguları ve aşk hayatı Çin toplumunun en çok merak ettiği konu olmuş; ani ölümü aylarca toplumun gündeminden düşmemiş ve bu haberler edebiyat başarısının çok önünde anılmaya başlanmıştır. Xu Zhimo’nun ardında bıraktığı miras yalnızca eserleri değil, aynı zamanda sıradan insanların yaşamına savaş açarcasına dolu dolu yaşadığı hayat hikâyesidir.

**Anahtar Kelimeler:** Çağdaş Çin Şiiri, Xu Zhimo, 4 Mayıs Dilde Sadeleşme Hareketi, Romantizm Akımı, Bohem.

## THE SHORT LIFE OF BOHEMIAN POET XU ZHIMO AND HIS WORKS

### Summary

Traditional poetry in China is a kind of poetry which is written in ancient language, in which the length the sentence, the structure of the sentence, rhyme and harmony of the paragraphs are based on strict rules, not giving the author the opportunity to express his own thoughts and feelings. In contrast, modern Chinese poetry turned into a type of poetry breaking the rules and leaving a wide realm of freedom for the author.

Xu Zhimo, who played a significant role in the adoption of the modern poetry tradition in China, also became one of the most important poets after “The May Fourth Movement”. However ironically, more than his poetry, alongwith his sudden death, his personality, the extraordinary education he received, his love affairs, and especially his deep feelings drew attention in Chinese society. The legacy of Xu Zhimo is not only his literary works, but also his life challenging with the lives of ordinary people.

**Key Words:** Contemporary Chinese Poetry, Xu Zhimo, “The May Fourth Movement”, Romanticism Movement, Bohemian.

---

\* Araş. Gör., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Sinoloji A.B.D., (tsukue81@ hotmail.com).

## Giriş

### Xu Zhimo'nun Sıradışı Yaşamı

Xu Zhimo; 1896 yılında Çin'in Zhejiang eyaletinde doğmuş, varlıklı bir ailenin tek çocuğudur. On sekiz yaşında ailesinin isteği üzerine on altı yaşındaki Zhang Youyi ile evlenir. Ailesi tarafından Çin geleneklerine uygun olarak yetiştirilen Zhang Youyi, tam bir ev hanımıdır. Evliliklerinin birinci yılında çiftin bir erkek çocukları dünyaya gelir. Ancak aile hayatında aradığı mutluluğu bulamayan Xu Zhimo, ailesini ikna ederek eğitime devam etmek için Amerika'ya gider. 1918 yılında Clark Üniversitesinde tarih öğrenimini tamamlayan Zhimo, 1919 yılında Kolombiya Üniversitesinde ekonomi eğitimi alır. 1920 yılında İngiltere Londra Üniversitesinde yine ekonomi alanında uzmanlığını alan Zhimo, 1921 yılında Cambridge Üniversitesinde felsefe bölümüne kayıt yaptırır. Ancak Cambridge'e ayak bastığı andan itibaren Cambridge'in doğal güzelliklerinden ve o sıra İngiliz Edebiyatına hâkim olan Romantik Akım ve Victoria Dönemi şairlerinin eserlerinden etkilenecek edebiyata ve şiire merak salar.

Xu Zhimo, Cambridge'de aldığı eğitim sırasında Lin Huiyin adında modern Avrupa kültürü ile yetişmiş bir Çinli öğrenci kıza gönlünü kaptırır. Xu Zhimo'nun evli ve bir çocuk babası olduğunu bilen Lin Huiyin, içten içe aşık olsa da, ona istediği karşılığı hiç bir zaman vermez. Çünkü her ne kadar Avrupalı şartlarda yetişmiş olsa da, geleneksel bir Çin ailesinin kızıdır. Lin Huiyin'in olumsuz tavrı karşısında bile aşkından vazgeçmeyen Xu Zhimo, ailesinin, arkadaşlarının ve çevresinin karşı çıkmalarına rağmen eşi Zhang Youyi'den boşanır ve Çin'de yasal olarak ilk boşanan kişi olur<sup>1</sup>.

Artık özgür bir adam olan Zhimo'nun ilk işi Lin Huiyin'i aramak olur, ancak ne yazık ki Lin Huiyin, çoktan Çin'e dönmüş ve kendine daha uygun olduğunu düşündüğü Liang Sicheng ile evlenmiştir. Lin Huiying'in bu seçimindeki en büyük etken; duygusal ve sevdiği için tüm dünyayı karşısına alabilecek kişilikteki Xu Zhimo'ya duyduğu güvensizlikten kaynaklanmaktadır. Lin Huiyin'e göre, kendi mutluluğu için, zavallı bir kadını ve küçük bir çocuğu hiç düşünmeyecek kadar sorumsuz olabilen Xu Zhimo, onun için iyi bir eş adayı değildir.

Lin Huiyin'in aldığı karar karşısında, yaşadığı hayal kırıklığını bir süre atlatamayan Zhimo, Pekin'de yakın arkadaşı Wang Geng ile zaman geçirmeye başlar. Mesleği askerlik olan Wang Geng çok zengin ve itibarlı bir adamdır. Görevi gereği sık sık Pekin'den Harbin'e görevli gitmektedir. Wang Geng'in eşi olan Lu Xiaoman son de-

rece güzel ve alımlı bir bayandır. Şiire, resme ve müziğe ilgi duyan Xiaoman, tam bir sanat tutkunudur. Eşinin görevli olduğu dönemlerde Xu Zhimo ile arkadaşlık kuran Lu Xiaoman, bu duygusal ve özgür ruhlu şairin ilgisini çekmiş, ikilinin arasındaki arkadaşlık zamanla duygusal bir boyut kazanmıştır. Ancak Lu Xiaoman'ın evli bir bayan olması, ikilinin çevreden sert tepkiler almasına neden olmuştur. Daha önce de yaptığı gibi, başkalarının düşüncelerine, geleneklere ve toplumsal kurallara hiç kulak asmayan Zhimo, Lu Xiaoman'ı kocasından boşanıp, kendisiyle evlenmeye ikna eder. Böylece, Çin tarihinde yeni bir boşanma olayı daha gerçekleşmiş olur.

Xu Zhimo'nun Lu Xiaoman ile evliliği ailesinin ve çevresinin tepkisine neden olmuştur. Ailesi Zhimo'ya verdiği ekonomik desteği tamamen çekerken, yakın arkadaşları gerek yazılı gerek sözlü yollarla Xu Zhimo'nun yaptığı hatayı yüzüne vurmakta, ondan uzaklaşmaktadırlar. Her şeye rağmen aşkına sahip çıkan Zhimo, bir yandan eşiyle olan ilişkisini ve aldığı kararları savunmak için çaba harcarken, diğer yandan rahat bir yaşam sürmeye alışkın olan Lu Xiaoman'ın bitmek tükenmek bilmeyen istek ve ihtiyaçlarını karşılayabilmek için çabalamaktadır. Çin'in çeşitli bölgelerinden, onu davet eden üniversitelere giderek ders ve seminer vermeye başlamıştır. Ancak Shanghai'nin eğlence hayatına kendini kaptıran Lu Xiaoman'ın aynı zamanda uyuşturucu bağımlısı olması, hayatlarının her geçen gün daha da düzensiz bir hal almasına neden olur. Her ne olursa olsun, içinde bulunduğu durumdan şikayet etmeyen ve Lu Xiaoman'a yürekten bağlı olan Xu Zhimo, hem aile hayatının düzensizliği hem de yakın çevresinin ve ailesinin tepkileri yüzünden çok zor günler geçirmekte, ancak aşkla bağlı olduğu karısından ve şiir sevgisinden asla vazgeçmemektedir.

1931 yılında, Cambridge'de tanıştığı ilk aşkı Lin Huiyin ve eşi Liang Sicheng, Pekin'de çalıştıkları üniversitede verecekleri “Çin Mimari Sanatı” adlı seminer için Xu Zhimo'yu davet ederler. Bu seminere gitmek üzere yola çıkan Xu Zhimo'nun bindiği uçak, memleketi olan Zhejiang eyaletinde yüksek bir dağa çarparak düşer. 34 yaşında hayatını kaybeden Zhimo, arkasında bir eş, ona kızgın bir aile ve onu sürekli eleştiren bir çevrenin yanı sıra, Çağdaş Çin Şiirinin en güzel örnekleri olan yüzlerce şiiri ve enerji dolu kısa yaşamının güzel hayallerini de geride bırakarak bu dünyadan ayrılır.

Xu Zhimo tarafından hiç bir zaman ilgi ve sevgi görmeyen ve tek çocuğunun annesi olan Zhang Youyi, Xu Zhimo'nun ailesinin desteği ile Almanya'da üniversite okuyarak Çin'in ilk “kadın bankasını” kurar. Burada yüzlerce kadını istihdam eden Youyi, Zhimo'nun ikinci

eşi olan Lu Xiaoman'ın parasız ve perişan haline üzölmüş, sağladığı maddi destek ile onun hayatını da kurtararak, Xu Zhimo'nun hatırasını yaşatan tek kişi olmuştur.

### Çağdaş Çin Şiiri ve Xu Zhimo'nun Edebi Kişiliği

Xu Zhimo'nun edebiyat hayatı on yıl kadar bir süreyi kapsamaktadır. Xu Zhimo, 1920 yılında New York'ta aldığı ekonomi eğitiminin ardından, Cambridge Üniversitesine Felsefe okumaya gittiği zaman, hayatının geri kalan zamanında hiç kopmayacağı edebiyat dünyasına da adım atmış oldu. Xu Zhimo; "Sigara ve Kültür" adlı denemesinde bu döneme dair şu cümleleri kurmuştur: "...*Bana göre, Cambridge'di gözlerimi açan, bana öğrenme arzusunu aşıl原因, kendimi bilme bilinciyle beni tanıştıran...*"<sup>2</sup>

Xu Zhimo, Cambridge'e ayak bastığı andan itibaren yazmaya başlamış, ilk eserlerini de 1921 yılında vermiştir. Ancak ne yazık ki, o yıla ait eserleri her hangi bir gazete veya dergide yayınlanmadığından, günümüze ulaşamamıştır. Ancak 1922 yılından başlayarak ölümüne kadar geçen sürede yazmış olduğu eserlerinin tamamı arşivlerde korunmaktadır.

Xu Zhimo için Cambridge tam bir üretim merkeziydi. Burada yazdığı eserleri hem hayatın gerçeklerini, hem de hayallerini içeriyordu. Bir ekonomi uzmanı olarak geldiği Cambridge'den, üretken ve başarılı bir şair olarak ayrılacaktı. Ancak bu başarılı edebi hayat, ne yazık ki çok kısa sürdü.<sup>3</sup> Xu Zhimo'nun yaşadığı dönem, edebiyatta geleneksel tarzdan çağdaş tarzlara geçiş dönemi olduğu için, ortaya çıkan şairlerin hemen hemen hepsi kişisel duygularını kâğıda dökmekten dışında, toplumu kökten etkileyecek, değişim sürecine ya katkı sağlayacak ya da bu dönemi eleştirecek türde eserler vermişlerdir. Ancak pek çok edebiyat yazarı ve edebiyat okurunun Xu Zhimo'nun hayatına duyduğu merak, onun eserlerine duyduklarından fazladır. Yeni şiir türünü inceleyen araştırmacılar ise onun eserlerini değerlendirenken, hayat hikâyesinin etrafında dönüp durmaktan hiç bir zaman kendilerini alamamışlardır. Xu Zhimo'nun yaşamının eserlerinin önüne geçmesi ve günümüzde bile edebiyat araştırmacılarının ilgi odağı olmasının asıl nedeni, Çin'de pek çok konuda ilkleri gerçekleştirmiş olmasıdır.

Xu Zhimo, İngiltere'den Çin'e döndüğünde yeni şiirin edebiyat dünyasında kendine yer aradığı, eski şiirin yerine geçmeye başladığı bir dönemdi. Yeni şiir yeni çağın da ruhunu ve bilincini daha iyi yansıtıyordu.<sup>4</sup> Bu dönemde Çin'de yeni şiirin öncüleri, sanat sevgile-

rini ortaya koyarak, yaşam enerjileri ile şiirin her türünde eserler verdiler, her çeşit ifade biçimini deneyerek, özellikle Tang<sup>5</sup> ve Song dönemlerinin geleneksel şiir yazım biçimini geride bırakma kararı aldılar. Çin edebiyat tarihinde, bu denli köklü bir değişim ve şiir devrimini hedefleyen başka bir harekete daha rastlanmamaktadır.

Xu Zhimo böylece, İngiltere'den Çin'e döndüğünde taptaze bir yenileşme atmosferiyle karşılaştı, çok şanslıydı, kalemını oynatmasıyla birlikte kendini yeni bir dünyanın içine buldu. Onun on yıllık sanat hayatına bakılırsa, eserlerinde ve özellikle de şiirlerinde her türlü biçim ve içeriği denediği görülebilmektedir.<sup>6</sup> Xu Zhimo, eserlerini üretirken hem geleneksel Çincenin zengin dil özelliklerinden kopmadan, hem de yurt dışında aldığı eğitimin etkisiyle İngiliz şiirine hâkim olan yeni biçimleri kullanmaktan geri durmamıştır. Denemeleri arasında; İngiliz tarzı dört-altı satır olarak yazılmış lirik şiirler, geleneksel Çin şiirinin aksine kullandığı, birbirini takip eden uzun cümleler, kafiye ve uyum kurallarını hiçe sayarak doğal seslerine göre böldüğü satırlar ve konusu bakımından tarihi içerikli şiirler bulunmaktadır. Onun en çok etkilendiği ve üzerinde çalıştığı biçim ise 18.yy sonlarında İngiliz edebiyatında hâkim olan romantik şiir akımı ile Victoria dönemi (1836-1901) şairlerinin eserleridir. Bu şairler arasında Xu Zhimo'yu en çok etkileyen şair William Wordsworth (1770-1850) olmuştur.<sup>7</sup>

Xu Zhimo'nun şiir türünde verdiği eserlerinde özellikle Wordsworth'un lirik şiir tarzının etkileri görülebilir. Bu şiirler, kuralların etkisinden tamamen sıyrılmış, içinde özgün bir ritim ve melodi barındıran, özgür, tamamen yazarın duygularını yansıtan şiirlerdir.<sup>8</sup> Xu Zhimo'nun Wordsworth etkisi ile yeni Çin şiirine kazandırdığı en önemli içeriklerden biriye; doğaya ve çocuk saflığına dair yazdıklarıdır. Geleneksel Çin şiirinde her ne kadar insan faktörü işlenmiş olsa da, şairin veya yazarın tamamen çocuk saflığından yola çıkarak kendi duygularına tercüman olması ilk kez Xu Zhimo'nun eserleri ile Çin'de hayat bulmuştur. Xu Zhimo; "Cennetten Mesaj", "O Uyudu", "Güz Ayı", "Gözlerinde Sen Varsın" adlı şiirlerinde barış ve huzur gibi kavramları 'çocuk gülümsemesiyle' sembolize etmiş, bu saflığın insanı Tanrı'ya ulaştıran tek yol olduğunu anlatmıştır.<sup>9 10</sup>

### **Gözlerinde Sen Varsın**

On binlerce metre yükseğe tırmandım,

Dikenler parçaladı giysilerimi,

Puslu havada bulutlu gökyüzüne baktım;

Tanrım, göremedim seni!  
Derin yer kabuğunu kazdım,  
Yılanla ejderin yuvasına daldım,  
Dipsiz gölün derinlerine bağırdım;  
Tanrım, duyamadım seni!  
Yol kenarında bir ufak çocuk gördüm,  
Canlıydı, güzeldi eski püskü giysileriyle,  
Anne! diye seslenmesiyle parladı gözlerinde sevgi;  
Tanrım, gözlerinde gördüm seni!<sup>11</sup>

Xu Zhimo, çağdaş edebiyat ve yeni şiir akımına önemli katkılar sağlamasının yanı sıra, kendi duygu ve düşüncelerini, başkalarının fikirlerini önemsemeksizin şiirlere aktarmıştır. Xu Zhimo hayattayken, özel hayatı ve seçimleriyle ilgili çok eleştiri almış, ancak bunların hiç birine cevap vermemiştir. Ancak bu, Xu Zhimo'nun hakkında yapılan eleştirileri kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Onun eserlerini inceleyen araştırmacılar, on yıllık edebiyat hayatında yazdığı her satırda bu eleştirilere cevap olacak cümleler görebilmektedir. O, kendini ve insanları tanımayı hem amaç hem de inanç edinmiş bir şairdi. Çağdaş Çin Edebiyatının öncülerinden ve aynı zamanda Xu Zhimo'nun en yakın arkadaşlarından biri olan Hu Shi胡适 (1891-1962) , Xu Zhimo hakkında şu sözleri dile getirmiştir: “*Onun hayat anlayışı sade bir inançtan ibaretti. Bu inanç içinde üç şey barındırmıştı: aşk, özgürlük ve güzellik. Onun hayali, bu üç şeyin bir insan hayatında birleşmesidir*”.<sup>12</sup>

Hushi'nın sözünü ettiği aşk, özgürlük ve güzellik kavramlarını Xu Zhimo'nun eserlerinde görmek hiç de zor değildir. O, aşkı en derin haliyle anlattığı “Aşkın İlhamı” adlı şiirinde, insan hayatının azapları ve saadetlerini bir kadının ağzından dile getirmiş, aşkı Tanrı'nın huzurundaki en parlak yıldız, yeryüzünde ise yol gösterici olarak tasvir etmiştir. Xu Zhimo'ya göre aşk; insan ruhunu besler, boşluğa düşmesine engel olur, bilgisini artırır, ahlaki değerlerini güçlendirir, özgürlüğüne güç katar.

Xu Zhimo'nun İngiliz Romantizm Akımından etkilendiği ve bu alanda çok eserler verdiği şüphe edilemez bir gerçek olsa da, Xu Zhimo'yu yalnızca romantizmin, aşkın ve duyguların şairi olarak anmak ona haksızlık olur. Xu Zhimo'nun yaşadığı dönem, ülkenin içeride ve dışarıda büyük sorunlarla boğuştuğu ve toplumsal karışıklıkların hâkim olduğu bir dönemdi. O, yaşadığı döneme dair

çok güçlü hislere sahipti. Bir yandan edebiyatı kullanarak hayallerini gerçekleştirirken, diğer yandan toplumsal gerçekleri tecrübe etmiş ve haksızlıklara karşı gelme cesaretini gösterebilmiştir.<sup>13</sup>

Xu Zhimo, kısacık edebi hayatında, Çincenin zengin dil özellikleri ve dolaylı anlatım tarzından kopmamış olsa da, tüm gücü ile yeni şiir yapısını geliştirme çabası içerisinde olmuştur. Kaleme aldığı şiirleri, içerisinde hem batının hem de Çin'in etkisini barındırdıklarından; hem geleneksel hem de çağdaş edebiyat araştırmacıları tarafından incelenmeye değer olan eserlerdir. Şairin, bu iki tarz ve kültürü harmanlayarak kaleme aldığı en ünlü eseri “Tekrar Hoşçakal Cambrige” ismini verdiği şiiridir.

### **Tekrar Hoşçakal Cambrige**

Usul usul gittim,  
Tıpkı usul usul geldiğim gibi,  
El salladım usul usul,  
Vedalaştım batı göğünün bulutlarıyla.  
Nehir kıyısının altın söğüdü,  
Batan güneşin altında bir gelin,  
Pırıltılı suda renkli yansımalar  
Dalgalanır kalbimde derin.  
Yumuşak toprakta Nilüfer,  
Suyun dibinde salınır kendi halinde,  
Cambrige nehrinin yumuşak dalgaları arasında,  
Bir su bitkisi olmaktır emelim.  
Karaağacın gölgesi altında durgun su,  
Su değil gökkuşağı taşır,  
Parçalanır yosunlar arasında,  
Dibe çöker gökkuşağı misali, bir rüyadır.  
Rüya mıdır? Uzun küreği suya daldırıp çekerek,  
Koyu yeşil otlar arasından daha yeşillere sürüklenerek,  
Tüm kayık yıldızların parlaklığıyla doluyken,  
Yanar söner yıldızlar arasında özgürce şarkı söyleyerek.  
Oysa söyleyemem ben o özgür şarkıyı,



Sessizliktir benim veda şarkım,  
Yaz böcekleri de benim için sessiz,  
Sessiz bu akşam Cambrige.  
Sessizce gittim,  
Tıpkı sessizce geldiğim gibi,  
Usul usul el salladım,  
Bir tutam bulut bile almadım.<sup>14</sup>

### **Xu Zhimo ve Yeni Ay Üslubu**

Xu Zhimo'nun edebiyat aşkı, onun içe dönük, kendi hayatına gömülmüş bir insan olarak yaşamasına engel olmuş; toplum sorunlarıyla yakından ilgilenen, Çin toplumunu kökten etkileyebilecek yenilikçi fikirlere sahip ve bu fikirleri halka aktarmayı kendine amaç edinmiş bir edebiyatçı ve şair olmasını sağlamıştır.

Xu Zhimo, edebiyat çevresinde ortak fikirlere sahip olduğu arkadaşlarıyla birlikte bir düşünce ve edebiyat akımının öncüsü olmuştur. Bu yeni akım; “Yeni Ay Topluluğu” adında bir edebiyat topluluğu, bu edebiyat topluluğunun düşüncelerini halka aktarabilmesi için çıkardıkları “Yeni Ay Dergisi” adında aylık bir dergi ve bu dergilerin basımının yapıp halka sunulduğu Yeni Ay Kitapevi’ni içermektedir.

Zhimo, “Yeni Ay Tavrı” adı altında yazdığı bir yazısında, Yeni Ay Akımının toplumsal ve edebi değişim karşısında takındığı tavrı ve edindikleri amaçları ayrıntılı olarak tartışmıştır. Xu Zhimo'ya göre Yeni Ay; bir edebiyat akımı, bir topluluk, bir dergi veya bir kitapevi olmasının yanı sıra; batının etkisi ile tam bir çalkalanma dönemine giren, geleneksel ile yenilikçi düşünce arasında bocalayıp duran Çin toplumunu, içine düştüğü bu karmaşadan kurtarabilecek bir tavır, bir tutumdur.<sup>15</sup> Yeni Ay ismi Ay'ın Hilal halini temsil eder. Ay'ın Hilal hali ümidin sembolüdür; Ay'ın yavaş yavaş kendini tamamlayıp Dolunay haline geleceğinin ümidini verir. Yeni Ay Akımının kurucuları da, başlattıkları akımın bir gün kendini tamamlayıp, tüm toplumu etkileyebilecek güce sahip olacağını ümidini vermektedir insanlara.

Yeni Ay Akımının üyeleri, edebiyat, sanat ve eğitime dair ortak fikir ve amaçlara sahiptiler. Her biri Çin toplumunun bu değişim döneminde önemli roller üstlenmek ve bu sürece olumlu katkı sağlamak istiyorlardı. Bunun için her üyenin aynı tavrı takınması gerekiyor, bu da öncelikle alçak gönüllü olmayı gerektiriyordu. Yeni Ay Akımının üyeleri şiirde biçimden çok içeriğe önem veriyor, özellikle duyguların

şiiirin taşıyıcısı olduğunu düşünüyordı. Çoğu zaman hayallerin gerçeklerin önüne geçtiği Yeni Ay Akımı şiirlerinde güzellik ve özgürlük fikri hemen hemen her şiirin yapı taşı oluyordu.<sup>16</sup>

Yeni Ay Akımının, aynı dönemde ortaya çıkan ve toplumda yeni bir edebiyat akımı modası başlatan diğer akımlardan çok farklı yönleri vardı. Yeni Ay Edebiyat Akımının, Xu Zhimo'nun isim vermeden ince bir dille eleştirdiği bu akımlara tepki olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.<sup>17</sup> Bu akımlar, toplumda düşüncelerini özgürce dile getirebildikleri bir pazar ortamı oluşturmuşlardı. Xu Zhimo'ya göre özgürlük güzeldi, ancak özgürlüğün iki temel şartı olmalı; sağlık ve saygı. Nasıl iş adamları kendilerine bir pazar oluştururken öncelikle halkın ruh ve beden sağlığına zarar vermeyecek girişimlerde bulunmalı, yaşam haklarına saygı göstermeliyse; edebiyat akımlarının oluşturduğu ortam da okuyucusunun sağlığına ve yaşam hakkına dikkat etmekle yükümlüydü.<sup>18</sup> Xu Zhimo'nun eleştirilerine maruz kalan bu on üç akım, bu iki temel şartı çoğu zaman göz ardı ediyor, hatta hiçe sayıyordu.

Çin toplumu; geleneklerine sıkı sıkıya bağlı kapalı bir toplumken, ne siyasette ne de sanatta düşünce ve ifade özgürlüğünden söz etmek mümkün değildi. Bunun sonucunda da topluma tam bir köle sessizliği hâkim olmuştu. Ancak 19.yy sonları ve 20. yüzyıla gelindiğinde, batının da etkisiyle yenileşme ve dışa açılma dönemine giren Çin'de, özgürlük kavramı dönemin en gözde fikri haline geldi. Burada en önemli sorun; özgürlük fikrinin başlı başına bir düşünce yapısı olarak görülmesi ve başka hiç bir temele dayandırılmaksızın, eksik ve hataları göz ardı edilerek kullanılmasıydı. Düşüncelerini yazılı ifade yöntemiyle rahatlıkla halka ulaştırabilen edebiyat toplulukları; "özgürlük", "başkalarının düşüncelerine saygı gösterme", "eleştirmekten kaçınma" gibi kavramları yanlış algılıyor, bu da topluma zarar veren ve çoğu zaman seviyesiz ifadelerle halka ulaşan topluluklara yaşam hakkı veriyordu.

Xu Zhimo; dönemine hâkim olan yenileşme hareketinin, yalnızca "yanlış algılanan bir özgürlük fikri" temeline oturtulmasından kaynaklanan karmaşayı şu örnekle açıklamaktadır: *"...Fikir çeşitliliği iyidir; ancak bu fikirlerin dayandığı bir gövde olmalı. Bir ağacın dibinde büyüyen bitkiler güzeldir, çünkü onları ağacın gövdesi korur, ağacın yanı başında büyüyen çeşit çeşit çiçekler de güzeldir, çünkü onları da ağaç korur. Gün gelir de bu ağaç yok olursa, geriye kalanlar ya güzelliğinden ya da yaşamından olur."*<sup>19</sup>

Xu Zhimo'ya göre; Yeni Ay Akımı, Çin toplumuna zarar veren çığırkanlarla dolu bu düşünce ortamına engel olacak, hayatta kendil-

erine fayda sağlamaktan başka hiç bir şeyi amaç edinmemiş “sahte yazar”ların zararlı etkilerine son verecekti. “ ...Eğer ki kültürümüzün geleceği, içinde hala birazcık ümit barındırıyorsa; bu karmaşanın devam etmesine daha fazla göz yumulamaz. Eğer ki ulusumuzun yaşama gücü, hiç umut vermeyecek kadar yok olmadıysa; bu durum böyle devam edemez. Bu devrin değişken ve hastalıklı bir devir olduğunu, normal olmadığını biliyoruz; ama hastalığın tedavisi var. Ümitsizlikle iyileştiremeyiz bu hastalığı. Ümitsizliğe kapılmamalıyız. Çünkü Ümitsizliğin kıyılarında saklanır ümidin kaynağı”.<sup>20</sup>

Xu Zhimo'nun üzerine basarak söz ettiği “ümit”, Yeni Ay Akımının dayanak noktasını oluşturmaktaydı. Ona göre toplumun temel ihtiyacı tertemiz düşünce ve fikirlerdi, bunlar; çıkar gözeterek değil, hiç bir karşılık talep edilmeden, ümitle ve şevkle verilmeliydi insanlara. Başta Xu Zhimo olmak üzere, Yeni Ay Akımı üyeleri toplumdaki karmaşaya çözüm yolları aramayı kendilerine amaç edinmiş, sorumluluk sahibi insanlardı. Ümitlerini hiç kaybetmediler, hiç vazgeçmediler. Geleceğe dair tertemiz umutlarını ve enerjilerini paylaştılar insanlarla.

### Xu Zhimo'nun Kişiliği Üzerine

1925 yılında İtalya ve Londra'ya seyahat için giden Xu Zhimo, seyahatinin sonunda Pekin'e döndüğünde daha önce hiç tecrübe etmediği duygular içerisinde bulur kendisini, edebi hayatı son bulmuşçasına bir duraklama dönemine girmiştir. Yaratıcılığını kaybetmiştir. Geçirdiği bu ani değişimin nedenlerini kendi içinde ve dış dünyada aramaya koyulur. 1928 yılında hayatının ve kişiliğinin analizini yapan iki eser kaleme alır: “Kişisel Analiz” ve “Tekrar Analiz”. “ ...Son zamanlarda değiştim sanki. Öncelikle bedenim, uzuvlarım eskisi gibi canlı değil; yaşım ilerlediğinden midir bilmem, yüreğimde de bir tutukluk var sanki. Hareket etmek eskisi gibi zevk vermez, ilham vermez oldu artık. Eskiden güneş ışığında titreyen ısıtılarını gördüğümde, sanki bir peri sarayı görmüş gibi olurum ya, o ne saçma ve ne güzel bir hayaldi o, şimdi aklımdan dahi geçmez oldu. Şu anda her şey farklı; güneş ışığı yalnızca güneş ışığı, dalgalar yalnızca dalga benim için. Şimdi ne kadar parlak olursa olsun baktığım manzara, hiç faydası yok, harekete geçiremiyor bu körelmiş ruhumu. Düşüncelerim, arada bir meydana çıksalar da, tıpkı bir kayaya dolanmış sarmaşık gibi, cansız taşın kuru yüzeyinde binbir zorlukla sürüyor kendini, sürünüyor, rengi gri-siyaha dönmüş, inatla...”<sup>21</sup>

Seyahat etmeyi, sürekli hareket halinde olmayı, yeni kültürler ve insanlar tanımayı çok seven, eserlerinin pek çoğunu bu seyahatler esnasında veren şair, aniden nedenini kendinde bilemediği bir durgunluk ve değişim dönemine girmiştir. Cambrige’de içinde yanmaya başlayan ve yıllar geçtikçe alevleri daha da kuvvetlenen şiir ve edebiyat sevgisi bir anda sönmeye yüz tutmuştur. Bunun nedenlerini ilk olarak dış dünyada aramaya başlar. O dönem Çin’de yaşanan toplumsal ve siyasi sorunların ruhunda açtığı yarayı ve bu yaranın edebi kişiliğinde yarattığı boşluğu düşünerek önce bu konuyu analiz eder: “...Kendimi zorladım, yazmak için zorladım, yazmayı istemek için zorladım ama nafile, bütün çabalarım boşuna! Korkunç bir şey bu, ruhum aptallaştı, yoksa öldü mü? Kendi kendime şüphelenir oldum. Acaba durumunun topluma hakim olan bu atmosferle bir alakası olabilir mi?..”<sup>22</sup>

Yazar; 1925 yılının bahar aylarında İtalya’ya, aynı yılın Temmuz ayında ise Londra’ya seyahat yapar. Bu arada, 1925 yılının 30 Mayıs günü İngilizlerin Shanghai’da protesto yürüyüşü yapan işçilere ateş açması sonucu onlarca kişinin ölümüne neden olan ve tarihte adı Wu Sha Katliamı olarak anılan olay gerçekleşmiştir. Ülkesine döndükten sonra bu elim olayın ayrıntılarını öğrenen ve sonuçlarına bire bir şahit olan yazar, olayın vahametini ve kendi benliğine etkilerini şu sözcüklerle anlatmıştır: “...Bu katliam denen şey yalnızca yaşadığım şehirde gerçekleşmedi, aynı zamanda ruhumda da bir felakete neden oldu. Varlığına son verilenler yalnızca gencecik yaşamlar değildi, düşüncelerim de ölümcül darbelere maruz kalmıştı adeta. Danıştay’ın önünde parçalara ayrılmış uzuvlardan geriye kalanlar, yeniden bir araya gelemeyecek, hayata geri dönemeyecekti. Bu dakikada hissettiklerimi ne adlandırabilir ne de açıklayabilirdim...”<sup>23</sup>

Ancak; toplumsal sorumlulukları konusunda çok hassas olan ve halkının huzur ve refahı için elinden geleni ardına koymamayı kendine amaç edinmiş olan Xu Zhimo, yaşamında böylesine acı bir tecrübeyle ilk kez karşılaşmıyordu. Toplumsal afetlerin, şiddetin, cinayetlerin tek bir millete özgü olmadığını, dünyada benzer acıları yaşayan pek çok ulusun var olduğunu, bu konuda kimsenin çaresiz olmadığını, gerçekten isterse insanın bu acılara göğüs germe gücünü ve cesaretini kendinde bulacağını ve hatta bu acılara engel olacağını şiirlerinde hep dile getirmiştir. Yazar toplumsal karmaşadan kaynaklanan ve daha önce de içine düştüğü karanlık çukurlardan kurtulmayı, gün ışığını yeniden görmeyi ve göstermeyi bilmişti, başarmıştı. Bu sefer neydi farklı olan? Aniden duraklama dönemine giren yaratıcı ruhunun bu acı olaylarla bir bağlantısı olabilir miydi? “...Yeter ki her

*şeyi tanıma gücümüz olsun, hayalini kurduğumuz devrimi gerçekleştirmeye cesaretimiz olsun, işte o zaman Tanrıya adadığımız adak kurbanlarının kanı boşa akmamış olacak. Bu yüzden içimde büyüyen bu derin sıkıntının tek nedeni bu seferki katliamın duygularıma olan etkisi olamaz...Hatırlıyorum! Önceki yıl Fengzhi Savaşı<sup>24</sup> sırasında yaşadığım bir dizi kara günde, her akşam gecenin derinliğinde yapayalnız, kafatasımı avuçlarımın içinde sıkıştırıp, kollarımı dayadığım yazı masamın yanı başında çektiğim cezayı...tüm devrin sıkıntısı altında kalmışçasına...Ne zaman ki “Zehir İlacı” dediğim o lanet olası bir kaç dizeyi yazdım, ruhumu sıkıştıran o heyecan yavaş yavaş sakinliğe büründü. Bu defa da benzer bir durum içerisindeyim; sıkıntı, bunalmışlık, duygularım paramparça, kalemim durgun. Bedenim de rahatsız, sanki vücudumdaki tüm gözenekler yoğun bir bal muuyyla kaplanmışçasına rahatsızım. Günler ard arda geçedursun, yine avuçlarımın içerisinde sıkıştırdığım kafatasımla yeni baştan sahneliyorum her şeyi ve pencerenin dışında parlak ay ışığı alay ediyor bitkin ruhumla. Hayır! diyorum, daha derinlere bakmalıyım.Yaşadığımız toplumsal olayları, düşüncelerimdeki ani duraksamanın tek sorumlusu olarak göremem, nedenlerimi kendi içimde, en derinlerime inerek aramalıyım..”<sup>25</sup>*

Kendi ruh halinin analizini yaparak içinde bulunduğu sıkıntılı dönemi satırlara döken yazar, toplumu derinden etkileyen olayların kendi benliğinde meydana getirdiği yaraları gözler önüne sererken, aynı zamanda bu olayların, yaratıcılığı ve edebi üretkenliği arasındaki bağlantıya da değinmiştir. Yazar, 1922-24 yıllarında meydana gelen iç savaşlar sırasında da yoğun iç sıkıntıları yaşamış, ancak yaralarını yine kendi kaleme aldığı edebi eserleri ile sarmayı başarmıştır. Oysa son zamanlarda şikâyet ettiği “üretmememe” sorunu, yazar için çok farklı ve alışılmadık bir durumdur. Yazar, kişisel analizinin devamında “çaresiz bir hastalık” olarak nitelendirdiği bu sorunun nedenlerini aramaya devam etmektedir: “...Normal koşullarda hangi durumlar etkileyebilir bir insan ruhunu? Günlük yaşamın getirdikleri insan ruhunun ihtiyacı olan boşlukları dolduruyor, bir çeşit zorlamaya dönüşüyor kimi zaman. Bir türlü doyuramadığımız, tatmin edemediğimiz bir arzu, ruhumuzda sıkıntı veren bir aceleyle dönüşüyor; hele ki ümitsizlik, insanın içsel dengesini tamamıyla alt üst ediyor, biraz da şiddetliyse hissedilen, ruhu felç ediyor, bilinci sel götürüyor. Ancak bunların hiç biri benim derdimin kaynağı değil; çünkü yaşamımda onda onluk bir şansı yakalamışım ben, öyle bilinç altımda kalmış ve beni bu hallere düşürecek, bir türlü doyuramadığım bir arzumun olmadığını rahatlıkla söyleyebilirim..”<sup>26</sup>

Bu satırlardan anlaşılacağı gibi Xu Zhimo, kendini şanslı bir insan olarak görmektedir. Yaratıcılığına ve üretkenliğine darbe vuran durum, hayatta hep sahip olmak isteyip de bir türlü elde edemediği bir şey veya bilinçaltına itip hiç bir zaman tatmin edemediği bir duygu kaynaklı değildir. Tam aksine yazar; varlıklı bir ailede doğmuş olması ve hayatı eksiksiz yaşamış olması nedeniyle son derece şanslıdır.

Aradığı sorunun cevabını henüz bulamayan yazar, bu noktada her şeyi tersinden düşünmeye başlar. Hayatta her şeye sahip olan bir insan hala mutsuz olabiliyorsa, o zaman suçu hayatın ona vermediklerine değil, fazlasıyla verdiklerinde aramak gerekebilir. Belki de yazarın “şans” olarak nitelendirdiği şey, onu hayata dair pek çok tecrübe ve duygudan mahrum bırakan, gerçek hayatı tanımaya engel olan bir şanssızlıktan ibarettir. *“...Biliyoruz ki; rahatlık, sağlık, mutluluk insan yaşamının amaçlarıdır. Konuyu tersinden düşünecek olursak; insan mutsuzluğunun başlangıç noktası, bu amaçlarını gerçekleştirememiş olduğu andır...Ancak gerçekte rahat, sağlık ve mutluluk insan ruhunu tamamen doyuran, onu ödüllendiren kavramlar olmamakla birlikte, kimi zaman aksi bir etki bile yaratabilirler. Zenginler, toplumsal doyuma ulaşmış insanlar veya kasları son derece gelişmiş bir sporcu bile aynı çelişkili durumu yaşayabilir. Pek çok gencin hayalindeki o mükemmel mutluluk gerçekleştiği anda eğitime, sanata katkı sağlamak şöyle dursun, elindeki kitabı bile okuyup anlayacak enerjiyi bulamaz kendinde. Öyleyse yakalandığım bu hastalığın nedeni, beni kayıtsız doyuma ulaştıran yaşamım olabilir mi?...”*<sup>27</sup>

Yazar, pek az kişinin sahip olduğu rahat bir yaşamın onu hayatındaki tek amacı olan şiir yazmaktan alı koymuş olma ihtimalini düşünedursun; onu çok yakından tanıyan bir arkadaşı Xu Zhimo’nun kişiliğine ve iç dünyasına dair beklenmedik bir analizle çıkıyor karşımıza. Yazarın arkadaşına göre; kimi insanlar doğuştan bazı görev ve sorumluluklarla doğarlar. Bu insanlar şanssız bir kesimdir. Hayatı rahat rahat yaşamak varken, doğuştan getirdikleri bu yükümlülükle hayat boyu bir şeyler üretmek için kendilerini zora sokarlar. Bu insanların başka seçeneği yoktur. Xu Zhimo ise doğuştan şair veya edebiyatçı olarak doğmuş bir kişi değildir. O, varlıklı bir ailenin en gözde çocuğudur. Doğduğu andan itibaren hayat yüzüne gülmüş, ona rahat rahat yaşama fırsatı vermiştir. Onun kendini zorlamasına, üretmek için sıkıntı çekmesine gerek yoktur: *“...Eserlerin belli bir kesimden onay aldı diye, kendi kendine Tanrı vergisi bir yaratıcılığının ve bağımsız düşünebilme yeteneğinin olduğunu sandın. Ama bunlar kendi düşüncelerindi, aslında öyle insan üstü yetenekleri olan biri değilsin sen, bu hislerinin pek çoğunun nedeni de içine düştüğün boş*

*kibir zaten!... Sanata karşı duyduğun ilgi gerçek değil, eğitimi de sandığın kadar sevmiyorsun. Sahip olduğun düzgün yaşamının yanı sıra, son derece sıradan bir insansın. Seni bekleyen kalıplaşmış mutluluğu yaşa! Zaten öyle çok yükseklerde gönlün de yok, ne meslekte, ne sanatta ne de eğitimde yerin var senin, ne sabrın ne de yeteneğin var... Kişinin en büyük trajedisi, kendi hayalinde boş bir dünya yaratıp, kendi kendini kandırmaktır. Kendini artık kandıramadığın zaman da, yaşayacağın hayal kırıklığının azabını çekmeye mecbur kalırsın. Oysa böyle yapacağına, kendini iyi tanısan, omuzlarına gereksiz sorumluluklar yükleyip de onların altında ezilmezsin, başkalarının alaylarına da maruz kalmazsın. Arkadaşım! Kaybolma! Sakinleşip, sahip olduğun mutluluğun tadını çıkarmaya bak! Düşünmek, sanat yapmak, hele de serbest çalışmak senin işin değil. Doğuştan yükümlülükleriyle gelmişleri düşünme (hangi yetenek ceza çekmiyor ki!). Sen doğuştan rahatsın, bu gıpta edilecek bir şey, tebrik edilesi bir farkındalık. Boş ver arkadaş!''<sup>28</sup>*

Ancak, Xu Zhimo'nun yaratıcı ruhunda yaşadığı bu ani değişikliğe dair arkadaşının yaptığı analiz ve tespit de şairin tatmin olmasına yetmemiş, derdine çare olmamıştır. "Kişisel Analiz" denemesinin devamı olarak aynı yıl kaleme aldığı "Tekrar Analiz" adlı yazısında da, içine düştüğü sıkıntıyı tekrar dile getirmiş ve çözüm arayışı konusunda dış dünyanın etkilerini bir kenara bırakıp, kendi iç dünyasının derinliklerine inmeye karar vermiştir. "...Ah! Bu kadar zahmetli olacağını bilsem, bu koca yemişi yutmaya razı olur muydum hiç! Şimdi ilk yapacağım iş bu "Ben" denen şeyin ne olduğunu araştırıp güzelce anlamak; sonra da bu hayatın yollarına düşmüş olan "Ben"e nasıl ulaşacağıma karar vereceğim. Eskiden attığım hiç bir adımda sahip olmadığım bu bilinç yok mu, bundan sonra her şey ondan başlayacak."<sup>29</sup>

Bu satırlardan da anlaşılabileceği gibi, Xu Zhimo yaşadığı sıkıntının gerçek nedenini kendi içinde, kendi benliğinde bulacağına inanıyor. Öncelikle "Ben kimim?" sorusuna net bir cevap arayıp, sonra da kendisine "Benim bu hayattaki yerim neresi?" sorusunu yöneltmeye karar veriyor. En önemlisi de, bu iki soruyu 32 yıllık yaşamında kendine hiç sormadığını ve içindeki boşluğa bunun neden olduğunu itiraf diyor.

Hangi ülkeye mensup olursa olsun veya hangi kültürle yetişmiş olursa olsun sanatçılar sıradan insanlara göre çok daha duygusal ve hassas insanlardır. Onlar hayatta pek çoğumuzun görüp hissedemediği şeyleri görür ve hissederler. Bu nedenle omuzlarındaki yük çok ağırdır. Pek çok sanatçı, enerji dolu gençlik yıllarından uzaklaşıp,

hayatın gerçek yüzü ile karşılaştığında, hayatının en az bir döneminde Xu Zhimo'nun yaşamış olduğu gibi bir durgunluk ve bocalama dönemine girebilmektedir. Kimi sanatçılar güçlü iradeleri ve yaşama bağlılıkları sayesinde savaşıarak bu sıkıntılı dönemi atlattırken, kimi sanatçılar daha zayıf kişiliklerinin kurbanı olarak, içine düştükleri karanlıktan sıyrılıp çıkamamaktadırlar. Xu Zhimo'da hayatında aniden karşılaştığı bu badireyi atlatacak için en doğru yolu seçmiş, tıpkı benzer sıkıntılardan kendini kurtarmayı başarmış diğer sanatçılar gibi kendini bilen, ayakları yere sağlam basan ve üretken bir şair olmak için ilk adımı atmıştır, ne yazık ki bu farkındalıktan iki sene sonra geçirdiği kaza ona hayata devam etme fırsatını vermemiştir.

### Sonuç

Xu Zhimo; kısa ama sıra dışı hayat öyküsünün yanı sıra, eserleriyle Çağdaş Çin Edebiyatı ve Çağdaş Çin Şiirine önemli katkılarda bulunmuş bir şairdir. Çin'in önemli edebiyat akımlarından Yeni Ay Akımının kurucularından biri olan Zhimo, kısa yaşamı boyunca aşk, özgürlük ve güzel olanı aramış, bunu kendine inanç ve eserlerine konu edinmiştir. Onun tüm hayatı bu inancının gerçekleşmesi için harcadığı çaba ile şekillenmiştir.

1921 yılında Felsefe eğitimi almak için gittiği Cambrige Üniversitesi'nde Edebiyat ve Şiir ile tanışan Xu Zhimo; o sıralar İngiliz Edebiyatı'na hâkim olan Romantizm Akımının da etkisinde kalarak özgür, duygusal ve kendi ruhunun dışı vurumu olan çağdaş şiirler yazmış, modern deneme türünde eserler vermiştir. Ona göre geçek şiir; yazarının ruhundan gelir, ruhu sözcüklere döker ve yine bu sözcükler aracılığı ile geri dönüp ruhu besler; kalbinde hayata dair biraz sıcaklık hisseden herkese ulaşır.

Duygusallığı ve hassas kişiliğinin yanı sıra, Xu Zhimo yaşadığı döneme dair çok güçlü hislere sahip bir şairdi. Bir yandan edebiyatı kullanarak hayallerini gerçekleştirirken, diğer yandan toplumsal gerçekleri tecrübe etme ve haksızlıklara karşı gelme cesaretini göstermiş ve toplumsal içerikli pek çok esere ismini vermiştir. Xu Zhimo'nun kısacık edebi hayatında, Çincenin zengin dil özellikleriyle dolaylı anlatım tarzından kopmadan, aynı zamanda tüm gücü ile yeni şiir yapısını geliştirme çabası içerisinde kaleme aldığı şiirleri, içerisinde hem batının hem de Çin'in etkisini barındırdıklarından; hem geleneksel hem de çağdaş edebiyat araştırmacıları tarafından incelenmeye değer olan eserlerdir.



### KAYNAKÇA

Xu, Zhimo, “Sigara ve Kültür” Xiyan Yu Wenhua, (吸煙與文化), 1926.

Xu, Zhimo, “Yeni Ay Tavrı”, Xinyue De Taidu (新月的態度), 1928.

Xu, Zhimo, “Kişisel Analiz” 選自Zipo (自剖), 上海新約書店, 1928.

Xu, Zhimo, “Tekrar Analiz” 選自Zaipo (再剖), 上海新約書店, 1928.

Ye, Shumei, *Xu Zhimo'nun Tayvan'da Benimsenmesi ve Yayılışı*, (徐志摩在台灣的接受與傳播), 國立政治大學台灣文學研究所, 碩士論文, Taipei, 2008.

Yang, Mu, *Xu Zhimo Şiirlerinden Seçmeler*, (徐志摩詩選), 洪範出版社, Taipei, 1987.

Yang, Mu, *Xu Zhimo Denemelerinden Seçmeler*, (徐志摩散文選), 洪範出版社, Taipei, 1997.

[http://vip.book.sina.com.cn/book/chapter\\_133899\\_93607.html](http://vip.book.sina.com.cn/book/chapter_133899_93607.html)

<http://zh.wikisource.org/wiki/Author>

---

<sup>1</sup> Çin toplumunda eşlerin eşit haklara sahip olarak yasal yollarla ayrıldıkları ilk boşanma olayı, Xu Zhimo ile eşi Zhang Youyi'nin boşanması ile gerçekleşmiştir. Bundan önce yaşanan ayrılıklar, güçsüz tarafın aileden ayrılması veya erkeğin çok eşliliği şeklinde sonuçlanmaktaydı.

<sup>2</sup> Xu Zhimo, Sigara ve Kültür (吸煙與文化), 14 Ocak 1926. (Çev. Gonca Ünal Chiang)

<sup>3</sup> 1931 yılında bindiği uçağın Zhejiang eyaletinde bir dağa çarpması sonucu Xu Zhimo 34 yaşında hayatını kaybetti.

<sup>4</sup> Xu Zhimo henüz eserlerini vermeye başlamadan Çin'de Çağdaş Edebiyatın öncüleri olan Hu Shi, Shen Yimo, Liu Bannong, Zhou Zuoren, Yu Pingbo, Zong Baihua, Guo Moruo, Kang Baiqing, Luo Huasheng gibi edebiyatçılar yeni şiir ve çağdaş edebiyat dalında çoktan eserler vermeye başlamışlardı. (Yang Mu, Xu Zhimo Şiirlerinden Seçmeler (徐志摩詩選), 洪範出版社, 台北, 1987, s4.)

<sup>5</sup> Çin klasik şiiri, zirve noktasına Tang Hanedanlığı (618-907) döneminde ulaşmıştır. Ekonominin refah içinde, toplumun istikrarlı olduğu bu dönemde en büyük gelişme kültür, sanat ve edebiyat alanlarında kaydedilmiştir.

<sup>6</sup> Yang Mu, Xu Zhimo Şiirlerinden Seçmeler (徐志摩詩選), sy5.

<sup>7</sup> Yang Mu, A.g.e., s5.

<sup>8</sup> Bunlara bazı örnekler verecek olursak; lirik tarzda yazdığı “Akdenizde Mısır Rüyasının Ruhı ile Rüyaya Dalmak” ve tamamen özgür tarzda yazdığı “Hoşçakal Cambrige” adlı eseri, “Bir Parlak Yıldızı Aramak Uğruna”, “Denizin Sesi”, “Sibirya”, “Hastayken” adlı şiirleri, edebi hayatı boyunca en sık ve en severek kullandığı ve son zamanlarında oldukça olgunlaştırdığı Words-

worth tadında şiirlerdir. Cümleleri olabildiğince uzun ve birbirini takip eden tarihi şiirlerine en güzel örnek “Bebek” adlı şiirdir. Yine yeni şiir tarzının edebiyata kazandırdığı türlerden biri olan soru-cevap tarzında yazdığı “Adamak”, içinde kendi memleketi olan Zhejiang’ın yöresel ağzını kullanarak kaleme aldığı “Altın Rengi Işık”, tüm samimiyetiyle kendini anlattığı “Floransada Bir Gece”, öz eleştiri yaptığı “Suç ve Ceza” ve duygu dolu bir anlatımla kaleme aldığı “Aşkın Ruhı” da şairin batının yenilikçi ve romantizm akımı etkisiyle ürettiği şiirlerinin en güzel örnekleridir.

<sup>9</sup> Geleneksel Çin şiirinde hiç örneği görülmeyen bu tarzı Çin’de “Dilde Sadeleşme ve Edebiyatta Yenileşme Hareketinin” ardından ünlü yazarlar Bing Xin, Xu Dishan ve Feng Zikai’da da başarılı bir şekilde görebilmekteyiz.

<sup>10</sup> Xu Zhimo İngiltere’de yaşadığı dönemlerde Wordsworth’ün yanısıra, Romantik akımın öncülerinden İngiliz şair George Gordon Byron (1788-1824)’un sosyal sorumluluk duyguları ile dolu eserleri ve herkesi hiçe sayarak yaşadığı özgür ama kısa hayat hikâyesinden etkilenmiş ve bu etki nedeniyle mi bilinmez, hem evlilik hem de aşk hayatı tıpkı Byron’un hayatı gibi karmaşık ve yorucu duygularla dolu geçmiştir. Xu Zhimo’nun ölümü ise yine eserlerinden çok etkilendiği Romantik akımın önemli şairlerinden Percy Bysshe Shelley’inki (1792-1822) gibi ani ve elim bir kaza sonucunda olmuştur.

<sup>11</sup> Xu Zhimo, Gözlerinde Sen Varsın (他眼裡有你), 2 Kasım 1928. (Çev. Gonca Ünal Chiang)

<sup>12</sup> [http://vip.book.sina.com.cn/book/chapter\\_133899\\_93607.html](http://vip.book.sina.com.cn/book/chapter_133899_93607.html)

<sup>13</sup> İnsan benliğinin kötü tarafını irdelediği “Gri Hayat”, devlet zulmüne maruz kalan halkın çektiği eziyetleri dile getirdiği “Kışın Açan Erik Çiçeklerinin Baharla Savaşı”, orduadaki yüksek rütbeli subayların acımasızlıklarını eleştirdiği “General”, toplumsal yaralara merhem olma çabasını yansıtan, işçi sınıfının haklarını savunduğu ve eğitimsiz halkın sözcüsü olarak karşımıza çıktığı şiirleri “Zehir İlacı”, “Beyaz Bayrak” ve “Güz Böcekleri” şairin toplumsal sorumluluk ruhunun ortaya çıktığı en güzel örnekleridir.

<sup>14</sup> Xu Zhimo, Tekrar Hoşçakal Cambrige (再別康橋), 6 Kasım 1928. (Çev. Gonca Ünal Chiang)

<sup>15</sup> Xu Zhimo, Yeni Ay Tavrı (新月的態度), 1928. (Çev. Gonca Ünal Chiang)

<sup>16</sup> Ye Sumei, 徐志摩在台灣的接受與傳播, 國立政治大學台灣文學研究所, 碩士文, 2008, s.74-75.

<sup>17</sup> Xü Zhimo’nun gerçek isimlerini teşhir etmeden, düşünce ve yazı içeriklerine göre sınıflandırdığı on üç edebiyat akımını şöyle sıralayabiliriz: Aşırı Duygusal Akım, Amaçsız Akım, Aşırı Romantik Akım, Aşırı Faydacı Akım, Topluma Ders Vermeye Çalışan Akım, Muhalefet Akımı, Bencillik Akımı, Kendini Akıllı Sananlar Akımı, Seviyesizler Akımı, İnatçı Akım, Şekilci Akım, Pankartçı Akım, İdeolojik Akım. (Xu Zhimo, Yeni Ay Tavrı (新月的態度), 1928. (Çev. Gonca Ünal Chiang)

<sup>18</sup> Xu Zhimo'ya göre; eleştirdiği bu akımların pek çoğu, özgürlük şemsiyesi altında yazdıkları yazılarıyla okuyucuları uyuşturucuya, zehir ilaçlarına, cinsel içerikli düşüncelere ve sövgü dolu cümlelere yönlendiriyor, gördükleri ilgi sayesinde kazançlarını katlarca arttırıyor ama aynı zamanda toplumun beden ve ruh sağlığında ve ahlak anlayışında iyileşmesi çok zor yaralar açılmasına neden oluyorlardı.

<sup>19</sup> Xu Zhimo, Yeni Ay Tavrı (新月的態度), 1928. (Çev. Gonca Ünal Chiang)

<sup>20</sup> Xu Zhimo, A.g.e.

<sup>21</sup> Xu Zhimo, Kişisel Analiz選自Zipo (自剖), 上海新約書店, 1928. (Çev: Gonca Ünal Chiang)

<sup>22</sup> Xu Zhimo, A.g.e.

<sup>23</sup> Xu Zhimo, Kişisel Analiz選自Zipo (自剖), 上海新約書店, 1928. (Çev: Gonca Ünal Chiang)

<sup>24</sup> Zhi Feng Savaşı (直奉戰爭): Çin'in kuzey bölgelerinde 1922 yılında ilki ve 1924 yılında ikincisi gerçekleşen; Qing Hanedanlığının önemli komutanları olan iki asker ve ordularının üstünlük savaşı.

<sup>25</sup> Xu Zhimo, A.g.e.

<sup>26</sup> Xu Zhimo, A.g.e.

<sup>27</sup> Xu Zhimo, A.g.e.

<sup>28</sup> Xu Zhimo, A.g.e.

<sup>29</sup> Xu Zhimo, Tekrar Analiz選自Zaipo (再剖), 上海新約書店, 1928. (Çev: Gonca Ünal Chiang)

## İSA EN-NA‘ÛRÎNİN HAYYAM ALANINDAKİ ÇALIŞMALARI

Bessâm Ali Rabâbe \*

### Özet

En-Na‘ûrî lakablı İsa İbrahim ed-Debâbne (1918-1985) Ürdün’ün önde gelen, edebiyatçı, araştırmacı ve aydınlarından biri kabul edilmektedir. Eleştirmen, roman yazarı, şair ve mütercim olan en-Na‘ûrî Arap kültür ve edebiyat dünyasında büyük bir şöhrete sahiptir. Geriye çok sayıda eser bırakmış olan en-Na‘ûrî altmıştan fazla kitaba sahiptir. Şiir, hikaye ve konuşmalarından oluşan bir çok çalışması, İngilizce başta olmak üzere bir çok dile aktarılmıştır.

En-Na‘ûrî, Ürdün’ün büyük şairi Arar’dan sonra Fars Edebiyatına ilgi gösteren ikinci edibidir. O, 1954 yılında Hayyâm’ın rubailerinden seçmeleri İtalyancadan Arapçaya tercüme etmiş ve onu Lübnan’ın “el-Edîb” dergisinde yayınlamıştır. Bu makalede, en-Na‘ûrî’nin Hayyâm ve Rubaileri alanındaki çalışmaları ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** En-Na‘ûrî, Ürdün Edebiyatı, Fars Edebiyatı, Ömer Hayyâm, Rubâ‘î

## ESA AL-NA‘OURI’S EFFORTS IN HIGHLIGHTING AL-KHAYYAM

### Summary

Esa Ibrahim Al-Dababneh (1918-1985), known as Al-Na‘ouri, is one of the enlightened Jordanian writers and researchers, as he was a critic, a novelist, a poet, and a translator, having a renowned reputation at the cultural and literary scenes across the Arab world. Al-Na‘ouri left a massive and a milestone legacy that perpetuated his name. Such a legacy includes the authoring of more than sixty books, some of which are in English and some in Italy. Many of his works in poetry and short story, as well as, some of his letters were translated into English, French, Italian, Russian, Roman and Hungarian languages.

---

\* Melik Suud Üniversitesi, Diller ve Tercüme Fakültesi, Modern Diller ve Tercüme Bölümü Doktora Öğrencisi, ([drbabab@yaho.com](mailto:drbabab@yaho.com)).

As a Jordanian prominent figure, Al-Na'ouri occupies the second place right after the great poet of Jordan, "Araar". He took a lot of interest in the Persian literature, as he translated a selection of "Ruba'yyat Al-Khayyam" from Italian into Arabic, and he got them published in the Lebanese journal "Al-Adeeb" in 1954. In a nutshell, this study will explore the efforts this Jordanian literary writer exerted in highlighting Al-Khayyam and his Ruba'yyat poetry, and by shedding light on these efforts, it is hoped that this study will be useful to researchers, specialists, and those interested in this area of concentration.

**Keywords:** Al-Na'ouri, Jordanian Literature, Iranian Literature, al-Khayyam, Ruba'yyat

### چکیده

عیسی ابراهیم الدبابنه (۱۹۸۵-۱۹۱۸م) متخلص به الناعوری یکی از ادیبان، محققان، نجیبگان و روشنفکران اردنی است. وی ناقد، رمان نویس، شاعر، و مترجمی است که از شهرت فراوانی در محافل فرهنگی و ادبی جهان عرب برخوردار است. الناعوری آثار زیاد و جالب توجهی از خود به یادگار گذاشته است که دربرگیرنده بیش از شصت کتاب است و برخی از آن‌ها به زبان انگلیسی و ایتالیایی به رشته نگارش درآمدہ است؛ همچنین آثار متعددی از وی شامل شعر، داستان و سخنرانی‌ها به زبان‌های: انگلیسی، فرانسوی، اسپانیایی، ایتالیایی، روسی، رومانیایی و مجاری ترجمه شده است.

الناعوری دومین شخصیت اردنی بعد از شاعر بزرگ اردن، عرار بود که به ادبیات شیرین فارسی توجه و اهتمام می‌ورزید. او در سال ۱۹۵۴م گزیده‌ای از رباعیات خیام را از زبان ایتالیایی به زبان عربی برگرداند و آن را در مجله «الادیب» لبنان منتشر کرد؛ همچنین وی ترجمه "عرار" را از حالت نسخه خطی و دست‌نوشته بیرون آورده، آن را با تحقیق و مقدمه‌ای مفصل آماده چاپ کرد؛ اما به دلایلی مختلف از جمله اوضاع سیاسی، ترجمه "عرار" با تحقیق و مقدمه الناعوری روانه بازار نشر نشد و به مجموعه‌های ویژه کتابخانه دانشگاه اردن سپرده شده است. باری نگارنده در این مقاله به بحث و بررسی تلاش های این ادیب اردنی در قلمرو خیام شناسی و رباعیات وی پرداخته، وسعی کرده است تا این کوشش ها را تحت الشعاع قرار دهد

و امید آن می رود که این تلاش ها روشن شود و هرچه بیشتر مورد استفاده علاقه مندان و محققان و پژوهندگان قرار بگیرد.

### در آمد

عیسی الناعوری از ادبا و منتقدان برجسته ای که در غنی سازی حرکت ادبی و دگرگونی آن در اردن و جهان عرب به طور کلی پرداخته؛ وی دومین شخصیت اردنی بود که بعد از شاعر بزرگ اردن "عرار" به حکیم عمر خیام رباعیات وی توجه و اهتمام می ورزید. او در سال ۱۹۵۴م گزیده ای از رباعیات خیام را از روی زبان ایتالیایی به زبان عربی برگرداند و آن را در مجله "الادیب" لبنان زیر عنوان "رباعیات جدید عمر خیام" منتشر ساخته است، همچنین به تحقیق نسخه خطی ترجمه "عرار" از رباعیات خیام و نوشتن مقدمه ای برای آن پرداخته. وی در لایلای های مقدمه مذکور به تحلیل و بررسی نزدیکی روحی میان شاعر بزرگ اردن و حکیم نیشابور پرداخته، آنگاه سعی کرد نخستین ترجمه عربی از رباعیات خیام را که در دهه هفتاد قرن گذشته توسط شاعر بزرگ اردن "عرار" در سال های ۱۹۲۲ و ۱۹۲۵م صورت گرفته، به چاپ رسانده و آن را به صورت کتابی در بیاورد؛ عنوان این ترجمه به این صورت در آمده است: رباعیات عمر خیام، ترجمه مرحوم مصطفی وهبی التل، شاعر اردن، با مقدمه و تحقیق عیسی الناعوری است.<sup>(۱)</sup>

روی هم رفته، می توان گفت که الناعوری اولین فرهیخته عرب بود که سعی کرده نخستین ترجمه عربی از رباعیات خیام به چاپ رسانده و آن را به صورت کتابی در بیاورد، اما به دلایلی مختلف از جمله آن اوضاع سیاسی، ترجمه "عرار" با تحقیق و مقدمه ای الناعوری روانه بازار نشر نشد و به مجموعه های ویژه ای کتابخانه دانشگاه اردن سپرده شده است، به هر حال نقش الناعوری را در غنی سازی تحضت ترجمه های رباعیات خیام به زبان عربی که به بیشتر از هشتاد ترجمه رسیده<sup>(۲)</sup>، و شناساندن آن در جهان عرب نمی توان نادیده گرفت؛ بلکه وی نقش خویش را در این زمینه به نحو احسن ایفا کرده است. از این رهگذر مقاله کنونی، نقش این ادیب اردنی را در غنی سازی خیام شناسی و پدیدینه خیامی، تحضت ترجمه های رباعیات خیام در ادبیات عربی، و شناساندن هر دوی آن در جهان عرب مورد بحث و ارزیابی قرار داده است.

## زندگی و آثار الناعوری

عیسی الناعوری در سال ۱۹۱۸م در روستای "ناعور" که نزدیک پایتخت اردن قرار دارد، پا به عرصه هستی نهاد و نام و شهرتش را از این روستا اخذ کرد، تحصیلات مقدماتی اش را در زادگاه خویش به پایان رساند؛ اما مرحله آموزش دبیری را در دانشکده "البطریرکیه اللاتینیه" در بیت المقدس با موفقیت گذراند و موفق به دستیابی به مدرک دیپلم گردید، سپس به تدریس زبان عربی در مدرسه های اردن پرداخته و توانسته نقش خود را مدت پانزده سال به نحو احسن ادا کند، همچنین سال های طولانی به عنوان کارمند وزارت آموزش و پرورش در عمان مشغول به کار بود.

ادیب فرهیخته اردنی در سال ۱۹۵۲م مجله "القلم الجديد" را تأسیس نمود که این مجله ادبی شهرت خوبی پیدا کرده و در سال های ۱۹۵۲-۱۹۵۳م منتشر می شد. دانشگاه پالیر موی ایتالیا در سال ۱۹۷۶ مدرک دکتری افتخاری ادبیات را به الناعوری اعطا کرد. این مدرک به عنوان احترام و قدردانی از خدمات ارزشمند وی در زمینه ادبیات بود. همچنین درخور ذکر است که او پرنده دو جایزه از ایتالیا شد و چند مدال و نشان را از تونس، ایتالیا، و اردن به ارمغان آورد.

شایان ذکر است که الناعوری علاوه بر زبان مادری به زبان های انگلیسی و ایتالیایی مسلط بود؛ او می توانست به این زبان ها بنویسد، صحبت و سخنرانی کند و نیز آشنایی خوبی با زبان های فرانسوی و اسپانیایی داشت. وی همچنان آثاری از این دو زبان ترجمه کرده است. علاوه بر آن یادآوری می کنم که این ادیب فرهیخته اردن از کشورهای عربی، اروپایی و ایالات متحده امریکایی در آن دوران دیدن می کرد و به ایراد سخنرانی به زبان های عربی، انگلیسی و ایتالیایی می پرداخت.

عیسی الناعوری در سال ۱۹۸۵م دبیر کلی فرهنگستان اردن را بر عهده داشت؛ وی در این سال به قصد شرکت در جشنی که به مناسبت بیست و پنجمین سالگرد تأسیس مجله "الفکر" بر پا شده بود، به تونس مسافرت کرد، و در همان آنجا روز جمعه ۱۰/۴/۱۹۸۵م دار فانی را وداع گفت و بیکر وی به پایتخت اردن منتقل و به خاک سپرده شده است.<sup>(۳)</sup>

الناعوری آثار زیاد و جالب توجهی از خود به یادگار گذاشته است که دربرگیرنده بیش از شصت کتاب است و برخی از آنها به زبان انگلیسی و ایتالیایی به رشته نگارش درآمده. همچنین

آثاری متعدد وی از شعر، داستان و سخنرانی‌ها به زبان‌های: انگلیسی، فرانسوی، اسپانیایی، ایتالیایی، روسی، رومانیایی و مجاری ترجمه شده است.<sup>(۴)</sup>

مجموعه آثاری که از عیسی الناعوری بازمانده در برگیرنده شعر، داستان کوتاه، رمان، نقد ادبی، پژوهش‌ها، شرح زندگی‌ها و ترجمه‌های متنوع و گوناگونی از ادبیات است؛ لیکن بیشتر آثار وی پژوهش‌های ادبی و نقدی است که مشهورترین آن‌ها کتابی است با عنوان "ادب المهجر" که تا به حال چندین بار تجدید چاپ گردیده است. همچنین یادآوری می‌شود که از میان آثار وی دو مجموعه شعری با عنوان "ترانه‌های من" و "ای برادر من انسان" به چشم می‌خورد که در بردارنده اشعاری به سبک کلاسیک و شعر آزاد است.

### الناعوری و رباعیات خیام

همان‌طور که از شرح زندگی الناعوری بر می‌آید، او هم روزگار شاعر بزرگ اردن "عرار" (۱۹۴۹-۱۸۸۹م) بوده که قبل از وی گزیده‌ای از رباعیات خیام از روی زبان مادری به عربی برگرداند. این دو ادیب باهم آشنا بوده‌اند؛ زیرا هر دوی آن‌ها از چهره‌های برجسته و از فرهیختگان و ادیبان اردن بوده‌اند که در سمینارهای مختلف شرکت می‌کردند و در تالارهای ادبی به ایراد سخن می‌پرداختند. علاوه بر این عرار حاکم منطقه "السلط" بود که زادگاه الناعوری در این شهرستان قرار دارد؛ همچنین شاعر بزرگ اردن شهرت زیادی داشت و از نزدیکان دربار پادشاه وقت ملک اردن عبدالله اول بود. روی هم رفته در مورد آشنایی عیسی الناعوری با "عرار" هیچ شک و تردیدی وجود ندارد. اما مسأله مهم این است که آیا الناعوری قبل از این که به ترجمه گزیده‌ای از رباعیات اقدام کند، با خدمات ارزشمند "عرار" به زبان و ادبیات فارسی به ویژه ترجمه گزیده‌ای از رباعیات خیام خبر داشته؟ آیا ترجمه شاعر بزرگ اردن به عنوان انگیزه‌ای برای الناعوری شده بود تا سهم و نقش خویش را در خدمت به زبان و ادبیات فارسی ایفا کند، نام خود را در لیست اردنیانی که به این زبان شیرین عنایت و اهتمام ورزیدند و گزیده‌ای از رباعیات خیام را برگرداند، ثبت کند؟

در حقیقت، گواهی بر این مدعا در دسترسی نیست؛ اما نگارنده معتقد است که الناعوری از خدمات ارزشمند و جالب توجه "عرار" به زبان و ادبیات فارسی آگاهی داشته، یا حد اقل خبری از این خدمات ارزشمند به سمع وی رسیده بود؛ به همین سبب به رباعیات روی آورده و گزیده‌ای از آن به زبان عربی برگردانده است، به هر حال باید در ذهن داشته باشیم که ترجمه الناعوری در سال ۱۹۵۴م صورت گرفته، در حالی که ترجمه "عرار" در اواخر دهه



هفتاد قرن گذشته به دست وی رسیده و به تحقیق نسخه خطی و نوشتن مقدمه برای آن پرداخته بود.

شاعر بزرگ اردن "عرار" نخستین اردنی است که به خدمتگزاری زبان شیرین فارسی روی آورد و گزیده ای شامل ۱۶۹ رباعی از رباعیات خیام را از روی زبان فارسی در سال های ۱۹۲۲ و ۱۹۲۵ م به زبان عربی برگرداند. مهم ترین ویژگی های این ترجمه این است که نخستین ترجمه عربی است که مستقیماً از روی زبان مادری صورت گرفته و همچنین نخستین ترجمه اردنی است؛<sup>(۵)</sup> اما دومین ترجمه اردنی از ترجمه گزیده ای از رباعیات خیام را ادیب فرهیخته اردن، عیسی الناعوری در سال ۱۹۵۴ م انجام داده است. شایان ذکر است که نویل عبد الاحد سومین شخصیت اردنی است که توانست گزیده ای از رباعیات خیام را شامل ۷۵ رباعی از روی ترجمه ادوارد فیتزجرالد، به عربی ترجمه کند. تیسیر سبول چهارمین شخصیت اردنی است که تحت تأثیر خیام قرار گرفته و گزیده ای از رباعیات وی را که در شامل ۲۹ رباعی در سال ۱۹۷۰ م از روی زبان انگلیسی به عربی برگردانده است.<sup>(۶)</sup>

شاید خواننده ای که با خدمات ارزشمند و پرفایده شاعر بزرگ اردن "عرار" در زمینه خیام شناسی و رباعیات وی آشنا باشد، انتظار داشته باشد که نگارنده به ذکر جزئیات خدمات عیسی الناعوری به زبان و ادبیات فارسی بپردازد، و به داستان عشق دیگری مانند داستان عشق عرار به خیام که در چهارده سالگی شاعر شروع شده بود، و به چندین اثر نوشته علاوه بر ترجمه گزیده ای از رباعیات خیام، سخن به میان بیاورد. اما جای تأسف است که تحقق حاضر در بررسی تلاش های عیسی الناعوری در زمینه خیام شناسی نمی تواند به انتظارات خواننده جوابی مثبت بدهد، و مصداق این مسأله شعر شاعر بزرگ عرب، متنبی است که می گوید:

ما كل ما يمني المرء يدركه      تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

شاید شکفت انگیز باشد اگر بگوییم تلاش های این ادیب فرهیخته اردن در قلمرو خیام شناسی به ترجمه هشت رباعی از رباعیات خیام است که از روی زبان ایتالیایی به زبان عربی برگردانده شده، و تحقیق نسخه خطی ترجمه "عرار" از رباعیات خیام و نوشتن مقدمه ای طولانی برای آن منحصر است.

الناعوری در سال ۱۹۵۴م هشت رباعی را از روی زبان ایتالیایی به عربی برگرداند؛ این رباعیات که به زبان ایتالیایی بود، در حقیقت از روی برگردان انگلیسی آن ترجمه شده و در مجله "الادیب" لبنان زیر عنوان "رباعیات جدید عمر خیام" منتشر شد.<sup>(۷)</sup>

عیسی الناعوری ترجمه خود را با مقدمه با این مضمون آغاز کرد: "این هشت رباعی کشف تازه از عمر خیام است که به کوشش آرتور جان آربری خاورشناس انگلیسی و استاد دانشگاه کمبریج، در سال ۱۹۴۹ به چاپ رسیده. آربری این رباعیات را از نسخه خطی قدیمی که یکی از هواداران جمع آوری کتب با نام "تشستر بیٹی" در اختیار داشته، برگرفته است. این نسخه خطی را که شامل ۱۷۲ رباعی است، در شهر نیشابور زادگاه خیام، مردی به نام محمد قوام شیرازی در سال ۶۵۸ هجری (۱۲۵۹-۱۲۶۰م) یعنی یک سده بعد از درگذشت خیام به رشته تحریر در آورده است؛ مجله ایتالیایی "خاور مدرن" که آموزشگاه شرق در رم منتشر می کرد، در شماره اردیبهشت ماه ۱۹۵۴م خود، مطلبی با عنوان "خاورشناس آربری به دو نسخه خطی از رباعیات خیام دست یافته است" ضمن نقد و حاشیه نویسی بر مجموعه ای که آربری آن را منتشر کرده است؛ این مقاله انتقادی را خاورشناس ایتالیایی الکساندر باوژنی<sup>(۸)</sup> نوشته است، وی این هشت رباعی جدید را به زبان ایتالیایی برگردانده و گفته: "این هشت رباعی قبل از اکتشاف آربری کاملاً ناشناخته بود، و ما آن ها را از ترجمه ایتالیایی به زبان عربی ترجمه می کنیم."<sup>(۹)</sup>

در حقیقت این هشت رباعی مجهول و ناشناخته نبوده؛ بلکه نیمی از این رباعیات در ترجمه احمد صافی النجفی و احمد حامد الصراف که در سال ۱۹۳۱م برای نخستین بار منتشر شده، موجود است؛ رباعیات شماره ۴، ۶ و ۸ عین رباعیات شماره ۱۷۶، ۱۰ و ۱۵۷ به ترتیب در ترجمه الصراف است، و رباعی شماره ۵ عین رباعی ۳۰۳ در ترجمه النجفی است<sup>(۱۰)</sup> در حالی که ترجمه الصراف در چاپی که به آن ارجاع شده در برگزیده ۱۵۳ رباعی است<sup>(۱۱)</sup> همچنین رباعی شماره ۶ عین رباعی شماره ۱۰ نیست. رباعی شماره ۱۰ که به آن اشاره شده چنین است:

لیس من الحکمة أن یبهض المرء نفسه بالهموم والآلام  
فما یمکن أن یطلب المرء من الأقدار غیر نصیبه الخاص  
وما سطر لك فی لوحة الأقدار قبل ابتداء الزمان  
هو وحده نصیبك بغیر نقص أو زیادة.<sup>(۱۲)</sup>

تلاش های عیسی الناعوری در قلمرو خیام شناسی

و اصل این رباعی به زبان فارسی چنین است:

از رفته قلم هیچ دگرگون نشود  
واز خوردن غم بجز جگر خون نشود  
گر در همه عمر خویش خونابه خوری  
یک ذره از آنچه هست افزون نشود.<sup>(۱۳)</sup>

و ترجمه احمد صافی النجفی از این رباعی که زیر شماره ۳۰۳ آمده، به شرح زیر است:

إِنَّ الْقَضَاءَ لِأَمْرِ لَا يَرُدُّ وَمَا  
نَصِيبُ ذِي الْهَمِّ إِلَّا السَّقَمُ وَالْأَلَمُ  
أَنْ تَقْضَ عَمْرُكَ مَهْمُومَ الْفُؤَادِ فَلَنْ  
تَزِيدَ شَيْئاً عَلَى مَا خَطَّهُ الْقَلَمُ.<sup>(۱۴)</sup>

واضح است که توجه و اهتمام عیسی الناعوری به این هشت رباعی ضمن عنایت وی به زبان ایتالیایی و آثار ادبیات جهانی بود، همچنین ادعای خاورشناس ایتالیایی الکساندر باوزنی که هشت رباعی قبل از اکتشاف آربری به طور کامل مجهول بوده، انگیزه ای برای ادیب ما شده تا این هشت رباعی را به زبان عربی ترجمه کند.

همان گونه که اشاره شد تلاش های این سخنور اردنی در زمینه خیام شناسی و رباعیات وی منحصر به تحقیق نسخه خطی ترجمه "عرار" از رباعیات خیام و نوشتن مقدمه ای برای آن و همچنین ترجمه گزیده ای از رباعیات خیام از روی زبان ایتالیایی بوده. ترجمه این ادیب فرهیخته چند پرسش در ذهن بر می انگیزد و این سؤال ها به شرح زیر است: آیا ترجمه الناعوری از دقت و استواری برخوردار است؟ آیا ترجمه وی از اصل فارسی تبعیت کرده؟ چقدر به آن نزدیک بوده یا از آن فاصله گرفته؟ آیا ترجمه او اصل ایتالیایی را رعایت کرده؟ پیشاپیش این پرسش ها را در ذهن داشته باشیم، و بگذریم نگاهی به ترجمه الناعوری بیافکنیم تا ببینیم ترجمه وی چگونه است و در چه سطحی قرار دارد.

در نخستین نگاهی به ترجمه الناعوری می بینیم که ترجمه وی - علی رغم این که شاعر بود - ترجمه ای منظوم نیست؛ بلکه ترجمه ای منثور است، به عنوان مثال رباعی شماره چهار چنین آمده است:

سعيد هو ذلك الذي يحيا في العالم حراً  
حراً راضياً دائماً بما وهبه الله

والذي يستطيع أن ينتزع من نفحة الحياة هذه نفعاً وغبطةً  
فيحيا للحرية السعيدة والحب الساذج والخمرة الصافية. (١٥)

که ترجمه این رباعی است:

خوش آنکه در این زمانه آزاده بزیست

خرسند به هر چیز خدا داده بزیست

وین یکدم عمر را غنیمت بشمرد

آزاده وبا ساده وبا باده بزیست. (١٦)

وهمچنین نگاهی می اندازیم به رباعی شماره هشت از ترجمه این ادیب:

أنت الخالق وهكذا قد خلقتني

مجنوناً بحب الخمر والأغاني الحلوة

وما دمت قد كونتني كذلك قبل ابتداء الزمان

فلأي علة إذن ستزج بي في الجحيم؟ (١٧)

که ترجمه این رباعی است:

خالق تویی ومرا چنان ساخته ای

هستم به می وترانه دلباخته ای

چون روز اول مرا چنین ساخته ای

از بهر چه دوزخم انداخته ای. (١٨)

وسایر رباعیاتی که الناعوری آن ها در مجله "الأديب" لبنان منتشر کرد به شرح زیر است:

إلى متى يظل جبينك منغصاً بالأفكار الحزينة؟

ولم يحدث قط أن استطاع أحد أن يهتدي بالحزن إلى طريق القرية

إنّ حياتي وحياتك خارجتان عن مقدرتنا

فالق اتكالك على الأقدار، فذلك خير للإنسان العاقل.

\*\*\*\*\*

لقد كنّا ماءً مخزوناً في الأصلاب

ولكنّ نار الشهوة جاءت بنا خلقاً جديداً إلى الدنيا

وستحمل الرياح غداً ذرّات غبارنا بعيداً

فلنقض بالشراب هاتين البرهتين اللتين نحياهما.

\*\*\*\*\*

نحن نعيش بين الخمر والصواحب، وأنتم في الأديرة والمعابد  
نحن أهل الجحيم وأنتم أبناء الفردوس  
لكن ما ذنبنا في هذا منذ ابتداء الزمان؟  
فهكذا رسمنا الرسام على لوحة الأقدار!

\*\*\*\*\*

لو استطاعت يدي أن تصل إلى دفتر الأقدار  
لأعدت كتابته من جديد حسب رغائي  
فنفيت الآلام كلها من العالم  
ورفعت رأسي سروراً حتى يلامس السماء.

\*\*\*\*\*

اشرب الخمرة فهي التي تجعلك تنسى نفسك  
وهي التي تملأ بالدم قلب عدوك الخبيث  
وما الذي يمكنك أن تجنيه من الزهد.

غير أن تفجع قلبك بالتفكير في النهاية المحتومة لكل شيء؟<sup>(۱۹)</sup>

در وهله اول، چنین به ذهن می رسد که ترجمه عیسی الناعوری از اصل فارسی دور شده است و ترجمه وی با اصل آن خیلی فاصله دارد؛ زیرا او با زبان فارسی هیچ آشنایی نداشته و برگردان وی از روی زبان ایتالیایی صورت گرفته؛ علاوه بر آن خود رباعیات در زبان ایتالیایی، از روی زبان انگلیسی ترجمه شده بود.

این مسأله به این معنی است که ترجمه عربی الناعوری از رباعیات خیام در سه مرحله صورت گرفته است؛ زیرا این ترجمه از روی ترجمه ایتالیایی انجام شده، در حالی که ترجمه ایتالیایی از روی ترجمه انگلیسی انجام شده، بنابراین این ترجمه چندین بار از متن اصلی رباعیات دور شده است؛ مرتبه اول دور شدن ترجمه انگلیسی است، مرتبه دوم دور شدن ترجمه ایتالیایی است و مرتبه سوم دور شدن ترجمه عربی که توسط ادیب فرهیخته اردن صورت گرفته، با در نظر گرفتن این نکته از یک سو و ضرب المثل ایتالیایی که می گوید: "ترجمه نوع خیانت و مترجم خاین است" از سوی دیگر، پیش بینی می شود که ترجمه الناعوری که از اصل فارسی رباعیات خیام دور شده باشد؛ اما در نگاهی تحلیلی به این ترجمه با شگفتی برگردان این سخنور اردنی،

اصل فارسی را رعایت کرده واز آن دور نشده، بلکه به آن نزدیک است، این مسأله نشان دهنده تسلط مترجم بر زبان ایتالیایی است وبردقت و مراعات اصل ترجمه را دلالت می کند. در حقیقت، اگر بدون اطلاع قبلی از ترجمه عیسی الناعوری، این ترجمه را بررسی کنیم، ارزیابی وداوری ما این خواهد بود که این ترجمه از زبان فارسی - و نه از زبان ایتالیایی - انجام شده است؛ زیرا این ترجمه به اصل فارسی آن نزدیک است. همچنین ترجمه از دقت، استحکام واستواری برخوردار وشایسته است که مورد پسندگی وستایش قرار بگیرد. ای کاش الناعوری مجموعه دیگری از رباعیات خیام را به زبان عربی برگردانده باشد وترجمه وی از رباعیات خیام منحصر به ترجمه هشت رباعی فقط نمانده است.

واقعاً مسأله مهم در ترجمه الناعوری این است که نزدیکی آن با اصل فارسی رباعیات ومخصوصاً رباعی شماره چهار وهشت بسیار شگفت انگیز به نظر می رسد؛ چیزی که ما را در دایره شک وتردید می افکند این است که آیا الناعوری با زبان فارسی آشنایی داشته؟ آیا وی این رباعیات را در زبان اصلی آن خوانده؟ آیا وی در ترجمه خود از ترجمه های رباعیات به زبان های دیگر مانند عربی وانگلیسی که به آن ها مسلط بوده، کمک گرفته؟ روی هم رفته به احتمال زیاد وبدون اغراق وگزافه گویی، الناعوری به برخی از ترجمه های رباعیات خیام رجوع کرده واز آن ها در ترجمه خویش بهره برده است.

در اینجا یادآوری می کنم که عیسی الناعوری به زبان های ایتالیایی وانگلیسی به طور کامل مسلط بوده، وبه احتمال زیاد، دقت، استواری ونزدیکی ترجمه وی با اصل فارسی متأثر از تسلط وتبحر وی به زبان ایتالیایی بوده است؛ همچنین باید به دقتی که خاورشناس ایتالیایی اسکندر باوزنی، هنگام ترجمه رباعیات از فارسی به ایتالیایی داشته، اشاره کنیم که در موفقیت ترجمه الناعوری بسیار تأثیر گذاشته است.

درخور ذکر است که ترجمه ادیب فرهیخته اردن از برخی ترجمه های عربی که از روی زبان انگلیسی صورت گرفته مانند ترجمه احمد حامد الصراف از رباعی شماره چهار وهشت دقیق تر است؛ وقتی که به "مقایسه ترجمه الناعوری والصراف از این دو رباعی به دقت والتزام الناعوری به اصل رباعیات بی می بریم، علی رغم این که وی از ایتالیایی ترجمه کرده است." (۲۰) از اینجا می توان به دقتی که الکساندر باوزنی به اصل این رباعیات داشته پی برد. همان که ترجمه این هشت رباعی را با مراعات اصل آن وموفقیت به انجام رسانید.

### الناعوری و ترجمه عرار از رباعیات خیام

بی گمان الناعوری نخستین فرهیخته عرب بود که سعی می کرد ترجمه عرار از رباعیات خیام را در دهه هفتاد قرن گذشته به چاپ رسانده، آن را به صورت کتابی دریاورد، اما به دلایلی مختلف، از جمله اوضاع سیاسی، ترجمه "عرار" با تحقیق و مقدمه الناعوری روانه بازار نشر نشد و به مجموعه های ویژه کتابخانه دانشگاه اردن سپرده شده است. به هر حال نقش الناعوری را در غنی سازی ترجمه "عرار" در گفتمان نقد معاصر عرب، شناساندن و به چاپ رساندن آن نمی توان نادیده گرفت؛ زیرا او این رباعیات را از حالت نسخه خطی و دست نوشته ای "عرار" بیرون آورده، آن را با تحقیق و مقدمه ای مفصل آماده چاپ کرد. اما جای تأسف است که برخی منتقدان و استادان، درباره خدمات و کوشش های الناعوری در روند به چاپ رساندن ترجمه "عرار" اهمال و غفلت کرده اند.

به هر حال دکتر زیاد الزعبی نخستین منتقدی بود که به ترجمه "عرار" با مقدمه ای و تحقیق شادروان الناعوری اشاره کرده و به بیان اهمیت آن پرداخته است؛ وی در مقاله ای مورخ ۱۹۸۰/۵/۳۰ م بر اهمیت ترجمه "عرار" از رباعیات خیام و ضرورت چاپ آن تأکید کرد. او به مقدمه ای الناعوری اشاره ورزیده و برخی ملاحظات عمیق و ارزنده ای درباره آن بیان نموده است. سپس به ارزیابی این مقدمه پرداخته و به این نتیجه رسیده که این مقدمه در بعضی قسمت ها ناقص است و به توضیحات دیگری نیاز دارد.<sup>(۲۱)</sup>

با کمال اطمینان می توان گفت که بازتاب و انعکاس ترجمه "عرار" در گفتمان نقدی معاصر عرب توسط الناعوری انکار ناپذیر است. وی این ترجمه را به محافل نقد ادبی معاصر عرب شناساند و توانست با تحقیق ترجمه "عرار" تحولات تازه ای در روند پدیده ای این ترجمه در گفتمان نقد ایجاد کند. او گام مهمی در این زمینه برداشته و روح تازه ای به روند دگرذیسی این نهضت دمیده است. بدون شک مقدمه الناعوری بر ترجمه "عرار" به دلایل مختلف از جمله آن اهمیت تاریخی برخوردار است؛ زیرا این مقدمه توسط یکی از ادبای برجسته و منتقدان مشهور در جهان عرب نوشته شده است و مهمتر این که نخستین پیشگفتار بر ترجمه "عرار" بود که صاحبش قصد داشته ترجمه شاعر بزرگ اردن از رباعیات خیام را به چاپ برساند و به خوانندگان عرب زبان به ارمغان بیاورد.<sup>(۲۲)</sup> در حقیقت، دلایلی در دست داریم که بر این ادعا صحت می گذرد. از جمله آن دلایل، این است که الناعوری مقدمه این کتاب را به رشته تحریر در آورده که این پیشگفتار به عنوان "مقدمه کتاب" آمده است. همچنین الناعوری

در آخرین این مقدمه چنین می گوید: "این ترجمه التل از رباعیات خیام است و من هم اکنون خوشحالم که آن را به خوانندگان تقدیم می کنم..."<sup>(۲۳)</sup> علاوه بر آن وی در رهگذر این مقدمه چنین لب به سخن می گشاید: "... این رباعیات از آن وقت (۱۹۲۵م) مجالی نیافت به صورت کتابی در بیاد تا این که سعید التل - فرزند عرار - تلاش کرد غبار اهمال طولانی از آن بر طرف نموده و آن را به چاپ برساند و جای خود را در میان ترجمه های متعدد در کتابخانه عربی پر کند."<sup>(۲۴)</sup> روشن است که الناعوری در لابلای این مقدمه از این ترجمه به عنوان کتاب یاد می کند.

این ادیب اردنی عقیده او را درباره آیین ترجمه "عرار" بیان نموده و چنین به ایراد سخن پرداخته است: "من اعتقاد دارم که ترجمه منظوم ( نظم به نظم ) هرچه احتیاط مترجم باشد، از دقت و امانت برخوردار نخواهد بود؛ همچنین معتقدم که ترجمه توسط زبان دیگر، فاصله زیادی را میان اصل و ترجمه به وجود می آورد؛ به عنوان مثال شاید ترجمه ای که از روی زبان انگلیسی انجام شود، زیبا باشد؛ اما آن ترجمه مطابق اصل نخواهد بود؛ زیرا ترجمه منظوم از زبانی به زبان دیگر، میان اصل و ترجمه فاصله ای می اندازد. پس اگر بر آن، ترجمه دیگری اضافه گردد، حتماً این ترجمه دو مرتبه از اصل دور می شود؛ بنابراین من به ترجمه البستانی اعتماد ندارم؛ علی رغم این که "عرار" چند بار برای من تأکید کرد که ترجمه او از حیث صدق و امانت از بهترین ترجمه هاست؛ در حالی که اعتماد من به ترجمه های احمد صافی النجفی، ابراهیم العریض و احمد رامی که مستقیماً از روی زبان فارسی انجام گرفته اند، بیشتر است؛ اما اطمینان من وقتی که مترجم از نثر استفاده می کند، بیشتر می گردد؛ زیرا قدرت نثر در نگهداشتن متن اصل، روحیه آن معانی، و اسلوب آن از لحاظ دقت و امانت بیشتر و بهتر است."<sup>(۲۵)</sup>

این نویسنده بعد از مقدمه بالا به داوری و قضاوت خویش در باره ترجمه "عرار" می پردازد و چنین به ایراد سخن می پردازد: "وقتی که به مطالعه ترجمه نثری "عرار" از رباعیات خیام روی آوردم، آن را با تعدادی دیگر از ترجمه های منظوم مقایسه نموده، احساس کرده ام که من به خیام و رباعیات وی از ترجمه های دیگر نزدیک ترم؛ زیرا التل با یاری زبان ترکی - که به زبان فارسی نزدیک است - رباعیات را از روی اصل فارسی ترجمه کرده است..."<sup>(۲۶)</sup> الناعوری در لابه لای های مقدمه خویش، به تحلیل و بررسی نزدیکی روحی میان شاعر بزرگ اردن و حکیم نیشابور پرداخته، از این نزدیکی و قرابت روحی به چنین نتیجه رسیده



تلاش های عیسی الناعوری در قلمرو خیام شناسی

است: "در اعتقاد من، "عرار" نزدیک ترین مترجم رباعیات به روح خیام. نه فقط از لحاظ ترجمه و عبارت؛ بلکه از لحاظ تکوین روانی و طبیعت آن نیز بود." (۲۷)

#### نتیجه

در پایان این مقاله، نکته ای که لازم می بینم در اینجا یا آوری کنم، این است که تلاش های این ادیب اردنی در قلمرو خیام شناسی و رباعیات وی آشکار است. بی گمان، این سخنور از ادبای برجسته اردن است که در قلمرو خیام شناسی و رباعیات وی و گسترش آن در جهان عرب نقش ارزشمندی بر عهده داشته؛ لذا با کمال اطمینان می توان گفت که الناعوری این چهره برجسته ادبی اردن، با سرمایه دانش فراوان خویش و با بهره گیری از زبان های عربی، انگلیسی و ایتالیایی – چون دیگر فرهنگ دوستان بزرگ اردنی – گامی در راه شناخت حکیم عمر خیام و رباعیات وی و گسترش زبان و ادبیات فارسی نهاده، و بالاخره نام خود را در زمره میراث داران اندیشه و تمدن بشری جاودانه کرده است.

#### تشکر و قدردانی

از مرکز تحقیقات دانشکده زبان ها و ترجمه و شورای علمی دانشگاه ملک سعود به خاطر پشتیبانی مالی کمال تشکر و سپاس را اعلام می نمایم.

#### شکر و تقدیر

أتوجه بالشکر والتقدير لمركز بحوث كلية اللغات والترجمة  
والمجلس العلمي بجامعة الملك سعود على دعمه المالي لهذا البحث.

## فهرست منابع و مآخذ

- ۱- تأثیر اندیشه های خيام بر شاعر اردني تيسير سيول، دكتور بسام على رابعه، مجله كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، القاهرة، شماره ٤٢، يوليو ٢٠٠٧م، صص ١٠٩ - ١٣٥.
- ۲- الترجمات العربية لرابعيات الخيام دراسة نقدية، الدكتور يوسف بكار، منشورات مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، جامعة قطر، الدوحة، ١٩٨٨م.
- ۳- الحركة الشعرية في الضفة الشرقية من المملكة الأردنية الهاشمية، عيسى الناعوري، عمان، ١٩٨٠م.
- ۴- خيام در ادبيات معاصر اردن: با تكيه بر آثار شاعر بزرگ اردن "عرار"، بسام على رابعه، رساله دكتوری، نسخه خطی، دانشگاه تهران، ١٣٨٣ هـ.
- ۵- خيام در ادبيات معاصر عرب، بسام على رابعه، مجله "هستی" طهران، شماره ١٧، بهار ١٣٨٣ هـ.
- ۶- "خاطره خيام" دكتور محمد على اسلامي ندوشن و بسام على رابعه، مجله كتاب ماه (ادبيات وفلسفه)، صص ٣٨-٤٧، طهران، شماره ٨٠، ٢٠٠٥م.
- ۷- رباعيات عمر الخيام، تعريب أحمد الصافي النجفي، منشورات الأرومية، قم، ايران، دت
- ۸- رباعيات جديدة لعمر الخيام، ترجمة عيسى الناعوري، مجلة الأديب، لبنان، شماره يوليو (تموز) ١٩٥٤م.
- ۹- رباعيات عمر خيام، ترجمة مصطفى وهبي التل (عرار) تحقيق الدكتور يوسف بكار، الطبعة الثانية، مكتبة الرائد العلمية، عمان، ١٩٩٩م.
- ۱۰- رباعيات عمر الخيام، ترجمة المرحوم مصطفى وهبي التل، تقديم ومراجعة عيسى الناعوري، كتاب خانه دانشگاه اردن، مجموعه ويژه ای، شماره (٨٩١/٥٥١١ م، خ).
- ۱۱- رباعی نامه، احمد بهشتی شیرازی، چاپ اول، انتشارات روزنه، طهران، ١٣٧٢ هـ.

۱۲ - عرار والخیام ترجمة الرباعیات ونصوص أخرى، تحقیق وتقدم الدكتور زياد الزعبي، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ۲۰۰۳ م.

۱۳ - عمر الخيام: عصره سيرته، آدبه، حياته، فلسفته، رباعياته، تأليف وترجمة أحمد حامد الصراف، مطبعة دار السلام، بغداد، ۱۹۳۱ م.

### بی نوشته ها

(۱) نگاه کنيد: مقدمه رباعیات عمر الخيام، ترجمة المرحوم مصطفى وهبي التل، تقديم ومراجعة عیسی الناعوري.

(۲) نگاه کنيد: خیام در ادبیات معاصر عرب، بسام علی رباعه، مجله "هستی" طهران، شماره ۱۷، بهار ۱۳۸۳ هـ. همچنین نگاه کنيد اين مقاله در وبسایت الدكتور بسام رباعه بر رابط زیر:

[http://www.drrababah.blogspot.com/2010/10/blog-post\\_6808.html](http://www.drrababah.blogspot.com/2010/10/blog-post_6808.html)

(۳) نگاه کنيد: الحركة الشعرية في الضفة الشرقية من المملكة الأردنية الهاشمية، عیسی الناعوري، ص ۸۳.

(۴) نگاه کنيد: منبع پیشین.

(۵) نگاه کنيد: رباعیات عمر خیام، ترجمه مصطفى وهبي التل (عرار) تحقیق الدكتور يوسف بکار، ص ۶ و ۷.

(۶) نگاه کنيد مقاله: "تأثير اندیشه های خیام بر شاعر اردنی تيسير سبول" دکتر بسام علی رباعه، مجله دانشکده زبان ها و ترجمه، دانشگاه ازهر، قاهره، شماره ۴۲، يوليو ۲۰۰۷ م، صص ۱۰۹ - ۱۳۵. و نگاه کنيد اين مقاله در وبسایت الدكتور بسام رباعه بر رابط زیر:

[http://www.drrababah.blogspot.com/2010/10/blog-post\\_6808.html](http://www.drrababah.blogspot.com/2010/10/blog-post_6808.html)

(٧) نگاه كنيد: رباعيات جديدة لعمر الخيام، عيسى الناعوري، مجله الأديب، شماره يوليو(تموز) ١٩٥٤ صص ٢١-٢٢. والترجمات العربية لرباعيات الخيام، دكتور يوسف بكار، صص ٣٠٥-٣٠٨.

(٨) Alessandro Bausani

(٩) نگاه كنيد: رباعيات جديدة لعمر الخيام، عيسى الناعوري، مجله الأديب، لبنان، شماره يوليو(تموز) ١٩٥٤ صص ٢١-٢٢.

(١٠) الترجمات العربية لرباعيات الخيام، الدكتور يوسف بكار، ص ٣٠٦.

(١١) نگاه كنيد: عمر الخيام، أحمد حامد الصراف، ص ٢٦٥.

(١٢) رباعيات جديدة لعمر الخيام، عيسى الناعوري، مجله الأديب، ص ٢١.

(١٣) رباعيات عمر الخيام، تعريب أحمد الصافي النجفي، ص ١١٠.

(١٤) منيع پيشين.

(١٥) رباعيات جديدة لعمر الخيام، عيسى الناعوري، مجله الأديب، ص ٢١.

(١٦) رباعي نامه، احمد بهشتي شيرازي، ص ٤٩٤.

(١٧) رباعيات جديدة لعمر الخيام، عيسى الناعوري، مجله الأديب، ص ٢١.

(١٨) الترجمات العربية لرباعيات الخيام، الدكتور يوسف بكار، ص ٣٠٧.

(١٩) رباعيات جديدة لعمر الخيام، عيسى الناعوري، مجله الأديب، صص ٢١-٢٢.

(٢٠) الترجمات العربية لرباعيات الخيام، الدكتور يوسف بكار، ص ٣٠٨.

(٢١) نگاه كنيد: «عرار دون ضحيج»، زياد الزعبي، روزنامه الرأي، اردن، ٥/٣/١٩٨٠م. و عرار والخيام ترجمة الرباعيات ونصوص أخرى، تحقيق وتقديم الدكتور زياد الزعبي، ص ٥ به بعد.

(٢٢) نگاه كنيد مقدمه رباعيات عمر الخيام، ترجمة المرحوم مصطفى وهي التل، تقديم ومراجعة عيسى الناعوري، وبراى اطلاعات بيشتر نگاه كنيد: خيام در ادبيات معاصر اردن: با تكيه بر آثار شاعر بزرگ اردن "عرار" بسام على ربابه، ص ١٨٣ به بعد.

(۲۳) منبع پیشین، ص ۱۸ و ۷۰.

(۲۴) همان منبع، ص ۱۸. همچنین نگاه کنید مقاله "خاطره خیام" دکتر محمد علی اسلامی ندوشن و بسام علی رباعه، مجله کتاب ماه (ادبیات و فلسفه)، صص ۳۸-۴۷، طهران، شماره ۸۰، ۲۰۰۵م، و نگاه کنید این مقاله در وبسایت دکتر بسام رباعه بر رابط زیر:

[http://www.drrababah.blogspot.com/2010\\_12\\_01\\_archive.html](http://www.drrababah.blogspot.com/2010_12_01_archive.html)

(۲۵) همان منبع، صص ۷-۸.

(۲۶) همان منبع، ص ۸.

(۲۷) همان منبع، ص ۱۴.

### چکیده

توفیق و ماندگاری هر شاعری در حیات هنری و اجتماعی، به عوامل عدیده ای بستگی دارد؛ برخورداری از سرچشمه های اصیل فرهنگی، عمق عواطف انسانی، تخیل و نوآوری های هنری و بالاخره تأثیر در نفوس اقشار جامعه، از جمله آن عوامل است. با رویکرد به این جنبه ها و عوامل، می توان به آفاق شعر شهریار نگریست و با ارزیابی آنها، میزان ماندگاری، جایگاه شعر و شخصیت او را در میان شاعران و در عرصه تاریخ ادبیات- تاحدودی- سنجید و تبیین کرد.

## AN OVERVIEW OF SHAHRIAR'S POETIC HORIZONS

### Summary

Success and sustainability of the poet's artistic and social life, depends on numerous factors; Enjoy authentic cultural origins, the depth of human emotion, imagination and artistic innovation, and finally the impact on society of the population, are that factors. The approach to these aspects and factors to be looked at Shahriar's lyrics horizons and their evaluation, retention rates, the status of poetry and the poets of his personality in the field of literary history - somewhat - measured and explained.

**Key words:** innovation, imagination, community, romanticism, culture, cultural figures.

---

\* Doç. Dr., Tebriz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Misafir Öğretim Üyesi, ([assadollahvahed@yahoo.com](mailto:assadollahvahed@yahoo.com)).

شب خدایان موسیقی و شعر      سر ز دهلیز مینو برآرند  
با چراغ کواکب ملائک      پا برآن پله ها می گذارند  
آسمانها بر این آستانه      قد دوتا کرده سر می سپارند  
شاید آن مرغ علوی بخواند!

## 1- مقدمه

شهریار در بهره مندی از سرچشمه های اصیل فرهنگی، اعم از فرهنگ ملی و دینی، بی آن که همچون اغلب شاعران دیگر، متقن باشد، عناصر فرهنگی را با تخیل و عاطفه آمیخته و با رنگ و زبان شعر بیان کرده است. از این چشم انداز می توان شهریار را- با اندک تسامح- جامع فرهنگ ایرانی و اسلامی دانست. در بعد عاطفی و انسانی، آن چه در شعر شهریار چشم انداز فراخی دارد، عناصری است از قبیل: خداجویی، کمال جویی، حقیقت جویی، صلح، عشق و زیب، حیات جاوید و در نهایت شعر که زبان حقیقت است. می توان گفت که بعد عاطفی و انسانی شعر شهریار، داستان غم انگیز سرنوشت انسان بحران زده ای است که به زبان هنری بیان شده است. در بعد هنری، تخیل وصف ناپذیر شاعر، زبان ویژه، تناسب محتوا و جریان ذهنی با شکل و قالب شعر، گره خوردگی و همخوانی عناصر سازنده شعر با یکدیگر و سرانجام تصاویر بکر و هنری از جمله مسائل برجسته در شعر شهریار به حساب می آید. از دیگر جنبه های مهم در شناخت میزان مقبولیت و ماندگاری شهریار و شعر او، اجتماعی بودن و افزونی نفوذ کلام او در نفوس اقشار جامعه است. تمام موارد مذکور با روح شهریار و شعرش عجین شده و طرفه ای انگیزنده و شعر او را تا کرانه ها برده و جاودان ساخته است. در این مقاله سعی شده است با نگاهی به آفاق بلند شعر شهریار، تا اندازه ای میزان عظمت و راز ماندگاری او ترسیم شود.

## 2-بحث

## 2-1- برخورداری از سرچشمه های اصیل فرهنگی :

مقصود این است که شاعر یا نویسنده چه اندازه دارای پشتوانه فرهنگی است و از آبشخورهای اصیل فرهنگ ملی و دینی، چه میزان بهره برده است. در این عرصه بی مقدمه چند نکته در خصوص شعر استاد شهریار گفتنی است: شهریار با یک پشتوانه فرهنگی بسیار غنی به شعر روی آورده است. و عناصر فرهنگی مربوط به روزگار و همچنین کشور و ملت خویش را با عاطفه و خیال آمیخته و در شعر خود عرضه داشته است. مهم ترین نشانه های سرچشمه های فرهنگی را در شعر شهریار، می توان در بازتابهای فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، فرهنگ دوره اسلامی، آثار مفاخر فرهنگی و ادبی، تأثیر دانشهای مختلف و نیز مظاهر فرهنگ معاصر و غرب دید.

2-1-1- فرهنگ ایرانی:

استاد شهریار در جای جای اشعارش به اساطیر، افسانه ها و آنچه مربوط به فرهنگ غنی ایران پیش از اسلام و ن های مختلف ایران پیش از اسلام است - اعم از ن های زرتشتی و ترس- اشاراتی داشته است. این اشارات بیانگر این است که استاد شهریار با آگاهی کامل، تمام این ن ها را به عنوان میراث فرهنگی، مدّ نظر داشته است. شهریار در یکی از گفتگوهای خود می گوید: «وقتی از عظمت گذشت زمان و شکوه تاریخ متأثرم، منظومه "تخت جمشید" به عظمت بنای خود تخت جمشید در نظرم خودنم می کند.» (علیزاده، 1379: 7) خواننده شعر او، بازتابه از این عناصر فرهنگی و ن ها را در شعر او می بیند. اغلب عناصر یادشده در شعره نظیر «آتشکده فارس»، «تخت جمشید»، «پاسارگاد»، «جشن نوروز»، «شیر و خورشید»، «مسافرت شاعرانه» و نظایر این منعکس



است. برای نمونه ابیاتی از شعر «جشن نوروز» که سرشار از عناصر فرهنگ ایرانی است نقل می شود:

جشن نوروز از ره آمد شاد	با گل و سرو و لاله و شمشاد
دارد از باستان پیامی خوش	پیک جمشید و بهمنست و قباد
که به ضحاک دی نهادم بند	شد فریدون فرودین آزاد
کاویانی درفش نوروزی	نو کند یاد کاوه حدّاد
باد جان می دمد به دشت و دمن	چمتن از بوسه می نوازد یاد
بلبل از بوی سرخ گل سرمست	دوش تا بانگ صبح زد فریاد
پایدار آن بنا که بنیادش	دست جمشید فرخجسته نهاد
بعد چندین هزار سال هنوز	سر هر سال نو کند بنیاد
پور جم گو ببین که پاینده ست	پدران در پناه دانش و داد
آری ایران به داد و دانش بود	گر همه داد سربلندی داد
تا جهانست طاق کسری هست	نام کورش نمی رود از یاد
نتوان نقش داریوش سترد	گو سکندر جهان کند بر باد
بیستون داستان شیرین است	قلم از تیشه می کند فرهاد

(شهریار، 1369: 446)

## 2-1-2- فرهنگ دوره اسلامی:

از آغاز دوره اسلامی تا روزگار حیات شاعر، در میان آثار بازمانده از تعلیم اسلامی، آموزه های علمی و ادبی و نیز شعر شاعران، شاهد عناصر فخیم و استوار فرهنگی هستیم. شهریار جای جای در شعرش

به اغلب آنها اشاره کرده است. از معارف بلند اسلامی گرفته تا مفاهیم قرآنی را به کرات در شعر او بازتاب داشته است. شخصیت های بزرگ دینی و علمی را به گونه ای در شعر یادآور شده است. شایان ذکر است که در شعر شهریار اندیشه های دینی در قالب راز و نیاز و اظهار ارادت به ائمه (ع) بیشتر نمود دارد. از آن جمله است دلدادگی های استاد شهریار به حضرت علی علیه السلام در شعر شب و علی به مطلع:

علی آن شیر خدا شاه عرب

الفتی داشته با این دل شب

و نیز مناجات مشهور او به مطلع:

علی ای همای رحمت تو چه آیتی خدا را

که به ماسوی فکندی همه سایه همارا

## 2-1-3- مفاخر فرهنگی:

در حوزه ادبیات دوره اسلامی، شهریار از شاعران و بزرگان قلم و هنر از رودکی گرفته تا سعدی و مولانا و حافظ و دیگر بزرگان شعر فارسی و گاه تازی یاد کرده و به پیروی از آنها شعر گفته است. (نک: شهریار، 1369:361) او شیفته ادبیات فارسی در ادوار گذشته بوده؛ از چشم و چراغ و گل سر سبد ادبیات فارسی، حافظ شیرازی بیشتر تأثیر پذیرفته و در تأسی از او شعر سروده است. (نک: همان: 156) اگر از دیگر نشانه های و تأثیرات شاعران و نویسندگان ادب فارسی در شعر استاد شهریار صرفنظر کرده، تنها به تأثیر حافظ- به عنوان عصاره فرهنگ ایرانی- در شعر او بسنده کنیم، باید شعر او را دارای مهم ترین پشتوانه ادبی در دوره اسلامی بدانیم.

## 2-1-4- فرهنگ غربی:

استاد شهریار علاوه بر حشر و نشر با شاعران معاصر، از بزرگان شعر و هنر دیگر سرزمین های جهان معاصر غافل نمانده فراتر از مرزهای ایران به شخصیت های فرهنگی از جمله در حوزه هنر شعر به لامارتین، لافونته، مالارمه، پوشکین و لرمانتف و شاعران بزرگ دیگر توجه و اشاره داشته است. (نک: همان: 362) این اشارات به یک نکته مهم تکیه دارد و آن، مسأله تأثیر و تأثر شاعران ایرانی و شاعران جهان است. شعر استاد شهریار در این چشم انداز گواه این اصل است که او نه تنها از سرچشمه های غنی فرهنگ کلاسیک بهره مند بوده، بلکه از آبشخورهای جدید فرهنگی – به بیان دیگر، از پشتوانه های استوار فرهنگ معاصر هم برخوردار بوده است.

گفتنی است که استاد شهریار در این بعد، همچون دیگر شاعران، متفکّر نیست بلکه چون هنرمندی چیره دست مظاهر فرهنگی را با تخیل و عاطفه در آمیخته و با لعاب و رنگ شعر عرضه داشته است. از این چشم انداز می توان شهریار را جامع جلوه های فرهنگ اصیل ایرانی و اسلامی در میان شاعران معاصر دانست. روی این اصل افق فرهنگی شعر و هنر او بسیار فراخ و دور دست و دست نیافتنی است!

## 2-2- عمق عاطفی و انسانی:

در افق عاطفی و انسانی، عواطف پایدار انسانی و ثبات آنها بیشتر مورد توجه است. عواطف انسان نسبت به آمال خود در گذشته، عشق و غم و در نتیجه رسیدن به معشوق و خدا بوده است. در این چشم انداز شعر شهریار بسیار عمیق و استوار است. اگر به شعر شاعران نیک بنگریم، اینها به گونه ای در صدد بیان گم شده ای از زندگی انسان هستند؛ یعنی انسان چه گم شده ای دارد؟! شاعران هر کدام در تقلاّی بیان گم شده خویش اند. این گم شده چیست؟ این گم شده برای هر شاعری می تواند خدا، عشق، حقیقت، زیب، صلح، آزادی، کمال جویی باشد. استاد شهریار در کلام شعر خود خواسته است تا وضعیّت انسان بحران زده معاصر را که در این روزگار گرفتار دود و دم زندگی ماشینی است، در این وانفسا، به نحو شایسته بیان کند؛ انسانی که دارای آمال و آرزوهای دور و دراز برای رسیدن به حقیقت،

کمال، خدا، عشق و زیب است و پیوسته در صدد آن است که تمام حجابهای پیش رو را برهم زند و به مطلوب خود دست یابد. کلام او در این عرصه، پایدار و استوار است و از نوع عواطف آنی و گذرا نیست؛ بدین معنی که تمام عناصر این حوزه، با روح شهریار و شعرش عجین شده و طرفه ای انگخته و کلام او را جاودان ساخته است. برای مثال، نمونه ای از شعر شهریار ذکر می گردد که در آن خداجویی، کمال جویی، حقیقت جویی را می توان به نیکی دریافت. قسمته از شعر «جلوه ی خدا در هنر»:

اگر آنجا رسی دیگر

به حقّ حق که خواهی شد به حق ملحقّ

وصال جاودان یابی

بلی ای عاشق شیدا!

در آن اعلام و علّیین، به روز محشر کبرا

چو از عقل مجرّد نیز قالب را تهی کردی

به جز نور خد از تو دیگر هیچ باقی نیست

خودی رفته، خدا مانده

نه محبوس مکانی و نه محدود زمان دیگر

پس ای اعجوبه خاکی

خدا هم می توانی شد! (شهریار، 1369: 473)

## 2-3- صعود هنری و ابداعات و نوآوری ها:

در بعد صعود و ابداعات و نوآوریهای هنری چند مسأله مدّ نظر است: تخیل، زبان، موسیقی و قالب و فرم شعر. چهار منظری که تشکیل دهنده افق هنری شعر محسوب می شوند:

2-3-1- تخیل:

شهریار، - عاری هر تعصّب و جانبداری- در حوزه تخیل سرآمد شاعران همروزگار خویش است. او در کنار تصویر سازی های قدم که مربوط به ادبیّات غنی گذشته است، به دنبال مکتب جدیدی بوده است که به رمانتیسم معروف بوده است. خود استاد در مقدمه دیوانشان این مسأله را توضیح داده اند. (نک: شهریار، 1366: 86) و نیز در جای جای دیوان در خلال اشعار متذکّر شده اند که این رمانتیسم مکتبی است که ناچاریم در عرصه ی هنر شعر از آن پیروی کنیم:

برای ما ادب قرن نیز درکار است

که از قبول رمانتیسم نیز ناچار است

قبول سبک رمانتیک ما نه دلخواهیست

که از طریق طبیعی و ناخودآگاهی است

(شهریار، 1366: 396)

به نظر شهریار موفقّ ترین نمونه برای همین تصویر گر و تخیل، «سه تابلوی عشقی» است همو بر آن باور است که کار نیما در «افسانه» خلاصه و عصاره همین «سه تابلو»ی میرزاده عشقی است که از آن به عنوان فانتزی و تخیل یاد کرده است:

نخست شعرکزین در سزای سرمشقی است

سخن درست بخواهی سه تابلوی عشقی است

سپس خلاصه رمانتیک سبک ثانی ماست

که نقش روشن آن در فسانه نیما ست

(همان: 396)

شهریار بعد از آن باز از تأثر خود از نیما سخن گفته و از نمونه اشعار خود دربارهٔ رمانتیسم نام برده است:

بلی فسانهٔ نیما مرا دگرگون ساخت

از آن سپس قلم من به خویش مدیون ساخت

مرا به تکملهٔ این دو سبک یا مکتب

نمونه های ظریفی است چون «فسانهٔ شب»

(همان: 398، 397)

اشعار بسیار بلندی در مکتب رمانتیسم از استاد شهریار داریم؛ از جمله «دو مرغ بهشتی» که آن را تحت تأثیر افسانهٔ نیما سروده است. (نک: آرین پور، 1387: 515). همچنین در اشعار همچون «هذیان دل»، «دو مرغ بهشتی»، «ای وای مادرم» و نیز بسیاری از اشعار دیگر استاد شهریار جلوه های بلند رمانتیسم و تصویر سازیها و عناصر خیال قوی مشهود است. شهریار خود می گوید: «وقتی صرفاً سخن از شعر ناب و مینیاتورهای شعری و تخیل های وحشی است، تابلوهای "افسانهٔ شب"، "دو مرغ بهشتی"، "هذیان دل" در نظرم جلوه ای پیدا می کنند.» (علیزاده، 1379: 7) عناصر تخیل و تصویرسازیها در این اشعار گاه انتزاعی است و گاه برگرفته از امور مادی است و گاه تلفیقی از مسائل عاطفی، مادی و انتزاعی.

شهریار به زبان ترکی، شعری دارد که زبانزد همه است و آوازهٔ آن کران تا کران اقالیم را در نور دیده، منظومه بلند «حیدر بابا» است. این منظومه، سرشار است از جلوه های متعدد رمانتیسم. مکتب رمانتیسم تصویر سازی است. استاد شهریار در عین رعایت موضوع اصلی شعر، در تصویر سازی و تخیل از جزئیات هم غافل نبوده و تمام آنها را با ظرایف مربوط، به تصویر کشیده است. کسی که اندک آشن با زبان ترکی دارد به سهولت این ظرایف را در می یابد. در شعر «سهندیه» نیز که باز به زبان ترکی است جلوه های رمانتیسم بسیار قوی است. «سهندیه» حماسه ای است در آمیخته با اسطوره، احساسی در کنار اندیشه و مایه های مذهبی با جلوه های عاطفی. تخیل نیرومند شاعر در پرداختن تصاویر و ایماژهای زنده و بی بدیل از یک

سو و زبان فاخر و مناسب فضای حماسه از سوی دیگر، و باز فرم و ساخت بیرونیسحری انگیزنده است. (نک: انزایی نژاد، 1378: 12) شهریار برآن است که «سهندیه» بهتر از «دومرغ بهشتی» است و می گوید: «سهندیه در هیچ زبانی سروده نشده است و با هیچ مقیاس و معیاری قابل سنجش نیست.» (علیزاده، 1374: 518)

### 2-3-2- فرم و موسیقی شعر:

برخی از منتقدان از استاد شهریار ایراد گرفته اند که او به شیوه قدم و در وزن و قافیه سنتی شعر سروده است؛ در حالی که اگر به دید انصاف بنگریم می بینیم که چنین نیست. درست است که وجه غالب اشعار استاد شهریار از نظر موسیقی شعر، به شیوه قدم و کلاسیک سروده شده است اما او در شعر و فرم و موسیقی جدید شعر هم توفیق شایان توجهی دارد. اشعاری همچون «ای وای مادرم»، «مومی»، «پیام به انیشتین» که به شیوه شعر آزاد نیم و بسیار اشعار قوی و موفقی هستند. پس شهریار در فرم و موسیقی شعر و ایجاد روابط موسیق کلمات و جملات-که معانی درخور از آنها زاده می شود- (ولک، وارن، 1373: 175) علاوه بر بهره مندی از شیوه قدم، از قالب ها و فرمهای و شیوه های جدید شعر و گونه های روابط موزیکال شعر معاصر هم غافل نبوده و از آنها بهره برده است.

### 2-3-3- زبان:

عاطفه و تخیل در شعر نیازمند زبانی هستند که ظرف ارائه آنها باشد. (شفیعی کدکنی، 1380: 91) بنابراین زبان یکی از عناصر بسیار مهم در شعر است. مهم ترین توفیق شهریار در حوزه هنری، در حوزه زبان است. زبان او در شعر همچون زبان ایرج، سهل ممتنع است. او توانسته است که زبان معیار روز را- هم در حوزه صرف، لغات و کلمات و هم در حوزه نحو و بلاغت- از سرچشمه های غنی فرهنگی سیراب کرده، در کلام و شعرش به عنوان ابزار کار و نشان هنری به کار ببرد.

و بالاخره شایسته ترین توفیق شهریار در بعد هنری کلامش، در ایجاد وحدتی است که در میان عناصر هنری تخیل، موسیقی، زبان، فرم شعر – البته در اشعاری که نمایانگر شخصیت هنری و پایگاه شاعری او هستند- به وجود آورده است و همه اینها را در خدمت پیام و در خدمت مفهومی که در نظر داشته، به کار برده است. اینک نمونه ای از شعر شهریار ، غزلی با عنوان «به یاد شهید» که در آن شگردهای هنری مشهود است:

کار گل زار شود گر تو به گلزار آبی      نرخ یوسف شکند چون تو  
 به بازار آبی  
 ماه در ابر رود چون تو بر لب بام      گل کم از خار شود چون تو به  
 گلزار آبی  
 شانه زد زلف جوانان چمن باد بهار      تا تو پیرانه سر، ای دل، به  
 سر کار آبی  
 ای بت لشگری، ای شاه من و ماه سپاه      سپر انداخته ام هرچه به  
 پیکار آبی  
 روز روشن بخود از عشق تو کردم شب تار      به امیدی که توام شمع  
 شب تار آبی  
 چشم دارم که تو با نرگس خواب آلوده      در دل شب به سراغ من  
 بیدار آبی  
 عمری از جان بپرستم شب بیماری را      گر تو یک شب به  
 پرستاری بیمار آبی  
 ای که اندیشه ات از حال گرفتاران نیست      باری اندیشه از آن کن که  
 گرفتار آبی  
 با چنین دلکشی ای خاطره یار قدیم      حیفم آید که تو در خاطر  
 اغیار آبی  
 لاله از خاک جوانان بدرآمد که تو هم      شهریارا به سر تربت  
 شهیار آبی

## 2-4- تأثیر و نفوذ در افشار جامعه:



اگر شاعران گذشته را در نظر بگیریم اگر سعدی ما، اگر مولوی ما اگر جامی ما در میان طیف های مختلف نفوذ و مقبولیت یافته اند. این نفوذ و مقبولیت، به مرور زمان اتفاق افتاده است! اگر روزگار حیات این شاعران بزرگ را در نظر بگیریم، برای مثال اگر قرن هفتم هجری را در نظر بگیریم از آن روزگار تا حال قریب به هشتصد سال سپری شده است. مقصود این است که این بزرگان در طول این هفتصد- هشتصد سال است که در میان نسلها و اقشار مختلف مردم جایگیر شده اند، حال آنکه شعر شهریار، شعر مردم است. و یک نکته مهم که در همین عمومی شدن و جایگیر شدن و جاری شدن شعر او در میان اقشار مردم است این است که ما حتی در میان معاصران شهریار کمتر شاعری را داریم که توانسته است از قشر خواص و فرهیختگان، بگذرد و به طیف اوساط الناس نفوذ پیدا کند. نیما در میان شاعران معاصر با آن همه عظمت نتوانسته است از گروه خواص و نخبگان به طیف اوساط الناس نفوذ پیدا کند؛ چه رسد به عوام الناس! حال آنکه شهریار توانسته است از قشر فرهیخته جامعه به اوساط الناس و حتی عوام الناس نفوذ پیدا کند و زبان شعرش را که درد و زبان و حال مردم است، ورد زبان اقشار مختلف جامعه کند. ما کمتر کسی در میان عوام الناس و عموم مردم می بینیم که شعری از شهریار را یاد نداشته باشد.

برای ارزیابی بعد اجتماعی شهریار می توان اشعاری همچون «بچه یتیم»، «وطن»، «صلح»، «حقوق زنان»، «به پیشگاه آذربایجان»، «چشم کمال الملک»، «ماتم پدری» و اشعار مربوط به مناسبت های مهم مربوط به مردم را از نظر گذراند.

### 3- نتیجه

حال در جمع بندی آفاق شعر شهریار به این نتیجه می رسیم که می توان به اندازه ی فراخی افقها، عظمت شاعر را ملاحظه کرد. بوده اند شاعرانی که در یک یا دو افق توفیق داشته اند اما توفیق شهریار فراگیر است. ملاحظه می کنیم که افق فرهنگی چه اندازه فراخ و دور و دراز است. افق اجتماعی چقدر دور و دراز است. افق هنری چه سان بسیط و طولانی است و افق انسانی و عاطفی هم همچنین. در میان این چهار افق گسترده،

شاعر را ببینید که چقدر عظمت دارد. بنابراین راز عظمت شاعر، فراخی آفاق شعر او است. شاعر به اندازه فراخی آفاق شعر خود عظمت می‌یابد. با توجه به آنچه گذشت به این نتیجه می‌رسیم که شهریار شاعری نیست که فقط در یک عرصه و یک چشم انداز شهر باشد بلکه در تمام آفاق سرآمد است و شعرش در اذهان و یادها خواهد ماند و جاودان خواهد بود.

### منابع و مأخذ:

- آراین پور، یحیی، (1372)، از صبا تا نیما، چاپ پنجم، تهران، انتشارات زوآر.
- -----، (1387)، از نیما تا روزگار ما، چاپ پنجم، تهران، انتشارات زوآر.
- آژند، یعقوب، (1363)، ادبیات نوین ایران، چاپ اول، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- انزایی نژاد، رضا، (1378)، «نگاهی از کنار حیدربابا به دامنه سهند»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره 173، صفحات 7-21
- تولستوی، لئون، (1373)، هنر چیست؟، ترجمه کاوه دهگان، چاپ نهم، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- جعفری، حسین، (1387)، از دیار ابرها، چاپ اول، تبریز، انتشارات آیدین.
- حبیب، اسماعیل، (1925)، تورک تجدد ادبیاتی تاریخی، چاپ اول، استانبول، مطبعه عامره.
- سرداری نیا، صمد، (1377)، مشاهیر آذربایجان، چاپ دوم، تبریز، انتشارات دانیال.
- شفیع کدکنی، محمدرضا، (1370)، موسیقی شعر، چاپ سوم، تهران، انتشارات آگاه.

- -----،(1380)، ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت، چاپ اوّل، تهران، انتشارات سخن.
- شهریار، محمد حسین،(1366)، کلیات دیوان ج 1 و 2، چاپ هفتم، تهران، انتشارات زرین و نگاه.
- -----،(1369)، دیوان شهریار ج 3، چاپ اوّل، تبریز، انتشارات رسالت.
- صورتگر، لطفعلی،(1348)، سخن سنجی، چاپ اوّل، تهران، انتشارات ابن سینا.
- علیزاده، جمشید،(1374)، به همین سادگی و زیب، چاپ اوّل، تهران، نشر مرکز.
- علیزاده، جمشید،(1379)، گفتگو با شهریار، چاپ اوّل، تهران، انتشارات نگاه.
- ولک، رنه،(1373)، نظریه ادبیات، ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر، چاپ اوّل، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- یاحقی، محمد جعفر،(1375)، چون سبوی تشنه، چاپ دوم، تهران، انتشارات جامی.