

ARAP DİLİ BELAGATI VE EDEBİYATI LİSANSÜSTÜ ARAŞTIRMALARI

Editörler

Prof. Dr. Ali BULUT

Doç. Dr. Sultan ŞİMŞEK

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin GÖRGÜN

Arş. Gör. Menekşe Filiz YILDIRIM



DEMAVEND

ARAP DİLİ BELAGATI VE EDEBİYATI

LİSANSÜSTÜ ARAŞTIRMALARI

Editörler

Prof. Dr. Ali BULUT

Doç. Dr. Sultan ŞİMŞEK

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin GÖRGÜN

Arş. Gör. Menekşe Filiz YILDIRIM





Demavend Yayınları: 148
Elektronik yayınlar serisi: 34
İstanbul, Eylül 2023
Yayın yönetmeni: Neval Güzelyüz
Editörler:
Prof. Dr. Ali BULUT
Doç. Dr. Sultan ŞİMŞEK
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin GÖRGÜN
Araş. Gör. Menekşe Filiz YILDIRIM

Arap Dili Belagati ve Edebiyatı Lisansüstü Araştırmaları

Bu eser, 11 Mayıs 2023 tarihinde gerçekleştirilen **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Arap Dili ve Belagati Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu** adlı sempozyumda sunulan bildirilerin tam metinlerinden oluşmaktadır.

© Bu eserin bütün hakları Demavend Yayınları'na aittir. 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Yasası'nın hükümlerine göre eserin tamamı ya da bir bölümünün, izinsiz olarak elektronik, mekanik, fotokopi veya herhangi bir kayıt sistemi ile yayınlanması, çoğaltılması ya da depolanması yasaktır.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayıncı Sertifika No:
51286
ISBN: 978-625-7087-39-1

Demavend Yayınları Başak
Mah. Mimar Sinan Cad.
Vadipark, D14 Blok, D. 47
Başakşehir-İSTANBUL
0090 212 500 36 07
demavend@demavend.com.tr
<http://www.demavend.com.tr>

Kütüphane Bilgi Kartı (Cataloging-in-Publication Data)

1. Edebiyat 2. Arap Dili ve Belagati

ÖNSÖZ

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı olarak Cezayir Medea Üniversitesi, Dil ve İletişim Uygulama Merkezi ortaklığıyla alanında ilk kez olmak üzere Uluslararası Arap Dili ve Belagati Lisansüstü Öğrenci Sempozyumunu 11 Mayıs 2023 tarihinde çevrimiçi bir platformda gerçekleştirdik. Sempozyumumuz Türkiye'deki ve yurtdışındaki üniversitelerin Arap Dili ve Belagati, Arap Dili ve Edebiyatı, Arap Dili Eğitimi, Arapça Öğretmenliği ve Arapça Mütercim-Tercümanlık Ana Bilim Dallarında eğitim gören tüm lisansüstü öğrencilerin katılımına açık bir şekilde düzenlendi. Sempozyuma yurt içi ve yurt dışı olmak üzere farklı üniversitelerden 70 bildiri gönderildi, bunlardan 45'i özet aşamasında kabul aldı, 22'si ise tam metin hakemleme sürecinden sonra kabul aldı. Bildiri sunmuş olan 22 katılımcı 16 farklı üniversiteden olup bunlarından 5'i uluslararası katılım sağladı.

Bu tür çalışmaların Arap Dili, Belagati ve Edebiyatı ile ilgili ana bilim dalı sayılarının giderek arttığı günümüzde, alandaki niceliksel artışa niteliksel bir katkı sunmak açısından önemli olduğu muhakkaktır. Bizler de sempozyumu düzenlerken Arap Dili ve Belagati, Edebiyatı, Arapça Öğretimi ve Arapça-Türkçe, Türkçe-Arapça Tercüme alanlarında lisansüstü öğrenciler tarafından gerçekleştirilen ilmi faaliyetlerin uluslararası bilimsel bir ortamda paylaşılmasını ve öğrencilerin bu alanlarda yapacakları araştırmaların teşvik edilmesini; lisansüstü öğrencilere, aralarındaki iletişimi güçlendirerek, bilgi ve tecrübe aktarımı ile ortak çalışma kültürü kazandırılmasını; böylece yapılan araştırmaların daha nitelikli hale getirilmesi için katkı sunulmasını hedefledik. Ayrıca lisansüstü öğrencilere, bilimsel araştırma yöntem ve tekniklerini kullanarak araştırma yapıp sunma, etkin literatür kullanımı, akademik yazım konularında deneyim kazanma; farklı üniversitelerden alanın önde gelen

tecrübeli akademisyenleri ile bir araya gelerek araştırma becerilerini geliştirme fırsatlarını sunmayı amaçladık. Dinleyici olarak katılan öğrencilerin de bildirilerden ve yapılan müzakerelerden istifade etmek suretiyle bakış açılarını genişletmelerine ve yeni fikirler edinmelerine yardımcı olmayı ümit ettik.

Sempozyum, Düzenleme Kurulu adına Doç. Dr. Sultan ŞİMŞEK'in, Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Ali BULUT'un ve Fakülte Dekanı Prof. Dr. Ramazan MUSLU'nun açılış konuşmaları ile başladı. Açılış oturumunda Cezayir'den Prof. Dr. Bulmeali en-Nezir "Fikir Aşamasından Yazma Aşamasına Kadar Lisansüstü Tezler" ve Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN "Genç Araştırmacılara Tavsiyeler" başlıklı konuşmalarını yaptılar.

Sempozyum klasik eserler ve belagat, dilbilim ve nahiv usulü, klasik dönem Arap şiiri, modern dönem Arap dili ve edebiyatı araştırmaları, Osmanlı dönemi Arap dili ve edebiyatı çalışmaları olmak üzere birbirinden farklı odak konusu bulunan 5 oturumdan oluştu. Sempozyumumuz müzakereli olarak gerçekleştirilerek, bildiriler 10 dakika süre ile sunulduktan sonra önceden belirlenen ve alanında tecrübeli olan müzakereci akademisyenlere her bir bildiri için 5 dakika değerlendirme süresi verildi, bu süre içerisinde akademisyenler sunulan bildirilerin güçlü ve zayıf yönlerini dile getirerek analiz etti ve sunum yapan lisansüstü öğrencilere tavsiyelerde bulundu.

Sempozyumda Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, Prof. Dr. Adem YERİNDE, Prof. Dr. Abdullah KIZILCIK, Prof. Dr. Ali BULUT, Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR oturum başkanı olarak değerli katkılar sunarken; Prof. Dr. Hüseyin ELMALI, Prof. Dr. İlyas Karslı, Prof. Dr. Aysel Ergül KESKİN, Prof. Dr. Yakup CİVELEK, Prof. Dr. Nevin KARABELA, Prof. Dr. Şükran FAZLIOĞLU, Prof. Dr. Hisham Mohammed OKADY, Prof. Dr. Kerim AÇIK, Prof. Dr. Ali BULUT, Doç. Dr. Ömer İSHAKOĞLU, Doç. Dr. Ali

BENLİ, Doç. Dr. Musa ALAK, Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN ve Öğr. Gör. Muaz BUREYNİ değerli geri bildirimleriyle müzakereci olarak sempozyuma önemli katkılar sunan akademisyenler arasındaydı. Sempozyumumuz düzenleme kurulu, oturum başkanları ve müzakere heyetinin değerlendirmeleri ve tavsiyelerini içeren kapanış oturumuyla nihayete erdi.

Sempozyum bitiminden sonra bildiri sunan lisansüstü öğrencilerden müzakereci öğretim üyelerinin tavsiye ve tashihlerini uygulayarak tam metinlerinin geliştirilmiş haliyle tekrar göndermelerini talep ettik. Gözden geçirilmiş tam metinler arasından 18'ini ilmi kıstaslara dayalı olarak seçerek bu kitapta yayınlanmaya uygun bulduk. Sempozyum bildirilerini ait oldukları dönemlere göre dört bölüm şeklinde yeniden tasnif ettik. Tam metin yazarları dipnot ve kaynakçada isnad atıf sistemine genel olarak bağlı kaldıkları için kitapta bu açıdan bir bütünlük olmakla birlikte, metin içi başlıklandırmada her yazarın kendi üslubunu koruduk.

Fakültemiz çatısı altında bu çalışmayı yapmamızı teşvik eden Dekanımız Prof. Dr. Ramazan MUSLU başta olmak üzere, düzenleme kurulunda yer alan her bir değerli üyemize, hakemleme sürecini birlikte yürüttüğümüz anabilim dalımızın kıymetli öğretim üyelerine, açılış oturumundaki konuşmalarıyla sempozyumumuzu onurlandıran hocalarımıza, kıymetli vakitlerini ayırarak oturum başkanı ve müzakereci olarak çok önemli katkılar sunan seçkin öğretim üyelerine, bildiri sunan ve tam metin hazırlayan bütün katılımcılara teşekkürlerimizi sunarız. Bu tür akademik çalışmaların artarak devam etmesi ve bu tam metin bildiri kitabının başta Arap Dili ve Belâgati alanı olmak üzere araştırmacılara faydalı olmasını ümit ederiz.

13 Eylül 2023, İstanbul

Editörler

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK EDEBÎ ESERLER VE BELÂGAT

Mecmau'l-emsâl: Arap-Türk ve Batı Edebiyatı Literatüründeki Yeri, <i>Ramazan ASLAN</i>	4
<i>Mecma'u'l-emsâl</i> ve <i>el-Müstaksâ fi'l-emsâl</i> 'in Mukayesesi Bağlamında Meydânî ve Zemaşerî Arasındaki Münakaşanın Değerlendirilmesi, <i>Mehmet DEMİRBİLEK</i>	34
Haklu'l-mekân fi kitâbi “en-Nihâye fi garîbi'l-Hadis ve'l-eser” kırâa fi menhecîyyeti'l-muellif, <i>Mohamad ANAS</i>	56
Mâverdi'nin Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn İsimli Eserinde Mukâbele Sanatının Tahlili, <i>Zeynep ÜNVER SİNGER</i>	80
Bir Fakih Gözüyle Tecâzûb Sanatı: Seyyid Ahmed el-Hamevî'nin <i>Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzûb</i> İsimli Risâlesi, <i>Muhammed Emin GÖRGÜN</i>	115

İKİNCİ BÖLÜM

KLASİK DÖNEM ARAP DİLİ VE EDEBİYATI

Klasik Arap Edebiyatında Anlatı (Kelâm) Türlerinin Mukâyesesi, <i>Elif TEKİN YILMAZ</i>	136
Usûlu'n-nahv ve Usûlu'l-fikh 'âlâkatu't-teessür ve't-te'sîr, <i>Mohammed ALJAMLI</i>	163
Cahiliye Dönemi Medih Şiirinin İki Öncü Şahsiyeti: Nâbiğa ez-Zubyânî ve el-A'şâ'nın Üslûp Mukayesesi, <i>Şerife ULUCAN</i>	182
Nadr b. Şümeyl'in Hayatı, Eserleri ve Arap Dilindeki Yeri, <i>Emin Ceyhun SEZDİ</i>	204
eş-Şâ'irâtu'l-Âbbâsiyyât beyne't-taklîd ve't-tecdîd şi 'ru'l-ğazel ve'z-zühd ve't-tasavvuf enmûzecen, <i>Hafssat MAWLOOD</i>	212

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEMLUK VE OSMANLI DEVLETLERİ DÖNEMLERİNDE ARAP ŞİİRİ VE ŞAİRLER

- Elfiye Şârihi Üşmûnî ve Hakkındaki İntihal İddiaları, *Salih İŞGÜZAR*..... 246
- Safîyyüddin el-Hillî'nin 'Leke'l-Melâiku A'vânu' Kasidesinde Telmih Sanatı, *Mehmet BİLİR* 265
- Zeynüddin Şa'bân el-Âsârî ve Bed'îyyât Alanındaki Çalışmaları, *Abdulkader DAWOD*..... 293
- Erzurumlu Hâce Muhammed Lutfî Efendi (Alvarlı Efe) Hazretlerinin Hayatı ve Hülasâtu'l-Hakâyık Adlı Dîvânındaki Arapça Şiirlerinden Örnekler, *Muhammet Emin UZUNYAYLALI*..... 318
- XVIII. Yüzyıl Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı Şairi Ahmed el-Keyvânî ve Şiir Dîvânının Edebî Özellikleri, *Elvin BAGHIROV*..... 343

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MODERN DÖNEM ARAP EDEBİYATI

- Bir Neo-Klasik Şair İsmail Sabri'nin Şiirlerinde II. Abdulhamid Han İmajı, *Sümeyye Revşen OKUMUŞ*..... 371
- Tezevvuk Metodu Çerçevesinde Kadim Arap Şiirinin Tahlili: Mahmûd Muhammed Şâkir'in Nemaţ Şa'b ve Nemaţ Muĥîf Eseri Üzerine Örnek Bir Çalışma, *İsmail ARAZ* 399
- ed-Dirâsâtu'd-delâliyye el-hadîse Toshihiko İzutsu Enmûzecen, *Hani MOHAMMED*..... 428

BİRİNCİ BÖLÜM
KLASİK EDEBÎ ESERLER VE BELÂGAT

Mecmau'l-emsâl: Arap-Türk ve Batı Edebiyatı Literatüründeki Yeri

Ramazan ASLAN*

Öz

Mecmau'l-emsâl, Ebü'l-Fazl el-Meydânî tarafından Arap meselleri alanında telif edilmiş hacimce en geniş ve muhtevaca en zengin kitaptır. Kaynaklarda Câmiu'l-emsâl, Kitâbu'l-emsâl, Mu'cemu'l-emsâl ve Mecmau'l-emsâl gibi farklı isimlerle de anılan bu mesel koleksiyonu, döneminde başta Latince olmak üzere birçok Avrupa diline tercüme edilen alanındaki tek ve nadir eserlerdendir. Oxford Üniversitesi'nin ilk Arapça profesörü ve şarkiyatçı Edward Pococke Avrupa'da eser üzerinde çalışma yapan ve esere filolojik notlar ekleyerek çeviren ilk isimdir. Kaynaklarda لَمْ يُعْمَلْ مِثْلُهُ (Bugüne kadar bir benzeri yazılmadı.), مَا لِأَحَدٍ مِثْلُهُ (Hiç kimse böyle bir eser telif etmedi.) لَمْ يُؤَلَّفْ مِثْلُهُ فِي مَوْضُوعِهِ (Alanında bugüne kadar böylesi bir eser telif edilmedi) şeklindeki ifadelerle değerine atıf yapılan bu kitap Everard Scheidius ve Henry (Hendrik) Albert Schultens gibi bazı Avrupalı şarkiyatçıların arasındaki rekabet ruhunu körüklemiş ve bu rekabet ilk dönemlerde yazılı nüshalarının az olması sebebiyle de koleksiyonun çok küçük bir bölümünü yayımlayarak rakibini bu işten vazgeçirmeye çalışmaya kadar ulaşmıştır. Bu bağlamda araştırmamızın temel amacı, Meydânî'nin Mecmau'l-emsâl adlı eserinin edebi değeri, önemi, yazılış amacı, tesmiyesi ile eser üzerine Doğu ve Batı'da yapılan çalışmaları inceleyerek Arap dili ve edebiyatına ve bilhassa mesel alanına sağladığı katkıları ortaya koymaktır. Dolayısıyla bu konunun farkındalığı Mecmau'l-emsâl literatürü üzerine yapılan müstakil bir çalışma olmasındadır. Çalışmada, öncelikli olarak kaynak tarama ve literatür inceleme yöntemi kullanılacaktır. Ayrıca kaynak taramasında ele alınan dağınık bilgiler tahlil yöntemiyle bir araya getirilerek birleştirilecek ve bir bütünlük oluşturulmaya çalışılacaktır. Batı'da Mecmau'l-emsâl üzerine yapılan

* Doktora Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı /Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, ramazanaslan@trabzon.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8712-4393.

çalışmalar Latince, Fransızca, Almanca ve İngilizce ağırlıklı olduğundan bu kaynaklar tespit edilerek incelenecek ve tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili edebiyatı, Mesel, Atasözü, Meydânî, Mecmau'l-emsâl.

Majma' Al-Amthāl: Its Place in Arabic-Turkish And Western Literature

Abstract

Majma' al-amthāl, written by al-Maydānī, is the largest and most comprehensive book in the field of Arabic proverb. This proverb collection, which is also known by different names such as Cāmi' al-amthāl, Kitāb al-amthāl, Majma' al-amthāl, is one of the unique and scarce works in its field. That was translated into many European languages, especially Latin, in its time. Edward Pococke, the first Arabic professor at Oxford University and orientalist, was the first to work on the book and add philological notes in his translation. This book which is described as لَمْ يُعْمَلْ مِثْلُهُ (No similar has been written until today.), مَا لِأَحَدٍ مِثْلُهُ (No one has copyrighted such a work.) لَمْ يُؤَلَّفْ مِثْلُهُ فِي مَوْضُوعِهِ (No such work has ever been copyrighted in its field) in the sources whose value is referred. It fueled the spirit of rivalry among some European orientalists such as Everard Scheidius and Henry (Hendrik) Albert Schultens. This competition reached the point where some tried to discourage their rivals by publishing only a small part of the collection due to the scarcity of written copies in the early stages. Therefore, the main aim of our research is to study the literary value, significance, purpose and composition of al-Maydānī 's Majma' al-amthāl, and to investigate the contributions it has made to Arabic language and literature, and especially to the field of proverbs. Thus, the awareness of this subject lies in the fact that it is a separate study on Majma' al-amthāl literature. In the study, the primary method will be the source-scanning and literature review. In addition, the scattered information obtained from the literature review will be reunite with analysis method and unity will be created. The studies on Majma' al-amthāl in the West were

mainly in Latin, French, German and English, so these sources will be identified, studied and analyzed.

Keywords: Arabic language literature, Matal, proverb, Maydānī, Majma' al-amthāl.

GİRİŞ

Meydānī'nin *Mecmau'l-emsâl* eseri başta olmak üzere Arap Dili ve Edebiyatı sahasında telif ettiği çalışmalar alana katkı sunmaları açısından oldukça değerlidir.¹ Lügat, nahiv, sarf, mesel ve şiir gibi birçok alanda öncü kabul edilen Meydānī'nin eserlerinin bazıları günümüze ulaşmış, bazıları günümüze ulaşmamış ve diğer bazıları ise kendisine ait olmamasına rağmen müellife nispet edilmiştir. Ebu'l-Fazl'ın bu eserleri içerisinde mesel alanında elif ettiği *Mecmau'l-emsâl* adlı kitabı ve bunun üzerine yapılan çalışmalar ayrıca önem arz etmektedir. Zira müellifin bu kitabı Arap meselleri konusunda yazılmış hacimce en geniş ve muhteva açısından en zengin kitap olmuştur. Altı binden fazla meseli çoğunlukla hikayesiyle birlikte aktaran Meydānī, sadece bununla yetinmemiş, kültürel olgulara, tarihsel olaylara ve gramatik konulara da değinerek eseri doğrudan ve dolaylı olarak kendisine başvuru bir kaynak ve kültür hazinesi yapmıştır. Araştırmamızın temel amacı, Ebu'l-Fazl el-Meydānī'nin bu eserini tanıtmak, Arap dili ve edebiyatına ve bilhassa mesel alanına sağladığı katkıları incelemektir. Belirtmek gerekir ki ne Türkiye'de ne Arap dünyasında ne de Avrupa'da Meydānī'nin bu eserini literatür açısından konu alan herhangi müstakil bir çalışma yapılmamış, yapılan çalışmalar ise *Mecmau'l-emsâl*'in içeriğiyle ilgili olmuştur. Bu sebep bağlamında, yapılan çalışmamızda eser hakkında dağınık olan bilgiler bir araya getirilerek incelenmiştir. Tekrar ifade etmek gerekirse bu çalışmamızda bahse konu olan tüm bu bilgiler geniş bir literatür taramasının neticesinde bir araya toplanmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın özgünlüğü Meydānī'nin *Mecmau'l-*

¹ Bu yazı Meydānī ve *Mecmau'l-Emsâl* eseri üzerine yazdığımız ve halihazırda devam eden Doktora tez çalışmamızdan üretilmiştir.

emsâl literatürü üzerine yapılan müstakil bir çalışma olmasındadır. Çalışmamızın bu konulara dikkat çekmesi ve *Mecmâu'l-emsâl* literatürüne ışık tutması bu yönüyle önem arz etmektedir.

Araştırmada, öncelikli olarak literatür inceleme yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda eserini konu edinen çalışmalar araştırılmıştır. Ancak yapılan geniş kapsamlı taramada eserin literatür yönünü müstakil bir şekilde sunan herhangi bir kaynak tespit edilememiştir. Karşılaşılan bu zorluk sebebiyle kaynak taramasında ele alınan dağınık bilgiler tahlil yöntemiyle bir araya getirilerek birleştirilmiş ve bir bütünlük oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede ulaşılan kaynaklar esas alınarak konu başlıkları oluşturulmuş ve her bir başlık altında eser tahlili yapılmıştır. Bu eserlerden hareketle de müellifin ön plana çıktığı ve ayrıcalık kazandığı noktalar tespit edilmiştir.

Esere dair edinilen bilgiler terâcim ve tabakât kitapları, ansiklopedi maddeleri, tezler, makaleler ile milli ve uluslararası dijital kaynaklardan faydalanılarak elde edilmiştir. Bunlardan terâcim ve tabakât kitapları, müellifin çalışmaları ile bazı dijital eserler ana kaynak, geri kalanlar ise tali kaynaklardır. Batı'da müellifin *Mecmau'l-emsâl* eseri üzerine yapılan çalışmalar Latince, Fransızca ve İngilizce ağırlıklı olduğundan bu kaynaklar tespit edilerek incelenmiş ve tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Mecmau'l-Emsâl ve Eserin Genel Özellikleri

Mecmau'l-emsâl Arap meselleri alanında telif edilen kapsamlı bir eserdir. Kaynaklarda *Câmiu'l-emsâl*,² *Kitâbu'l-emsâl*,³ *Mu'cemu'l-emsâl*⁴ ve *Mecmau'l-emsâl*⁵ gibi farklı isimlerle de anılan kitap, döneminde başta Latince olmak üzere birçok Avrupa diline tercüme edilen alanındaki tek ve nadir eserlerdendir.⁶

Mecmau'l-emsâl, iki cilt ve otuz bölümden oluşmaktadır. Meydânî, söz konusu eseri telif ederken incelediği meselleri alfabetik sıraya göre sunmaktadır. Dolayısıyla kitap, “hemze” ile başlayıp “yâ” ile bitmektedir. Meydânî'nin toplamda incelediği mesel sayısı altı binden fazladır.⁷ Müellif, yirmi sekizinci bölüme gelene kadar meselleri harf sıralamasına göre zikretmekte, daha sonra ilgili bölümde harf esasıyla zikrettiği mesellerden

² Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 2/511; Ebu'l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid İbnü'l-Kıfî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1986), 1/159; Ebû Tâlib Tâcuddîn Alî b. Enceb b. Osmân el-Hâzin el-Bağdâdî İbnü's-Sâî, *ed-Durru's-semîn fî esmâi'l-musannifîn*, thk. Muhammed Saïd Haneşî-Ahmed Şevkî Benbin (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2009), 290.

³ Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), 1/148; Ebû Muhammed Afîfuddîn Abdullah b. Es'ad b. Alî b. Suleymân el-Yâfî, *Mir'âtu'l-cenân ve ibretu'l-yakzân fî ma'rifeti ma yu'teberu min havâdisi'z-zamân*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 3/170; Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaût (Dımeşk - Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1993), e, 2001), 6/94; Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût- Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000), 7/213; İbnü'l-Kıfî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/157; Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*, thk. Hasan Nûreddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 3/8.

⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Envâ fî Mevâsimi'l Arab* (b.y.: y.y., 2009), 199.

⁵ Ebû Gayys Muhammed Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 1:214; Mustafa b. Abdullah Hacı Halife Katip Çelebi, *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Muhammed b. Abdülkâdir el-Arnaût (İstanbul: Merkezi'l-Ebhâsi't-Târih ve'l-Funûn ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2010), 1/199; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn* (Beyrut: Mektebetu'l-Musennâ-Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1957), 2/63.

⁶ Martijn Theodoor Houtsma vd., *Mucezu daireti'l-maârifi'l-İslâmiyye*, thk. İbrâhîm Zekî Hürşid vd. (Birleşik Arap Emirlikleri: Merkezi'ş-Şârîka li'l-İbdâi'l-Fikrî, 1998), 31/9822.

⁷ Zülfikar Tüccar, “Meydânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/501.

sonra yine o harfin bölümünde أَفْعُلُ ism-i tafdil kalıbından gelen meselleri aktarmakta ve en sonunda da müvelled olanları zikrederek bölümü bitirmektedir. Bu mesellerin tamamında gerekli gördüğü takdirde kapalı ve garip bir kelime varsa onu tahlil edip irabını yapmakta ve daha sonra meselin ortaya çıkmasına sebep olan olayı aktarmaktadır. Meydânî yirmi dokuzuncu bölümü, olaylara değinmeksizin Eyyâmü'l-Arab' ayırmaktadır.⁸ O, bu bölümde yüz otuz iki savaşı ismiyle aktarmakla birlikte bu savaşlara katılan kabileleri de zikretmektedir.⁹ Müellif, otuzuncu bölümü ise Hz. Peygamberin hadisleri, dört halifenin sözleri ile bazı önemli şahsiyetlerin hikmetli sözlerine tahsis etmektedir.¹⁰

Meydânî'nin başvurduğu kaynakların sayısı kendi ifadesine göre elliden fazladır.¹¹ Ebü'l-Fazl, mukaddimesinde mesel alanında başvurduğu bazı isimleri doğrudan zikretmekte bazı isimleri ise doğrudan zikretmeksizin sadece atıfta bulunmaktadır.¹²

Müellif, eserin girişinde kitabın telif edilme sebebi ve tesmiyesi hakkında bilgi vermektedir. Daha sonra kitabında görülecek olan herhangi bir kusur ve hatadan dolayı okuyucudan özür dilemekte ve böyle bir hatanın olması halinde bunun yaşlılığından kaynaklandığını ifade ederek buna uygun üç beyitlik bir şiir inşâd etmektedir. Bu fasıldan sonra meselin tanımına geçerek kendisinden önce Müberred (ö. 286/900), İbnü's-Sikkît (ö. 244/858), Ebü İshâk İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) ile İbnü'l-Mukaffa'ın (ö. 142/759)

⁸ Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, thk. Naîm Hüseyin Zarzûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 1/32.

⁹ Şevki Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Arabî* (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1995), 1/65.

¹⁰ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/32.

¹¹ Detaylı bilgi için bk. Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/28-32.

¹² Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1:29-31. Meydânî'nin *Mecmau'l-emsâl* eserinde kaynak olarak başvurduğu kişi ve eserler hakkında detaylı bilgi için bk. Abdurrahman et-Tikrîfî, "Masâdiru'l-Meydânî fi kitâbihi *Mecma'u'l-emsâl* -el-Kismu'l-evvel-", *Mecelletu'l-Mevrid* 3/2 (1974): 11-32; Abdurrahman et-Tikrîfî, "Masâdiru'l-Meydânî fi kitâbihi *Mecma'u'l-emsâl* -el-Kismu's-sâni-", *Mecelletu'l-Mevrid* 3/3 (1974), 99-122.

yaptığı tanımı nakletmekte ve daha sonra da kendisi mesel hakkında detaylı bir açıklamada bulunmaktadır.¹³

Eserin Telif Sebebi

Meydânî'yi Arap meselleri konusunda böylesi bir eseri telif etmeye teşvik eden kişi eş-Şeyh Ebû Ali Muhammed b. Arslan'dır (ö. 536/1141).¹⁴ Meydânî, eseri telif etme sebebini şöyle açıklamaktadır:¹⁵

“Şeyh Ebû Ali Muhammed b. Arslan'ın divanından ayrılmak takdiri ilahi edilince - Allah o divanı daim kılsın- bana kullanımı nadir ve yaygın, cahiliye ve İslâmî dönemi haiz tüm meselleri kapsayacak bir kitap telif etmemi istedi. Bunun üzerine kıymetli elbisesini kıvrıyarak koşan kimse gibi hızlıca memleketime döndüm ve (vezirin) yüce emrini yerine getirmek üzere kolları sıvadım.”

Kitabın İsmi

Meydânî, kitabına *Mecmau'l-emsâl* ismini verme sebebini şöyle açıklamaktadır:¹⁶

“Ben oldukça geniş ve bolca mesel ihtiva etmesi sebebiyle -ki bunun sayısı 6000'den fazladır- bu kitaba *Mecmau'l-emsâl* ismini verdim. Geriye kalan mesellerin sayısını da Allah bilir. Zira insan nefesinin sınırı yoktur ve zaman tükenmedikçe de tükenmez.”

Meydânî-Zemahşerî Tartışması

Ebû'l-Fazl el-Meydânî'nin sahip olduğu ilmî, edebî ve güzel ahlakı kendisinin takdir edilmesini ve övgülere mazhar olmasını sağlamış, onun kültürlü ve seçkin şahsiyeti edipler için bir örneklik teşkil etmiştir.

¹³ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/32-33.

¹⁴ Ebû Ali Muhammed b. Arslan, son büyük Selçuklu hükümdarı Sultan Sencer'in veziridir. Kendisi feshat ehli, belîğ ve edip bir şahsiyet olup şiir ve nesirde son derece önemli bir konuma sahipti. Evi bir ilim meclisi olan Ebû Ali hadis halkalarında ders okuturdu. Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Muntehab min Mu'cemi şuyûhi's-Sem'ânî*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkâdir (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1417/1996), 3/1412-1413; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 5/1959-1960; Ebu'l-Fazl Kemâluddîn Abdurrezzâk b. Ahmed İbnu'l-Fuvatî, *Mecmau'l-âdâb fî Mu'cemi'l-elkâb*, thk. Muhammed el-Kâzım, (İran: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1995), 6/518.

¹⁵ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/28.

¹⁶ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/32.

Biyografisini ele alan müelliflerin tamamı Meydânî'nin üstün kişiliğini ve mesel alanında kaleme aldığı çalışmanın önemini belirten ifadeler kullanmış ve ona övgüde bulunmuşlardır. Sem'ânî, Meydânî'nin yaşadığı dönemde edebiyatla meşgul olan herkesin öncüsü olduğunu ve ilim talep etmek isteyenlerin kendisine başvurup ondan ders okuduğunu, başta meseller olmak üzere edebî alanda telif ettiği eserleriyle İslâm coğrafyasında şöhret kazandığını ifade etmektedir.¹⁷

Bununla birlikte *el-Keşşâf* tefsiri ve Arap dili ve edebiyatına dair çalışmaları ile tanınan dönemin meşhur alimlerinden Zemahşerî (ö. 538/1144), Meydânî'yi çoğu kere tenkit etmiş ve aralarında sert tartışmalar çıkmıştır. Zemahşerî'nin eleştirilerinden biri onun *el-Hâdî li's-şâdî* isimli kitabına olmuştur. Zemahşerî bu kitabı incelemiş ve daha sonra kitaba verdiği isimden dolayı Meydânî'ye şu eleştiride bulunmuştur:¹⁸

“Bu kadar değerli, manaları gizemli ve kusursuz bir kitaba nasıl bu ismi verirsin? eş-Şâdî demek ilmin bir tarafından, bir kenarından alan kimse demektir. Fakat bu kitap ilimde üst seviyede olan kimseye yaraşır, yeni başlayan kimseye değil.”

Zemahşerî, Hârizm'e döndükten sonra kasıtlı bir şekilde Meydânî'nin telif ettiği bazı kitapları,¹⁹ özellikle de *Mecmau'l-emsâl* eserini tenkit ederek kötülemiştir. Zemahşerî bununla da yetinmemiş ve Meydânî'nin ismindeki “mim” harfinin başına Farsçada olumsuzluk bildiren “ne” harfini koymuştur. Böylece “ne” harfini alan isim “Nemîdânî”²⁰ (نَمِيدَانِي) yani “hiçbir şey bilmeyen bir cahilsin” anlamına dönüşmüştür. Meydânî de buna karşılık

¹⁷ Sem'ânî, *el-Muntehab min Mu'cemi şuyûhi's-Sem'ânî*, 1/269.

¹⁸ Ebu'l-Berakât Kemâluddîn Abdurrahmân İbn Muhammed el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî, (Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1985), 288.

¹⁹ Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*, 289.

²⁰ Bilindiği üzere دانِشْتَن fiili Farsçada “bilmek” manasına gelmektedir. Muzarinin kök sigası دان şeklinde gelir. Bu zaman kipinin başına “می” edatı gelerek onu şimdiki zaman yapar ve sonuna da ی zamiri dahil olup مِيدَانِي (biliyorsun) şeklinde okunur. مِيدَانِي şeklindeki muzari fiilinin başına nefi edatı olan “nun” harfi geldiğinde mana نَمِيدَانِي yani “hiçbir şey bilmeyen bir cahilsin” olur. Başındaki “el” takısı ise Arapçada elif-lam takısıdır. Zemahşerî Farsçanın inceliklerinden faydalanarak Meydânî'yi bu şekilde rezil etmek istemiştir.

Zemahşerî'nin ismindeki “mim” harfini “nun” harfine dönüştürmüştür. Bu şekilde kendisine “nun” harfi bitişen isim ise “Zenahşerî” (زَنَحْشَرِي) ²¹ olmuştur. Bu harf değişimiyle anlam Farsçada “eşini satan” anlamını almıştır. ²² Zemahşerî bunu işitince Meydânî'ye bir mektup yazarak ondan özür dilemiştir. Bunun üzerine Meydânî mektuba; “şayet sözünden geri dönersen biz de döner ve özrünü kabul ederiz” ²³ şeklinde karşılık vermiştir.

Arap Edebiyatında Mecmau'l-emsâl Üzerine Yapılan Çalışmalar

Abdullah İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) “şiir Arapların divanıdır” ²⁴ sözüyle Arap kültür hazinesine vurgu yaptığı gibi mesellerin de aynı ölçüde bir divan görevi üstlendiğini söylemek yerinde olacaktır. Özellikle mesellerin arka planındaki olaylar ve vürut sebepleri edebî olduğu kadar tarihi bir vesikadır da. Meydânî'nin *Mecmau'l-emsâl* eseri bu bağlamda günümüze ulaşan en kapsamlı kitap olması sebebiyle önemli bir konuma sahiptir.

²¹ Bir görüşe göre kelimenin bu şekilde “eşini satan” manasına gelmesi Arapların yanlışından veya Arapça ve Farsça olan iki kelimenin harmanlanmasından kaynaklanmaktadır. Zira onlar kadın anlamındaki زُن' den sonra gelen شَرِي'ya (ح harfini işlevsiz bırakarak) Arapçadaki “satma” fiilinin manası vermiş ve bu şekilde mana “eşini satan” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Ancak buradaki خَشْرِي Farsçada “kötü kadın” anlamındadır. Ayrıca bu kelime “berduş ve kötü söz kullanan gruba mensup kadın” için de kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu şekilde kelime “kötü ve ahlaksız kadın” manasına da gelebilmektedir. Bk. Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, (Kum: Muessesetu't-Tab ve'n-Neşr et-Tâbia li'l-Âsitâne'ti'r-Radviyyeti'l-Mukaddese, 1366/1947), 1/3.

²² Bk. Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Cafer el-Müsevî el-Hânsârî, *Ravzâtu'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, (Kum: Mektebetu'l-İsmâiliyân, ts.), 1/292; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmî'n-nubelâ*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988), 19:489; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 11:287; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 2:512; Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân es-suyûtî, *Buğyetu'l-vaûât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî), 1/357; Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Abdillâh ed-Delcî, *el-Felâke ve'l-meflûkân* (Ürdün: Matbaatu's-Şa'b, 1993), 99.

²³ Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*, 289.

²⁴ Ebû Alî el-Hasen el-Ezdî el-Mesîlî İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbihi*, thk. Muhammed Muhyiddîn b. Abdilhamîd el-Mısırî, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 1/30.

Daha önce bir benzerinin telif edilmediği bu kitap, Arap ve Acemler arasında oldukça değer görmüş ve başta Meydânî'nin öğrencileri olmak üzere birçok edip, eser üzerinde çalışmalar yapmıştır. İlk dönemlerde Doğu'da yapılan çalışmalar daha çok eserin kapalı kalan kısımlarını izah ve bazen de halk arasında kullanılan güncel meselleri tespit etme şeklinde başlamıştır.

Yûsuf b. Tâhir el-Hûyî, Kasım b. Muhammed Ali el-Bakracî (ö. 1169/1756) ve Akşemseddîn bu eseri ihtisar etmiş, bir Osmanlı müellifi *Nazmü'l-emsâl* adıyla nazma çekmiş ve İbrâhim el-Ahdeb (ö. 1308/1891) kaleme aldığı manzum şerhiyle birlikte *Ferâidü'l-leâl fî nazmi Mecmau'l-emsâl* adıyla yayımlamıştır.

Koleksiyon diğer bir Osmanlı müellifi Muhammed Şâkir b. İbrâhim Hilmî Ayıntâbî (ö. 1294/1877) tarafından “kef” harfine kadar dört cilt halinde *Menbau'z-zülâli meânî fî tercemeti Mecmau'l-emsâli Meydânî* adıyla Osmanlıcaya tercüme ve şerh edilmiştir. Diyarbekirli Said Paşa (1832-1891) da eseri ihtisar ederek *Nuhbetü'l-emsâl* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir.²⁵ Eserin nüshalarının çoğaltılması, ihtisar edilmesi, üzerinde şerh yapılması, tercüme edilmesi ve günümüzde birbirinden farklı alanlarda kendisinden istişhâd edilmesi sahip olduğu değeri ortaya koyar niteliktedir. Biz de bu başlık altında *Mecmau'l-emsâl* üzerine yapılan çalışmalardan öne çıkan bazı önemli eserleri inceleyecek ve edebî değerini ortaya koymaya çalışacağız.

Ferâidü'l-harâid fî'l-emsâli ve'l-hikem

Meydânî'nin öğrencilerinden Ebû Yakûb Yûsuf b. Tâhir el-Hûyî (ö.549/1154) tarafından hocasının ölümünden yaklaşık 14 yıl sonra ihtisar edilen edilmiştir. Hûyî'nin de tıpkı Bakracî gibi “dad” harfiyle başlayan mesel sayısını azalttığı görülmektedir. Hûyî, Meydânî'nin zikretmiş olduğu yaklaşık

²⁵ Tüccar, “Meydânî”, 29/501-502.

yetmiş meseli yirmi yediye düşürmektedir.²⁶ Kendisi ayrıca bu çalışmaya أَرُقُّ مِنْ دِينِ الْقَرَامِطَةِ (Karmatîlerin dininden daha zayıf), أَطْوَلُ مِنْ لَيْلِ الضَّرِيرِ (Kör kimsenin gecesinden daha uzun) gibi *Mecmau'l-emsâl*'de olmayan bazı meselleri de ilave etmiştir. Hûyî, hocası Meydânî'nin aksine sadece yaygın olan ve halk arasında kullanılmaya devam eden meselleri almayı tercih etmektedir. Öyle ki kendisi bir yandan Meydânî'yi överken diğer yandan kitabı çok uzattığını, artık kullanılmayıp ihmal edilen ve bazıları da uydurma olan meselleri kitaba aldığını söyleyerek onu tenkit etmektedir. Kendisi ayrıca bazı mesellerin kıssası hakkında hocasıyla tamamen veya kısmen ihtilafa da düşmektedir.²⁷ Eser, Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde *Muhtasaru Mecmai'l-emsâl li'l-Meydânî* adıyla yer almaktadır.²⁸

Dr. Abdürrezak Hüseyin'nin tahkik ettiği eser Dâru'n-Nefâis Yayinevi tarafından 1994 yılında tek cilt halinde basılmıştır.

Muhtasar

Akşemseddîn veya Carl Brockelmann'ın (1868-1956) aktardığı şekilde Abdülkadir Şemseddin tarafından telif edilen muhtasar bir çalışmadır. Yazmanın Mısır'da el-Kâhire sâni, 3/389 numaralı bir nüshada olduğu aktarılmaktadır.²⁹

ed-Dürrü'l-müntahab min emsâli'l-Arab

Kâsım b. Muhammed b. Ali el-Bakracî el-Halebî (ö.1169/1756) tarafından *Mecmau'l-emsâl*'in muhtasarı şeklinde telif edilen çalışmadır.

²⁶ İsam b. Abdullah el-Hatîb, *el-Emsâlu'l-Arabîyyeti'l-kadîme elleti hâlefeti'l-kavâide'n-nahviyye ve't-tasrifîyye* (Câmiatu Melik Suûd, Külliyyetu'l-Edeb, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 209.

²⁷ Detaylı bilgi için bk. Ebû Yakûb Yûsuf b. Tâhir el-Hûyî, *Ferâidu'l-harâid fi'l-emsâli ve'l-hikem*, thk. Abdurrezzâk Huseyn (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2000), 5-8.

²⁸ Nühâ için bk. Ebû Yakûb Yûsuf b. Tâhir el-Hûyî -Şihabüddin Kudai, *Muhtasaru mecmai'l-emsâl li'l-meydani* (İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, 34 Nk 4238).

²⁹ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdulhalîm en-Neccâr (Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.), 5/213.

Bakracî, muhtasarında sadece Meydânî'yi esas almakta ve başka kaynakları zikretme gereği duymamaktadır. O, Meydânî gibi meseli harf esasına göre sunduktan sonra **أَفْعُلُ** isim-i tafdil kalıbında gelen meselleri aktarmakta ve daha sonra müvelled olanları zikrederek bölümü kapatıp diğer bölüme geçmektedir. Bakracî ayrıca ihtisar edilen mesellerin dağılımlarında herhangi bir metot takip edilmemektedir. Örneğin o, “hemze” bölümünde Meydânî'nin ele aldığı iki bin doksan sekiz meselden sadece iki yüz yirmi dokuz tanesini incelemektedir. “Dad” bölümünde mesellere çok az yer verilmesi ise eseri tahkik eden Dr. Bessâm Misbâh el-Ağber'e³⁰ göre bu harfin telaffuzunun ağırlığı sebebiyledir.³¹

Ferâidü'l-leâli fî nazmi Mecmai'l-emsâl

Eser Ahdeb lakabıyla meşhur olan İbrâhîm b. Alî et-Trablusî (ö. 1308/1891) tarafından nazmedilmiştir. Ahdeb, Meydânî'nin *Mecmau'l-emsâl*'indeki meselleri altı bin beyit halinde nazmederek bunların ilk defa kim tarafından söylendiğini ve ne anlama geldiklerini detaylıca açıklamaktadır.³² Kitap ilk defa 1312/1894 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.³³ Müellif, mukaddimesinde *Mecmau'l-emsâl*'deki kapalı ve garib kelimelere dikkat çekerek eseri nazma çekmesinin asıl hedefinin bu kapalılığı gidermek olduğunu ifade etmektedir. Ahdeb, mukaddimesinin sonlarına doğru Sultan II. Abdülhamid'e (ö. 1918) övgü ve senada bulunduktan sonra eserini ona

³⁰ Dr. Bessâm Misbâh el-Ağber'in 2021 yılında tahkik ettiği bu eser, yaklaşık 800 sayfalık bir hacme sahip olup Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

³¹ Detaylı bilgi için bk. Kâsım b. Muhammed b. Ali el-Bakracî, *ed-Durru'l-muntahab min emsâli'l-Arab*, thk. Bessâm Misbâh el-Ağber (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2021), 15-16.

³² Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Ahdeb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/509.

³³ Sâmiye Abdurrahman Sindî, *Kaydu'l-evâbid mine'l-fevâid* (Câmiatu Ummi'l-Kurâ, Kulliyeti'l Luğati'l-Arabiyye, Kismu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Fer'u'l-Luğaviyyât, Yüksek Lisans Tezi, 1985), 3. (Girişteki sayfa numaraları harf ile verildiği için bu şekilde aslına bağlı kalınarak kaynak verilmiştir.).

takdim etmiştir. ³⁴ Dr. Kusay el-Hüseyn'in tahkik ettiği eser Mektebetü'l-Hilâl Yayınevi tarafından 2003 yılında iki cilt halinde basılmıştır.

Müntehabât min Mecmai'l-emsâl li'l-Meydânî

Muhtasar bir eser olan kitap, Ali Rıza Karabulut ve Turan Karabulut'un *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem* adındaki çalışmasında Meydânî'nin eserleri arasında zikredilmektedir.³⁵ Ziriklî (1893-1976), Étienne Marc Quatremère'nin (1782-1857) bu eseri *Müntehabât min emsâl li'l-Meydânî* adıyla Arapça neşrettiğini aktarırken³⁶ Ömer ed-Desûkî (ö. 1976) ise Quatremère'nin bunu Arapça ve tercümesiyle birlikte neşrettiğini aktarmaktadır.³⁷ Afif Abdurrahman, Henry Albert Schultens (1749-1793) ve Quatremère'nin *Müntehabât min emsâl li'l-Meydânî* isminde bir mesel koleksiyonu neşrettiğini belirtmekte³⁸ ancak detaya girmemektedir. İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu 11/1624'te ise bu eserin anonim olduğu ifade edilmektedir. Bu bilgilerden ve elimizdeki nüshadan yola çıkarak Ziriklî'nin aktardığı şekilde Arapça neşredilen bu eserin temin ettiğimiz eser ve sadece Arapça kaleme alınan nüsha ile aynı olabileceğini söyleyebiliriz. Tüm bu sebeplerden ötürü eserin Meydânî'ye aidiyeti kesinlik taşımadığından dolayı kitabı bu başlık altında zikretmeyi daha uygun gördük.

İnceleme imkânı bulduğumuz nüshanın başlığı, *Mâ fi's-sahîfe ve'l-hâmiş Müntehabât min Mecmai'l-emsâl li'l-Meydânî* şeklinde geçmektedir. Tamamen Arapça metinden oluşan nüsha, Hz. Ebû Bekir'e (ö. 13/634) ait ola *إِنَّ الْبَلَاءَ مُؤَكَّلٌ بِالْمَنْطِقِ* (Muhakkak ki bela konuşmaya vekil kılınmıştır/Ağzını

³⁴ Detaylı bilgi için bk. İbrâhîm b. Ali et-Trablusî Ahdeb, *Ferâidu'l-leâli fi nazmi Mecmai'l-emsâl*, thk. Kusay el-Huseyn, (Beyrut: Mektebetu Hilâl, 2003), 1/29-30.

³⁵ Ali Rıza Karabulut-Turan Karabulut, *Mu'cemu't-târîhi't-turâsi'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem* (Kayseri: Dâru'l-Akabe, 2001), 1/410.

³⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/83.

³⁷ Ömer ed-Desûkî, *Fi'l-edebi'l-hadîs* (Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2000), 1/379.

³⁸ Afif Abdurrahman, *el-Edebu'l câhili fi âsâri'd-dârisine kadîmen ve hadîsen* (Dâru'l-Fikr, 1987), 40.

hayrı aç) meseliyle başlamakta ve أَغْدَى مِنَ الشُّفْرَى (Şenfera'dan daha hızlı) meseli ile son bulmaktadır. Eseri ihtisar eden müellifin hangi yöntemle meselleri seçtiğini tespit edememekle birlikte onun bazen sonlardaki bir meseli aktardıktan sonra tekrar başa dönüp başka bir meseli zikrettiğini görmekteyiz. Sayfa sonlarına doğru ise daha önce sayfa kenarlarında aktarılan mesel ve açıklamaların tamamen ortadan kalktığını ve sadece sayfa içinde zikredilmekle yetinildiğini müşahade etmekteyiz.³⁹

Türk Edebiyatında Mecmau'l-emsâl Üzerine Yapılan Çalışmalar

Yaklaşık 624 yıl süren Osmanlı İmparatorluğu döneminde edebi alanda yapılan çalışmalarda Arap ve İran edebiyatının etkisi fazla olmuştur. İran'ın köklü bir medeniyet geçmişi ve Arapların İslâmiyeti kabul etmesiyle çok kısa bir süre içerisinde tarih sahnesine çıkmaları toplumsal olduğu kadar edebiyatta da etkilerini göstermiştir. Özellikle Osmanlı İmparatorluğunun Arap coğrafyasına hâkim olması ve İran ile olan komşuluğu bu iki medeniyetin kültürel, sosyal ve edebi hayatını örnek alması ve kendi edebiyatıyla mezcetmesiyle sonuçlanmıştır. Dolayısıyla Klasik Türk Edebiyatı eserlerinde yoğun bir Fars ve Arap etkisini görmek mümkündür. Bu durum konumuzla bağlantılı olması hasebiyle mesel alanında yapılan çalışmalarda da kendisini göstermiştir. Osmanlı döneminde kaleme alınan birçok mesel çalışmasına bakıldığında bu eserlerin saf Türkçe konulu olduğu gibi sadece Arapça, Farsça veya Arapça-Türkçe ve Farsça şeklinde üç dilli olduğu da görülecektir. Bu eserler dönemin bazı önemli müellifleri tarafından kaleme alınmaları, ayırt edici özelliklere sahip olmaları veya edebi değere sahip olmaları gibi birçok etkenle gün yüzüne çıkarılmış ve akademik çalışmalara konu olmuşlardır. Bunların dışında *Menbau'z-zülâli meânî fi tercemeti mecmau'l-emsâli Meydânî* gibi henüz gün yüzüne çıkmamış ve

³⁹ Eserin yazma nüshası ve muhtevası hakkında detaylı bilgi için bk. Ebu'l Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Müntehabât min Mecmau'l-emsâl li'l-Meydânî* (İzmir Milli Kütüphanesi, Yazma Eserler, 11/1624,) 119a-166a.

yazma olarak kalmış mesel konulu birçok kitabın var olduğunu söylemek de mümkündür. Osmanlı hakimiyetinin sürdürüldüğü Türk, İran ve Arap coğrafyasında oluşan ortak kültür ve edebiyatın yansımalarından biri olan Arap mesellerinin bazı hikmetâmîz anlamlar ve belâğî kullanımlara sahip olmaları, bazı ediplerce gerek müstakil gerekse de dolaylı olarak çalışmaları tercüme/şerh faaliyetlerini başlatmıştır.

Ukûdu'l-ukûl

Osmanlı döneminde mesel tercüme faaliyetlerinin başında gelen en önemli diller hiç şüphesiz Arapça ve Farsça'dır.⁴⁰ 16. yüzyılda başlayan mesel tercümelemleri bu yüzyılda Edirneli Ali Hüseyin Efendi (ö. 1058/1648) ve Riyâzî Mehmed b. Mustafa el-Birgivî (ö. 1644) tarafından yapılmaya başlanmıştır. Bu çalışmaların başında Edirneli Ali Hüseyin Çelebi'nin Yûsuf b. Tâhir el-Hûyî'nin *Ferâidü'l-harâid* adlı Arapça eseri üzerine *Ukûdu'l-ukûl* adıyla yaptığı ihtisar tercümesi gelmektedir. Müellif, esere Besmele ile giriş yapmakta, daha sonra hamdele ile devam edip *وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ* *يَتَفَكَّرُونَ* ayetini iktibas ederek darb-ı meselin önem ve hikmetine işarette bulunmaktadır. Bundan sonra salvele ile devam eden Çelebi, Hz. Peygambere, ehl-i beyte, ensara, muhacirlere ve dört halifeye övgüde bulunduktan sonra meselin tanımına, rolüne, önemine, eseri telif sebebine ve neden bu ismi verdiğine değinmektedir. Mukaddime sonunda Osmanlı vezîriâzamı Hüsrev Paşa'ya (ö. 1041/1632) övgüde bulunduktan sonra *العَقْدُ الْأَوَّلُ فِيمَا أَوْلُهُ الْهَمَزَةُ* *إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لِسِحْرًا* (Şüphesiz ki beyan'ın bir kısmı sihiridir) meseli ile giriş yapmaktadır.⁴¹ Yirmi dokuz bölümden oluşan eserde iki yüz seksen dokuz mesele yer veren Çelebi, mesellerin şerhinde âyet ve hadislerin yanı sıra Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerden iktibaslarla bulunmaktadır. Müellif

⁴⁰ Sadık Yazar, "Bakir Bir Araştırma Sahası Olarak Osmanlı Tercüme Geleneği", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 60/1 (2020), 157.

⁴¹ Edirneli Ali Hüseyin Çelebi, *Ukûdu'l-Ukûl fî Tercemeti Ferâidi'l-Haraid* (b.y.: y.y., 532/1138), 1a-2b.

ayrıca bazı mesellerin şerhinde gramer konularına da değinmektedir.⁴² Eser 2019 yılında Aysun Uzun tarafından *Edirneli Âli Hüseyin Çelebi'nin Ukûdü'l-Ukûlü (Tahkik-İnceleme)* adıyla yüksek lisans çalışması olarak incelenmiştir.

Nazmü'l-emsâl

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan eserin ismi *Nazmü emsâli'l-Meydâni* şeklinde olup toplamda elli üç varaktan müteşekkildir. Her varakta yaklaşık otuz sekiz mesel yer almakta ve toplamda nüsha iki bine yakın meseli ihtiva etmektedir. Müellif, nazmında zikredeceği her mesel için beytin sadrını kendi sözleriyle inşâd ettikten sonra acûz kısmında ilgili meseli zikretmektedir. “Eyyâmu'l-Arab” babında ise beytin sadır kısmına da bu savaşların adını dahil etmektedir. Müellif, eserini nazmederken bâb sıralamasında Meydânî'nin yöntemini kullanmaktadır. Ancak “Eyyâmu'l-Arab” bahsini içeren yirmi dokuzuncu bâbı açtıktan sonra otuzuncu bâbı açmamıştır.

Eserini 1079 yılında tamamladığını belirten müellif, o esnada Osmanlı ordusunun Girit'i kuşattığını not düşmektedir ve İslâm ümmeti için fetih duasında bulunarak eseri noktalamaktadır.⁴³

Şerh-i Mezâmînü'l-emsâl

Mütercim Âsım Efendi'nin (ö. 1235/1819) oğlu Âsımzâde Hâmid Efendi'nin tercüme ve şerh ettiği *Şerh-i mezâmînü'l-emsâl* üç varaklık ve çeyrek varaklık iki giriş ile iki yüz elli üç varak ve bin iki yüz elli üç meselden

⁴² Detaylı bilgi için bk. Aysun Uzun, *Edirneli Âli Hüseyin Çelebi'nin Ukûdü'l-ukûlü (Tahkik-İnceleme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 21-23.

⁴³ Eserin yazma nüshası ve muhtevası hakkında detaylı bilgi için bk. *Nazmu'l-Emsâl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 1953), 1a-53b.

oluşmaktadır. Eserin tek nüshası İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde 5599 numarada kayıtlıdır.⁴⁴

Hâmid Efendi'nin Arap meselleriyle ilgili yaptığı bu muhtasar çalışma her ne kadar doğrudan Meydânî'nin *Mecmau'l-emsâl*'i üzerinde yapılan bir çalışma olmasa da birincil ve en çok başvurduğu kaynak olması münasebetiyle oldukça önemli bir eserdir. Dolayısıyla bu çalışmayı doğrudan olmasa da dolaylı olarak *Mecmau'l-emsâl* üzerine yapılan muhtasar bir çalışma olarak görmemiz mümkündür.

Eser üzerinde doktora çalışması yapan araştırmacı Rabba Rababa, Hâmid Efendi'nin bu kitabı kaleme alırken en çok Meydânî'nin *Mecmau'l-emsâl* eserinden istifade ettiğini ve bunun hemen fark edildiğini ifade etmektedir. Rababa, ayrıca şârihin başvurduğu metot, bölümlerin sayısı, şerh ve telif yöntemi açısından önemli ölçüde bir benzerliğin görüldüğünü hatta Hâmid Efendi'nin de eserinde bu duruma sık sık atıfta bulunarak Meydânî'den önemli ölçüde yararlandığını ifade ettiğini aktarmaktadır.⁴⁵

Muhtasar-ı Mecmau'l-Meydânî (Nuhbetü'l-emsâl)

Osmanlı dönemi devlet adamlarından Diyarbakirli Said Paşa'nın *Mecma'u'l-emsâl* üzerine telif ettiği muhtasar bir tercümedir.⁴⁶ Said Paşa, seçtiği 330 meseli kendisine has üslup ve bilgisiyle tercüme etmiştir. Kendisi tercümenin tertibinde Meydânî'nin yaptığı gibi alfabetik sırayı takip etmekte ve her harf için seçtiği meseli ele alarak belli bir tasnif metodu

⁴⁴ Rabba Rababa, *Âsımzâde Hâmid'in Şerh-i Mezâminü'l-emsâl'i (İnceleme-Metin)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 37.

⁴⁵ Rababa, *Âsımzâde Hâmid'in Şerh-i Mezâminü'l-emsâl'i (İnceleme-Metin)*, 40.; Ayrıca eserin 126-253 arasındaki varakları üzerine bir yüksek lisans çalışması da yapılmıştır. Çalışma için bk. Eyüp Halife, *Tercüme-i mezâminü'l-emsâl (vr. 126-253) (inceleme-metin)* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 1-227.

⁴⁶ Eser 1872 yılında Diyarbakir Vilâyeti Matbaası'nda basılmıştır. Diyarbakirli Said Paşa, *Nuhbetü'l-emsâl*, sad. Uğur Boran (İstanbul: Büyüyen Ay, 2017), 40.

uygulamaktadır. Said Paşa, önce meselin Arapça aslını, ardından Türkçe tercümesini vermektedir. Şayet meselin kim tarafından ve hangi olay sebebiyle söylendiği varsa bunu izah etmektedir. Bazen mesellerin sadece manalarını vermekte, bazen detaylıca aktarmakta⁴⁷ ve bazen de mesellerde geçen bazı beyit ve kelimeleri tercüme etmeden olduğu gibi vermektedir.

Menbau'z-zülâli meânî fî tercemeti mecmau'l-emsâli Meydânî⁴⁸

Seyyid Mehmed Şâkir İbn el-Hâc İbrâhîm Hilmî Ayıntabî tarafından tercüme ve şerh edilen bu eser, şimdiki kadar mesel konusunda tercüme edilmiş en hacimli eserdir. Kitabın adı birinci ciltte *Menbau'z-zülâli meânî mecmau'l-emsâli Meydânî* ikinci, üçüncü ve dördüncü ciltte ise *Menbau'z-zülâli meânî fî tercemeti mecmau'l-emsâli Meydânî* şeklinde geçmektedir. Birinci ciltte eserin ismini incelediğimizde bu ismi oluşturan kelimelerin yan yana yazılmış olduğunu ve dolayısıyla da herhangi bir silinme ihtimalinin söz konusu olmadığını görmekteyiz. Bu yüzden Ayıntâbî'nin diğer ciltlerde eserin ismine ilavelerde bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak onun kitaba bu ismi verme nedeni meçhuldür.

Yazma nüshaları İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bulunan çalışma dört cildi muhtevi olup “Kef” harfi ile son bulmaktadır. Ayıntâbî Osmanlı döneminde çalışma yapan birçok mütercim ve şârihin aksine eserine mukaddime yazmaksızın doğrudan başlamaktadır. Bu yüzden ki eserin girişinde mesel tanımı, telif sebebi veya şerh yöntemi hakkında herhangi bilgiye rastlamamaktayız. Müellif, eserine “Eser-i Hâme-i Ahkeri'l-ibâd Mütercim es-Seyyid Hâfız Muhammed Şâkir İbnü'l-Hâc İbrâhîm Hilmi el-Ayıntâbî” şeklinde giriş yapmakta ve ciltlerin ilk sayfasının

⁴⁷ Diyarbekirli Said Paşa, *Nuhbetü'l-emsâl*, 29-30.

⁴⁸ Eser iki cildi tamamlanmış olup geri kalan ciltler ise halihazırda tarafımızca transkribe edilmektedir.

altında ve üstünde “Tedkik edilmiştir” notuyla eserin gözden geçirildiği belirtmektedir.

Meseller *Mecmau'l-emsâl*'de olduğu gibi alfabetik sıraya göre ele alınmış ve bazı yerlerde ilavelerde bulunulmuştur. Ciltlerin başında herhangi bir fihrist yoktur. Bununla beraber Ayıntâbî, her cildin (üçüncü cilt hariç) sonunda geriye kalan kısımların tamamlanması için **اللَّهُمَّ إِنِّي أَسئَلُكَ بِإِتْمَامِ مَا بَقِيَ مِنْ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٍ وَبِيَدِكَ قَلَمُ التَّقْدِيرِ وَالتَّصْوِيرِ هَذَا عَلَيَّ أَحْسَنَ الْحَالِ وَ أَتَمَّ الْمُنْوَإِ: إِنَّكَ** (Allahım bu eserin geriye kalan kısımlarını en güzel ve en mükemmel şekilde tamamlayabilmemi senden niyaz ederim. Sen her şeye gücü yetensin, takdir ve tasvir kalemi senin elindedir.) şeklinde duada bulunmaktadır.

Muhtasaru emsâli'l-Meydâni

Mecmau'l-emsâl'in bu isimle ihtisar edildiği iki eser vardır. Bir tanesi Tâhir b. Sâlih b. Mevhûb es-Sem'ânî el-Cezâirî (1852-1920) tarafından⁴⁹ diğeri ise Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ömer b. Muhammed el-Mekkî el-Hâşimî (ö. 885/1481)⁵⁰ tarafından ihtisar edilmiştir. Ancak her iki eserin de herhangi bir baskısı yoktur. Dolayısıyla kitapların mevcut olsalar dahi hâlâ el yazması olarak kaldıklarını söyleyebiliriz.

Eser Hakkında Batı'da Yapılan Çalışmalar

Edward Pococke'nin Çalışmaları

Mecmau'l-emsâl üzerinde yapılan çalışma ve araştırmalar sadece Doğu ile sınırlı değildir. Batı'daki birçok şarkiyatçı, kitabın öneminin farkına varmış ve eseri incelemeye koyulmuştur. Oxford Üniversitesi'nin ilk Arapça profesörü, teolog ve şarkiyatçı Edward Pococke (1604-1691)⁵¹ Avrupa'da

⁴⁹ Ebu'l-Futûh İbn Bâdis Abdulhamîd b. Muhammed el-Mustafâ b. Mekkî es-Sanhâcî, *Âsâru İbn Bâdis*, thk. Ammâr Tâlibî, 1968. (Cezayir: Dârun ve Mektebetu's-Şeriketi'l-Cezâiriyye, 1968), 4/177.

⁵⁰ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 13/216; Zirikli, *el-A'lâm*, 8/161.

⁵¹ Şenol Korkut, “Edward Pococke”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/305.

eser üzerinde çalışma yapan ve esere filolojik notlar ekleyerek çeviren ilk isimdir.⁵² Pococke, Doğu'ya yaptığı seyahatlerin birinde Suriye'ye gider ve 1635 yılında orada kitabı Latinceye çevirir. Pococke, Batılı meslektaşlarının esere olan ilgisinden dolayı 1637 yılında Halep'ten kitabın Arapça nüshasıyla birlikte geri döner. 1637'de ikinci kez Orta Doğu'ya seyahat ederken eseri yayınlamadan Oxford'daki Bodleian Kütüphanesi'ne bırakır ve üzerine şu notu düşer:

“Tanrı izin verir de atasözlerinin bu çevirisini bir başka şekilde kullanmak için geri dönmezsem, bu nüshanın Corpus Christi Koleji Kütüphanesi arşivlerine konmasını istiyorum. (Çevirinin) hamlık ve noksanlıkları olmasına rağmen, Arapça dilini öğrenenlere yardımcı olması açısından bu eser orada muhafaza edilebilir. Umarım Mr. Tomas Greaves ya da bir başkası, eseri bir baskı için mükemmelleştirebilir.”⁵³

Johann Jacob Reiske'nin Çalışmaları

Şarkiyatçılığın öncülerinden Johann Jacob Reiske (1716-1774), 1741-1745 yılları arasında Leiden Kütüphanesi'ndeki el yazmasının bir nüshasını istinsah eder.⁵⁴ Reiske, bu kitaba oldukça özel bir önem gösterir ve ondan sürekli övgüyle bahseder. Ona göre bu eser altın bir kitap, Arap filolojisinin bir hazinesi, Arapların kadim tarihiyle ilgili değerli bir bilgi deposu ve son olarak en yararlı, en merak edilen ve en ilginç olanıydı. Reiske, *Mecmau'l-emsâl*'in tamamını yayınlamayı planlar, ancak böylesine maliyetli bir girişim için hiçbir destek bulamayınca bundan vazgeçer ve bunun yerine meselleri bir dizi halinde yayınlamaya karar verir. Nihayet 1758 yılında Arapça ve Almanca olmak üzere *Mecmau'l-emsâl*'de yer alan “değnek” konulu

⁵² Étienne Marc Quatremère, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Meidani* (Paris: Imprimerie Royale, 1828), 17.

⁵³ Claire Gallien, “Orientalist Pococke: Brokering Across Borders, Disciplines and Genres.” *The Internationalization of Intellectual Exchange in a Globalizing Europe 1636–1780*, *Bucknell University Press* (2017), 19-21; Vrolijk, “Entirely free from the urge to publish: H.A. Schultens, J.J. Reiske, E. Scheidius and the 18th-century attempts at an edition of the Arabic proverbs of al-Maydani”, 59-60.

⁵⁴ Aḥmad İbn Muḥammad al-Maydānī, *Collection Proverbiorum Arabicorum (Majma' al-amthāl)* nşr. Johann Jacob Reiske (Deventer: Stadsarchief & Athenaeum Bibliothek, 10 O 11).

atasözlerinden oluşan küçük bir koleksiyon yayımlar.⁵⁵ Reiske, daha önce bu çalışmanın yayınlanmamasından yakınarak Pococke'un çevirisinin rafta toz toplamasına izin verdiği için İngilizleri şu sözlerle kınar:

“Basılmamış olması ve Pococke'un onu Latince'ye çevirmek için kendine verdiği zahmetin kimseye fayda sağlamaması üzücü, çünkü İngilizler bu çevirinin Oxford'da toz içinde unutulup gitmesine izin veriyorlar.”⁵⁶

Everard Scheidius ve Albert Schultens'un Çalışmaları

Meydânî'nin bu eserini çalışan diğer bir isim Hollandalı filolog ve oryantalist Everard Scheidius (1742-1794)'tur. Scheidius, Meydânî'nin çalışmalarına oldukça ilgi duyar ve eseri günlük rutin bir şekilde birkaç sayfa okumaya başlar. Elindeki nüsha çok güzel bir el yazması olduğu için bunu Arap harfleriyle olduğu gibi yayınlamayı ister ancak eserden sadece yüz mesel ve yirmi dört sayfalık bir parçayı 1775 yılında yayımlar. Öyle ki hacmi küçülterek yirmi dört sayfaya sığdıran nâşir, mesellerin muhtevasını daraltır ve tarihi olaylardan soyutlayarak sadece Meydânî'nin verdiği gramer açıklamalarını bırakır.⁵⁷

Scheidius'un Meydânî'yi çalışması hiç şüphesiz kolay olmamıştır. Öyle ki günümüzde dahi halen “aynı eser üzerinde çalışma ve yayımlama” rekabeti o dönemde kendisiyle Henry (Hendrik) Albert Schultens arasında amansızca devam etmiştir. Everard Scheidius, Leiden'deki el yazmasından neredeyse 450 yıl daha eski olan ve şu anda Münih'te bulunan *Mecmau'l-emsâl*'in bir nüshası ve ayrıca Pococke'un çevirisinin ilk üç yüz veya üç yüz dört meselini içeren küçük bir bölümünün transkriptine sahipti. Bununla birlikte Schultens, Scheidius'un ihtiyaç duyduğu tek önemli kaynak olan

⁵⁵ Quatremère, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Meidani*, 17-18.

⁵⁶ Vrolijk, “Entirely free from the urge to publish: H.A. Schultens, J.J. Reiske, E. Scheidius and the 18th-century attempts at an edition of the Arabic proverbs of al-Maydani”, 62.

⁵⁷ Detaylı bilgi için bk. Quatremère, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Meidani*, 19-21.

Pococke'un Latince çevirisinin⁵⁸ bir nüshasını⁵⁹ çıkarmayı başarmıştı. Schultens, çok geçmeden iddiasını kanıtlamak için Londra'da Meydânî'nin mesellerinden yüz yirmi meseli yayımlar ve kitabı Scheidius'a göndererek eser üzerinde çalışmayı bırakmasını ve elindeki nadir nüshaları kendisine göndermesini talep eder. Bunun bir ilim adamına yakışmadığını ifade eden Scheidius bundan vazgeçmeyeceğini belirtir ve hatta الأَسَدُ يَأْكُلُ مِنْ فَرِيَسْتِهِ (Aslan kendi avından yer.) meseliyle karşılık verir. 1775'te Scheidius yukarıda da belirtilen yüz meseli Hollanda'nın Harderwijk şehrinde yayımlar. 1790'lı yıllara gelindiğinde Scheidius, aniden Meydânî ile ilgili tüm planlarından vazgeçer ve Schultens'e, elindeki nüshaları yazma izni verir. Schultens, Harderwijk'e gelir ve altı hafta içinde nüshaları istinsah eder ve Scheidius'un eski el yazmasını dahi almayı başarır.⁶⁰

Henry Albert Schultens, 1795 yılında eserdeki bazı meselleri seçerek Latinceye tercüme eder.⁶¹ Schultens, gençliğinden itibaren Meydânî'nin *Mecmau'l-emsâl*'ine bir hayranlık duymaktaydı. O, 1772 yılında Oxford'a yaptığı bir gezinin ertesi yılında Edward Pococke'nin kütüphanede muhafaza edilen yüz yirmi meselden oluşan nüshasını istinsah etmişti.⁶² Scheidius'a karşı kazandığı mücadeleden sonra Schultens, eseri tarihsel ve dilsel açıdan

⁵⁸ 1806 yılında, ölümünden yıllar sonra, Leiden Üniversitesi Kütüphanesi, Pococke'un çevirisinin nüshasını Schultens'un dul eşinden satın almak için pazarlık yaptığında eşi, bu tek nüshanın Schultens'un İngiltere'ye yaptığı tüm yolculuğa değer olduğunu ifade etmiştir. Vrolijk, "Entirely free from the urge to publish: H.A. Schultens, J.J. Reiske, E. Scheidius and the 18th-century attempts at an edition of the Arabic proverbs of al-Maydani", 69.

⁵⁹ Nüsha için bk. Aḥmad ibn Muḥammad al-Maydānī, *Specimen proverbiorum Meidanii : ex versione Pocockiana*, çev. Edward Pococke, nşr. Henry (Hendrik) Albert Schultens (Londra: Apud Joannem Richardson, 1773); Schultens'ın bu eserin nüshası Leiden Üniversitesi Kütüphanesinde bulunmaktadır. Bk. Maydānī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Specimen proverbiorum Meidanii: ex versione Pocockiana*, nşr. Henry (Hendrik) Albert Schultens (Hollanda: Leiden University Library, Or. 1368, f. 1r)

⁶⁰ Detaylı bilgi için bk. Vrolijk, "Entirely free from the urge to publish: H.A. Schultens, J.J. Reiske, E. Scheidius and the 18th-century attempts at an edition of the Arabic proverbs of al-Maydani", 63-77.

⁶¹ Schnurrer, *Bibliothecae Arabicae specimen II*, 32.

⁶² Eserin adı *Specimen proverbiorum Meidanii. Ex versione Pocockiana*, ed. Henricus Albertus Schultens'dır.

şerh ederek üç cilt halinde yayımlamak ister, ancak aniden ölmesiyle projesi yarım kalır.

Schultens, öldüğünde neşirle ilgilenen öğrencisi ve arkadaşı Schroederus, “elif” ile başlayan üç yüz otuz dört meseli muhtevi bir koleksiyon yayımlar. Schroederus, daha sonra Schultens’in evrakları arasında baskıya hazır yüz yirmi tane meseli bulur ve bunları gözden geçirdikten sonra bazı notlar ilave ederek yayımlar.⁶³ Schultens, yarım da kalsa bu çalışmasından ötürü şarkiyatçılar tarafından takdir edilir ve bazen de Meydânî'nin açıklamalarını sık sık kısaltması ve bazı pasajların anlamı konusunda birden fazla kez yanılması sebebiyle ağır bir şekilde eleştirilir.⁶⁴

Ernst Friedrich Karl Rosenmüller ve Diğer Oryantalistlerin Çalışmaları

1796 yılında Ernst Friedrich Karl Rosenmüller (1768-1835), J.C. Krüger'in (ö. 1772) Alman dilbilimci Johann Jakob Reiske'nin nüshasından derlediği yeni nüshadan hareketle on yedi meseli kapsayan bir seçki yayımlar ve bunları edebî bir zevkle izah eder. Nihayet Cornelis van Waenen (1732-1806), tamamı *Mecmau'l-emsâl*'den aktarılmak üzere Hz. Ali'nin sözlerinden oluşan; biri Hollandalı bir oryantalist Jan Jacob Schultens (1716-1788) tarafından gönderilen kırk dokuz, diğeri Everard Scheidius tarafından gönderilen on yedi meseli haiz iki koleksiyon yayımlar.⁶⁵

Fransız Oryantalist Étienne Marc Quatremère de batılı meslektaşlarının başlayıp da bir türlü bitirmedikleri bu eserin tamamını

⁶³ Eser için bk. Abu-l Fadl Ahmed Ebn Mohammed Ebn Ahmed Ebn Ibrahim Al Meidani, *Meidaniî proverbiorum Arabicorum pars*, çev. Albert Schultens (Lugduni Batavorum: Sumptibus Auctoris, 1795).

⁶⁴ Quatremère, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Meidani*, 21-22.

⁶⁵ Eser için bk. Abu al-Fadl Ahmad ibn Muhammad, *Sententiæ Ali ebn Abi Talebi: arabice et latine*, nşr. Cornelis van Waenen (Manchester: John Rylands Library, Special Collections SC297.531); Abu al-Fadl Ahmad ibn Muhammad, *Sententiæ Ali ebn Abi Talebi: arabice et latine*, nşr. Cornelis van Waenen (Manchester: John Rylands Library, Special Collections 14217).

çalışmayı planlar. Kendisi koleksiyonu yayımlamanın yanı sıra çeviri, filolojik yorumlar, tarihi notlar ve Meydânî'nin değinmediği, ancak dilcilerin nakletmiş oldukları meselleri de kapsayacak bir ek ilave etmek suretiyle eseri neşretmeye karar verir. Quatremère, meselleri aslına uygun bir şekilde vereceğini ve gramercilerin yorumları ile tarihsel bilgilerin olması halinde kendi yorumlarını kısa tutacağını da ifade eder.⁶⁶ Ancak o da sadece bir dizi seçki yayımlar⁶⁷ ve selefleri gibi çalışmayı tamamlayamaz.

Nihayet Alman şarkiyatçı Georg Wilhelm Freytag (1788-1861), eserin harekeli metnini tercümesiyle birlikte Arapların mesel konusundaki nakillerinden garip ilavelerde de bulunarak kitabı dört cilt halinde neşretmeyi başarır.⁶⁸

Arabum Proverbia

Eser, Georg Wilhelm Freytag tarafından Latince'ye tercüme edilmiştir.⁶⁹ Freytag, Meydânî'nin söz konusu eserini gözden geçirerek incelemiş ve harekeli metnini, her atasözünün altında verilen tercümesini, “Eyyâmu'l-Arab” gibi ekler ve geniş indekslerle beraber yayımlamıştır.⁷⁰ Freytag, eserin mukaddimesinde mesellerin aktarılmasında Meydânî'nin yöntemini takip ettiğini ifade etmekte ve Meydânî'nin zikretmediği mesellere kitabında yer verdiğini belirtmektedir.⁷¹ Freytag, her bölümün ilk meselini önceki bölümden devam ettirmeksizin 1'den başlatmaktadır. Şarih, ayrıca

⁶⁶ Detaylı bilgi için bk. Quatremère, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Meïdani*, 24-26.

⁶⁷ Rızkullah b. Yûsuf b. Abdilmesih b. Yakûb Şeyho el-Yesûî, *Târîhu 'l-âdâbi 'l-Arabîyye fi 'l-karni 't-tâsi' aşer ve 'r-rub 'u 'l-evvel mine 'l-karni 'l-işrîn* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1991), 115.

⁶⁸ Yesûî, *Târîhu 'l-âdâbi 'l-Arabîyye fi 'l-karni 't-tâsi' aşer ve 'r-rub 'u 'l-evvel mine 'l-karni 'l-işrîn*, 118-119.

⁶⁹ Brockelmann, *Târîhu 'l-edebi 'l-Arabî*, 5:212.

⁷⁰ İsmail Durmuş, “Georg Wilhelm Freytag”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/201.

⁷¹ Detaylı bilgi için bk. Abû al-Fağl Ahmad Ibn Muhammad al-Maidânî, *Arabum proverbia, vocalibus instruxit, latine vertit, commentario illustravit, a Meïdano collectorum proverbiorum*, çev. Georg Wilhelm Freytag (Bonn: Marcum, 1838-1843), VI-VIII.

kitabın sonunda “Addenda et Corrigenda” (Ek ve Tashih) ve “Errata” (Hatalar) adında iki başlık⁷² açmakta ve bu başlıklar altında gerekli bilgileri sunduktan sonra eseri sonlandırmaktadır.

Meidanii Proverbiorum Arabicorum

İngiliz müsteşrik Henry Albert Schultens’in 1773 yılında⁷³ *Mecmau’l-emsâl*’in bir bölümü üzerine kaleme aldığı Latince bir tercümedir. Schultens, seçtiği mesellerde sadece alfabenin ilk harfi olan hemze ve أَفْعُلُ ism-i tafdil vezninde gelen meselleri aktarmakta ve bu meselleri karışık bir şekilde zikretmektedir. Dolayısıyla eserin sonundaki bir meseli, *Mecma’u’l-emsâl*’de ilk sayfalarda görmek mümkündür.

Schultens, yeri geldiğinde Meydânî’nin bahsetmediği konulara değinmekte ve mesel ile ilişkisi olduğunu düşündüğü nakillerde bulunmaktadır. Schultens, incelediği meseli daha da anlaşılır kılmak için bazı yerlerde tafsilatlı açıklamalarda bulunmakta ve bazen bunları tercüme etmekte bazen de sadece Arapçasını nakletmekle yetinmektedir.⁷⁴

Meidanii Aliquot Proverbia Arabica

1826 yılında basılan eser, Christian Maximilian Habicht’in (1775-1839) *Mecmau’l-emsâl*’den tercüme ettiği otuz bir meseli ihtiva etmektedir. Habicht, seçtiği meselleri olduğu gibi tercüme etmekte ve kitabın ilk yarısını Meydânî’nin hayatına ve eserin tercümesine tahsis etmekte, ikinci yarısını da zikrettiği mesellerin Arapçasına ayırmaktadır.⁷⁵

⁷² Detaylı bilgi için bk. al-Maidânî, *Arabum proverbialia, vocalibus instruxit, latine vertit, commentario illustravit, a Meidanio collectorum proverbiorum*, 947-952.

⁷³ Meidani, *Meidanii proverbiorum Arabicorum pars*, XVI.

⁷⁴ Söz konusu örnek meseller için bk. Meidani, *Meidanii Proverbiorum Arabicorum*, 32-34, 60, 98-99, 291-292, 292-293, 301-307.

⁷⁵ Habicht’in tercüme ettiği meseller için bk. Ahmad Ibn-Muhammad al-Maidânî, *Meidanii Aliquot proverbialia arabica*, çev. Christian Maximilian Habicht (Vratislaviae: Typis Universitatis, 1826), 5-28.

SONUÇ

Arap edebiyatında önemli bir yeri olan *Mecmau'l-emsâl* kitabıyla şöhret bulan Ebü'l-Fazl el-Meydânî, hicri VI. asrın önde gelen dilci ve ediplerindendir. H. 434-518/1043-1124 yılları arasında Nişabur'da yaşamış olan Meydânî, döneminin nahiv, sarf, lügat ve atasözleri alanında çalışmalar yapan önemli şahsiyetler arasında kabul edilmiştir. Yapılan bu çalışmada Ebü'l-Fazl'ın *Mecmau'l-emsâl* eseri ve bu eser etrafında yapılan çalışmalar müstakil bir şekilde incelenerek Türk akademik sahasında var olan eksiklik giderilmeye çalışılmış ve bunun üzerine yapılan çalışmalar değerlendirilip her birinin farklı açılardan incelenmesi için bir aşama oluşturmuştur. Ayrıca eserin klasik döneminin tarafımızca değerlendirilmesi modern dönemin de incelenmesi yolunu açmış ve bu bağlamda araştırmacılar için bir örneklik teşkil etmiştir. Zira Meydânî'nin Arap edebiyatında kaleme aldığı *Mecmau'l-emsâl* kitabı üzerine yapılan bu çalışma alana katkı sunması açısından oldukça önemlidir. Mesel konusunda bir başyapıt özelliği taşıyan eserin kendisi, şerh ve tercümeleri bugün hâlâ başvurulan kaynaklar arasında yer almaktadır.

Müellifin *Mecmau'l-emsâl* eseri üzerine yaptığımız literatür taraması üç yönlü olmuştur. Bunlardan birincisi; Arap, ikincisi; Türk ve üçüncüsü; Batı dünyasında oryantalistler tarafından yapılan araştırmaları kapsamıştır. Arap Edebiyatı'ndaki çalışmalar Meydânî'nin öğrencilerinden Yûsuf b. Tâhir el-Hûyî, Kasım b. Muhammed Ali el-Bakracî tarafından şerh, Akşemseddîn ve İbrâhim el-Ahdeb gibi bazı ediplerce muhtasar ve nazım şeklinde sürdürülmüştür. Türk Edebiyatı'ndaki çalışmalar ise Edirneli Ali Hüseyin Çelebi, Âsımzâde Hâmid Efendi, Diyarbekirli Said Paşa ve Seyyid Mehmed Şâkir İbn el-Hâc İbrâhîm Hilmî Ayıntabî gibi müellifler tarafından tercüme ve şerh çalışmaları şeklinde sürdürülmüştür.

Batı'da ise bu çalışmaların ağırlıklı çeviri olduğu ve bu çevirilerin genellikle küçük seriler şeklinde yayımlandığı tespit edilmiştir. Bununla

birlikte salt çevirilerin yapılmadığı bazen de ilaveler yapılarak eserin zenginleştirildiği tespit edilmiştir. Edward Pococke, Johann Jacob Reiske, Everard Scheidius, Henry (Hendrik) Albert Schultens, Ernst Friedrich Karl Rosenmüller, Étienne Marc Quatremère ve Alman şarkiyatçı Georg Wilhelm Freytag gibi birçok Avrupalı oryantalist salt tercüme ve bazen de notlarla eser üzerinde çalışmalar yapmış ve Avrupa’da yaymışlardır.

Osmanlı döneminde de eser oldukça önem kazanmış ve üzerinde yapılan çalışmalar genellikle çeviri-şerh şeklinde olmuştur. Diyarbakirli Said Paşa’nın Nuhbetü’l-emsâl’i ile Mütercim es-Seyyid Hâfız Mehmed Şâkir İbnü’l-Hâc İbrâhîm Hilmî el-Ayıntâbî’nin *Menbau’z-zülâli meânî fi tercemeti mecmau’l-emsâli* adlı bu dönemde *Mecmau’l-emsâl* üzerine yapılan iki müstakil çalışmadır. Özellikle el-Ayıntâbî’nin çalışması bu kitap üzerine yapılan en geniş tercüme-şerh olup, tamamlanması halinde beş veya altı cildi bulacağını söylememiz mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman, Affif. *el-Edebu’l câhilî fi âsâri’ d-dârisîne kadîmen ve hadîsen*. Dâru’l-Fikr, 1987.
- Adenî, Ebû Muhammed Abdullah et-Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed Bâ Mahreme el-Yemenî. *Kilâdetu’n-nahr fi vefeyâti a’yâni’d-dehr*. thk. Bû Cum’a Mukrî - Hâlid Zevârî. 6 Cilt. Cidde: Daru’l-Minhâc, 1. Basım, 2008.
- Ahdeb, İbrâhîm b. Alî et-Trablusî. *Ferâidu’l-leâli fi nazmi Mecmai’l-emsâl*. thk. Kusay el-Huseyn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetu Hilâl, 1. Basım, 2003.
- Bakracî, Kâsım b. Muhammed b. Ali. *ed-Durru’l-muntahab min emsâli’l-Arab*. thk. Bessâm Misbâh el-Ağber. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2021.
- Brockelmann, Carl. *Târihu’l-edebi’l-Arabî*. çev. Abdulhalîm en-Neccâr. 6 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Ma’ârif, 4. Basım, ts.
- Çelebi, Edirneli Ali Hüseyin. *Ukûdü’l-Ukûl fi Tercemeti Ferâidi’l-Haraid*. Türkçe Yazma Eser. Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma, NEKTY01233. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty01233.pdf>
- Dayf, Şevki. *Târihu’l-Edebi’l-Arabî*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Maârif, 1. Basım, 1995.
- Delcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Abdillâh. *el-Felâke ve’l-Meflûkûn*. Ürdün: Matbaatu’ş-Şa’b, 1993.
- Desûkî, Ömer. *Fi’l-edebi’l-hadîs*. 2 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 2000.
- Dineverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe. *el-Envâ fi Mevâsimi’l Arab*, 2009.

- Diyarbakirli Said Paşa. *Nuhbetü'l-emsâl*. Sad. Uğur Boran. İstanbul: Büyüyen Ay, 1. Basım, 2017.
- Durmuş, İsmail. "Georg Wilhelm Freytag". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/200-201. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Durmuş, İsmail. "Mesel". 29/293-297. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Enbârî, Ebu'l-Berakât Kemâluddîn Abdurrahmân İbn Muhammed. *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâi. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 3. Basım, 1985.
- Gallien, Claire. "Orientalist Pococke : Brokering Across Borders, Disciplines and Genres. The Internationalization of Intellectual Exchange in a Globalizing Europe 1636–1780". *Bucknell University Press*, 1-30.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-udebâ*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1993.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Cafer el-Müsevî. *Ravzâtu'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*. 8 Cilt. Kum: Mektebetu'l-İsmâiliyân, ts.
- Hatîb, İsmâ b. Abdullah. *el-Emsâlu'l-Arabîyyeti'l-kadîme elleti hâlefeti'l-kavâide'n-nahviyye ve't-tasrifîyye*. Riyad: Câmîiatu Melik Suûd, Külliyyetu'l-Edeb, Yüksek Lisans, 2000.
- Houtsma, Martijn Theodoor vd. *Mûcezu dâireti'l-maârifî'l-İslâmiyye*. ed. İbrâhîm Zekî Hûrşîd vd. 33 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Merkezu'ş-Şârikati li'l-İbdâi'l-Fikrî, 1. Basım, 1998.
- Hûyî, Ebû Yakûb Yûsuf b. Tâhir. *Ferâidu'l-harâid fî'l-emsâli ve'l-hikem*. thk. Abdurrezzâk Huseyn. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1. Basım, 2000.
- İbn Bâdis, Ebu'l-Futûh Abdulhamîd b. Muhammed el-Mustafâ b. Mekkî es-Sanhâcî. *Âsâru İbn Bâdis*. thk. Ammâr Tâlibî. 4 Cilt. Cezayir: Dârun ve Mektebetu'ş-Şeriketi'l-Cezâiriyye, 1. Basım, 1968.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1978.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen el-Ezdî el-Mesîlî. *el-Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbihi*. thk. Muhammed Muhyiddîn b. Abdilhamîd el-Misrî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 5. Basım, 1981.
- İbnü's-Sâî, Ebû Tâlib Tâcuddîn Alî b. Enceb b. Osmân el-Hâzin el-Bağdâdî. *ed-Durru's-semîn fî esmâi'l-musannifîn*. ed. Muhammed Saîd Haneşî - Ahmed Şevkî Benbîn. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2009.
- İbnü'l-Fuvatî, Ebû'l-Fazl Kemâluddîn Abdürrezzâk b. Ahmed. *Mecmaü'l-âdâb fî Mu'cemi'l-elkâb*. thk. Muhammed el-Kâzım. 6 Cilt. İran: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1. Basım, 1995.
- Karabulut, Alî Rıza - Karabulut, Turan. *Mu'cemu't-târîhi't-turâsi'l-İslâmî fî mektebâti'l-âlem*. 6 Cilt. Kayseri: Dâru'l-Akabe, 1. Basım, 2001.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife. *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Muhammed b. Abdülkâdir el-Arnaût. 6 Cilt. İstanbul: Merkezu'l-Ebhâsi't-Târîh ve'l-Funûn ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-muellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Musennâ-Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1957.
- Kıftî, Ebu'l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid. *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1. Basım, 1986.
- Korkut, Şenol. "Edward Pococke". 34/305. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

- Maidānī, Abū al-Faḍl Ahmad Ibn Muhammad. *Arabum proverbia, vocalibus instruxit, latine vertit, commentario illustravit, a Meidanio collectorum proverbiorum.* çev. Georg Wilhelm Freytag. Bonnæ: Marcum, 1838.
- Maidānī, Ahmad Ibn-Muhammad. *Meidanii Aliquot proverbia arabica.* çev. Christian Maximilian Habicht. Vratislaviae: Typis Universitatis, 1826.
- Meidani, Abu-l Fadl Ahmed Ebn Mohammend. *Meidanii Proverbiorum Arabicorum.* çev. Henry Albert Schultens. Lugduni Batavorum (Leiden): Sumptibus Auctoris, 1795.
- Meidani, Abu-l Fadl Ahmed Ebn Mohammend. *Meidanii proverbiorum Arabicorum pars.* çev. Albert Schultens. Lugdunum Batavorum: Sumptibus Auctoris, 1795.
- Meydānī, Ebu'l Fazl Ahmed b. Muhammed. *Müntehabât min Mecmau'l-Emsâl li'l-Meydâni.* İzmir Milli Kütüphanesi Yazma Eserler, 11/1624.
- Meydānī, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mecmau'l-emsâl.* 2 Cilt. Kum: Muessesetu't-Tab' ve n-Neşr et-Tâbia li'l-Âsitâne'ti'r-Radviyyeti'l-Mukaddese, 1366.
- Meydānī, Ebū'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mecmau'l-emsâl.* thk. Naîm Hüseyin Zarzûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2010.
- Nuveyrî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed. *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb.* thk. Hasan Nûreddîn. 33 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Quatremère, Étienne Marc. *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Meïdani.* Paris: Imprimerie Royale, 1828.
- Rababa, Rabba. *Âsımzâde Hâmid'in Şerh-i Mezâmînü'l-Emsâl'i (İnceleme-Metin).* Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Doktora, 2019.
- Safedî, Ebu's-Safâ (Ebû Saïd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfî bi'l-Vefeyât.* ed. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2000.
- Sâlihî, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb.* thk. Mahmûd el-Arnaût. 10 Cilt. Dimeşk - Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1. Basım, 1993.
- Schnurrer, Christian Friedrich vd. *Bibliothecae Arabicae specimen II.* Tubingae: Literis Hopferianis, 1800.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Muntehab min Mu'cemi şuyûhi's-Sem'ânî.* thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkâdir. 3 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1. Basım, 1417.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr.* thk. Munîre Nâcî Sâlim. 2 Cilt. Bağdat: Riâsetu Dîvânî'l-Evkâf, 1. Basım, 1975.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân. *Buğyetu'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât.* thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Kâhire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1965.
- Tikrîfî, Abdurrahman. "Masâdiru'l-Meydâni fi kitâbihi Mecmau'l-emsâl -el-Kismu'l-evvel-". *Mecelletu'l-Mevrid* 3/2 (1974), 11-32.
- Tikrîfî, Abdurrahman. "Masâdiru'l-Meydâni fi kitâbihi Mecmau'l-emsâl -el-Kismu's-sânî-". *Mecelletu'l-Mevrid* 3/3 (1974), 99-122.

- Uzun, Aysun. *Edirmeli Âli Hüseyin Çelebi'nin Ukûdü'l-Ukûlü (Tahkik-İnceleme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Arap Dili Ve Belagatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Vrolijk, Arnoud. "Entirely Free From the Urge to Publish: H.A. Schultens, J.J. Reiske, E. Scheidius and the 18th-Century Attempts at an Edition of the Arabic Proverbs of al-Maydani". *From codicology to technology Islamic Manuscripts and their place in scholarship*. ed. Stefanie Brinkmann - Beate Wiesmüller. Berlin: Frank & Timme, 2009.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Afifuddîn Abdullah b. Es'ad b. Alî b. Suleymân. *Mir'âtu'l-cenân ve ibretu'l-yakzân fî ma'rifeti ma'yu'teberu min havâdisi'z-zamân*. thk. Halîl el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Yazar, Sadık. "Bakir Bir Araştırma Sahası Olarak Osmanlı Tercüme Geleneği". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 60/1 (2020), 153-178.
- Yesûî, Rızkullah b. Yûsuf b. Abdilmesîh b. Yakûb Şeyho. *Târîhu'l-âdâbi'l-Arabiyye fi'l-karni't-tâsi aşer ve'r-rub'u'l-evvel mine'l-karni'l-işrin*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 3. Basım, 1991.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2003.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

***Mecma 'u'l-emsâl ve el-Müstaksâ fi'l-emsâl*'in Mukayesesi**
Bağlamında Meydânî ve Zemahşerî Arasındaki Münakaşanın
Değerlendirilmesi

Mehmet DEMİRBİLEK*

Öz

Bu çalışmada Arap Dili ve Edebiyatının önemli simalarından olan, aynı dönemde yaşamış Zemahşerî (ö.538/1144) ve Meydânî'nin (ö.518/1124) mesel türünde kaleme aldıkları *el-Müstaksâ fi'l-emsâl* ve *Mecma 'u'l-emsâl* adlı eserleri etrafında cereyan eden, kıskançlık ve karşılıklı hakaret konulu hadise incelenmiştir. Kaynaklarda yer alan ve iki âlim arasında meydana geldiği iddia edilen hadisenin arka planını gözler önüne sermek, bu olayın yaşanıp yaşanmadığını ortaya koymak hedeflenmiştir. Bu bağlamda ilk olarak olayın tarihî ve coğrafi verilere uygunluğu incelenmiş ardından olayın gerçekleşip gerçekleşmediği sorgulanmıştır. Sonuç olarak; Meydânî ve Zemahşerî'nin olayın gerçekleşmesinden sonra birbirlerine özür beyan etmeleri, Meydânî'nin kitabının telifinde *el-Müstaksâ fi'l-emsâl*'den yararlanmaması, Zemahşerî'nin Meydânî'yi ilgili hadiseden önce de bir sebepten eleştirmesi gibi gerekçelerden hareketle hadisenin yaşanmış olduğu kanısına varılmıştır. Zemahşerî'yi kıskançlığa ve pişmanlığa iten saikler, iki eserin; kaynak, yöntem, içerik ve üzerine yapılan çalışmalar açısından mukayese edilmesiyle ortaya konulmuştur. Araştırma mesel literatüründe önemli yer tutan iki eserin üstünlük tartışmasını sonuca bağlaması, ilgili rivayetlerin tespitinin yapılması ve sebeplerinin ortaya konulması bakımından

* İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Araştırma Görevlisi. mehmet.demirbilek@istiklal.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1067-8563.

önemlidir. İki kitabın mezkûr yönlerden mukayese edilmesi sonucunda mesel alanında Meydânî'nin Zemahşerî'ye göre daha nitelikli ve kapsamlı bir eser telif ettiği neticesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Mesel, Meydânî, Zemahşerî, Mecma' u'l-emsâl, el-Müstaksâ fi'l-emsâl.

Evaluation of the Discussion Between Maidani and Zamakhshari in the Context of Mecma' u'l-emsâl and al-Mustaksâ fi'l-emsâl

Abstract

In this study, *al-Mustaksâ fi'l-emsâl* ve *Mecma' u'l-emsâl*, written by Zamakhshari (d.538/1144) and Maidani (d.518/1124), who are important figures of Arabic Language and Literature, lived in the same period. The incident about jealousy and mutual insult, which took place around his books, was examined. It is aimed to reveal the background of the incident in the sources, which is claimed to have taken place between two scholars, and to reveal whether this incident took place or not. In this context, firstly, the suitability of the event with historical and geographical data was examined and then it was questioned whether the event took place. In conclusion; The incident took place on the basis of reasons such as Maidani and Zamakhshari's apology to each other after the incident took place, that Maidani did not find it worthwhile to use *al-Mustaksâ fi'l-emsâl* in the writing of his book, and that Zamakhshari criticized Maidani for some reason before the related event. It was concluded that it was. The motives that pushed Zamakhshari to jealousy and regret are; source, method, content and studies on it were compared in terms of. The research is important in terms of concluding the discussion of superiority of the two works, which have an important place in the proverb literature, determining the relevant rumors and revealing their reasons. As a result of the comparison of the two books in terms of the aforementioned aspects, it was concluded that Maidani wrote a more qualified and comprehensive work in the field of parables than Zamakhshari.

Keywords: Arabic Language and Literature, Proverb, Maidani, Zamakhshari, Mecma‘u‘l-emsâl, el-Müstaksâ fi‘l-emsâl.

GİRİŞ

Arap edebiyatında mesel denince akla ilk gelen isimler Meydânî ve Zemahşerî’dir. Bu sahadaki şöhetlerinin sebebi, mesel türünde en kapsamlı eserleri ortaya koymuş olmalarıdır. Mesel konusunda incelemelerde bulunup kitap telif eden araştırmacılar, aynı dönemde kaleme alınmış bu iki eseri konu edinmişler ve birtakım mukayeselere tabi tutmuşlardır. Sözelimi Abdülmecid Katâmîş iki kitap arasındaki mukayeseyi mesel sayılarıyla sınırlı tutmuş ve *el-Mustaksâ*’nın içerdiği 3421 meselle içerisinde 6080 mesel barındıran Mecma‘u‘l-emsâl ile karşılaştırılamayacağını ileri sürmüştür.¹

İki kitabı mukayese eden bir diğer isim olan Sellheim, *Mecma‘u‘l-emsâl*’in *el-Mustaksâ*’ya olan üstünlüğünü kitapların baskısı üzerinden izah etmiştir. Bu anlamda *Mecma‘u‘l-emsâl*’in defalarca baskısı yapılmışken *el-Mustaksâ*’ya aynı teveccühün gösterilmediğini ifade etmiştir.² *Mecma‘u‘l-emsâl*’de bulunan meselleri yapmış olduğu yüksek lisans tezinde lügavi ve semantik açıdan inceleyen Ahmed el-Câsir Abdullah, iki eserin mukayesesi için tezinde özel bir başlık açmıştır. Bu başlık altında yaptığı değerlendirmelerde Sellheim’in kitabından istifade etmiştir. Bu minvalde özet olarak *Mecma‘u‘l-emsâl*’in *el-Mustaksâ*’ya göre ilmî malzeme yönünden daha dolu olduğunu, Zemahşerî’nin meseli ele alışının Meydânî kadar detaylı olmadığını, iki kitabın da kaynak olarak aynı kitaplara dayanmasına rağmen *el-Mustaksâ*’da olupta diğer kitaplarda olmayan bilginin çok az olduğunu

¹ Abdülmecîd Katâmîş, *el-Emsâlü‘l-‘arabiyye dirâse târihiyye tahliliyye*, (Dımaşk: Dâru‘l-Fikr, 1988) 120.

² Rudolf Sellheim, *el-Emsâlü‘l-‘arabiyyetü‘l-kadîme*, çev. Ramazan Abdültevvâb (Beyrut: Dâru‘l-emâne ve Müessesetür‘r-Risâle, 1971), 210.

ifade etmiştir.³ İki eserin mukayesesi bağlamında Türkiye’de ilk yapılmış çalışma Ahmet Onur’un kaleme aldığı *Arap Atasözlerine Dair ‘Mecma’u’l-emsâl’ ve ‘el-Müstaksâ fi’l-emsâli’l-Arab’ İsimli Eserlerin Karşılaştırılması* adlı makalesidir. Makalesinde iki kitabı; yazım tarihleri, kaynakları, içerisindeki mesellerin tertibi açısından mukayeseye tabi tutmuştur. Yaptığı mukayese ile ilgili hadiseyi bağdaştırmayan Onur, olayın rivayet metninden Meydânî’nin kitabını daha önce yazdığı bilgisinin çıktığını ve bunun tarihî verilerle çeliştiğini ifade ederek ilgili hadiseyi gerçek dışı kabul etmiştir.⁴ Bizi bu araştırmaya iten temel neden ise iki müellif arasında kitaplarının üstünlüğü hususunda ortaya çıkmış, kıskançlığa ve karşılıklı hakarete varan bir hadisenin perde arkasındaki sebeplerini gün yüzüne çıkarma çabasıdır. Kaynaklarda geçen bu olayın gerçekliğini, hadisenin tarihî ve coğrafi verilere uygunluğunu inceleyip, vakıanın yaşanmışlığına dair deliller serdettikten sonra iki eser arasında karşılaştırma yaparak ortaya koyacak olmamız çalışmamızın özgün yönünü ortaya koymaktadır. Zira bizden önce *Mecma’u’l-emsâl* ve *el-Müstaksâ fi’l-emsâl* arasında mukayese çalışmaları yapılmıştır ancak bizim yapacağımız şekilde bu karşılaştırmanın ilgili olay ile bağlantısı kurulmamıştır. Araştırmamız mesel konusunda kaleme alınmış iki kült eserin üstünlük tartışmasını neticelendirmesi, etrafında cereyan eden hadisenin tarihî ve coğrafi verilerle uygunluğunun tespit edilmesi, olayın yaşanmasına neden olan olguların ortaya konulması bakımından ehemmiyet taşımaktadır.

³ Ahmed el-Câsir Abdullah, *Mecma’u’l-emsâl li’l-Meydânî dirâse lıgaviyye delâliyye* (Ürdün: Câmîatü’ş-Şarki’l-Evsat, Külliyyetü’l-Edeb Kısmu’l-Lugati’l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 70-71.

⁴ Ahmet Onur, “Arap Atasözlerine Dair ‘Mecma’u’l-emsâl’ ve ‘el-Müstaksâ fi’l-emsâli’l-Arab’ İsimli Eserlerin Karşılaştırılması”, *Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Haziran 2021), 106.

Meydâni ve Zemahşeri Arasında Geçen Hadise

Kaynaklarda aktarılan rivayete göre Meydâni, *Mecma'u'l-emsâl*'ini yazdıktan sonra kitap Zemahşeri'nin eline geçer. Tasnifinin kalitesinden dolayı kıskanır, bunu kaldıramaz ve eline kalemi alıp “el-Meydâni” kelimesine mîm harfinden önce bir nûn ekler ve böylece “en-Nemedâni” olur. Bu da Farsçada “hiçbir şey bilmeyen kimse” demektir. Bunu öğrenen Meydâni, Zemahşeri'nin bazı kitaplarını alır ve “ez-Zemahşeri” kelimesindeki mîm harfini nûn ile değiştirir ve “ez-Zemahşeri” olur. Bu da Farsçada zevcesini satan adam veyahut kötü işlerle uğraşan kadın anlamına gelir.⁵ Bir başka rivayete göre ise Zemahşeri, kitabını telif ettikten sonra *Mecma'u'l-emsâl*'e göre ibare açıklığı, telif kalitesi ve fayda yönünden daha yetersiz gördüğü için kaleme aldığına pişman olmuştur.⁶

Ahmet Onur, makalesinin konu ile alakalı rivayetleri zikrettiği kısmında, bu rivayetlerin metninden Meydâni'nin kitabını daha önce telif ettiği sonucuna ulaşıldığını iddia etmiş, ardından tarihî verilere dayanarak Zemahşeri'nin kitabını Meydâni'ye göre daha önce telif ettiğini ortaya koymuştur. Bu çelişkiden hareketle rivayette anlatılan hadisenin yaşanmadığını ileri sürmüştür.⁷ Şu var ki; Onur, ilgili rivayetteki “Zemahşeri, *el-Mustaksâ*'yı telif ettikten sonra *Mecma'u'l-emsâl*'i gördü.” ibaresini gözden kaçırmış olmalıdır. Dolayısıyla hadiseyi konu alan rivayete göre Zemahşeri kitabını Meydâni'den sonra kaleme almıştır ve biraz sonra izah edileceği üzere bu durum tarihî verilerle uyumaktadır.

⁵ Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıffî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl (Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî,1982), 1/158-159; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl (Lübnan: Mektebetü İsâ el-bâbi'l-halebî,1964), 1/357; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. M.Şerafettin Yalçkaya (Beyrut: Dâru lhyâit-Turâsi'l Arabî, 1999), 2/1597.

⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1597.

⁷ Onur, “Arap Atasözlerine Dair ‘Mecma'u'l-emsâl’ ve ‘el-Müstaksâ fi'l-emsâli'l-Arab’ İsimli Eserlerin Karşılaştırılması”, 106.

Hadisenin Tarihî ve Coğrafi Verilere Uygunluğu

Hadisenin yaşanıp yaşanmadığını irdelemek için her iki müellifin de hayatları ve kitapları ile alakalı bazı noktalara işaret etmemiz kaçınılmazdır. Bu sorgulama neticesinde olayın yaşanabilmesi için müelliflerin aynı dönemde ve hatta yakın coğrafyalarda yaşamış olmaları gerekmektedir. Zira rivayette bir etki tepki meselesi ve karşılıklı iletişim söz konusudur, bunun gerçekleşmesi için de Meydânî ve Zemaşerî'nin muasır olması gerekmektedir. Ayrıca aşağıda da görülebileceği gibi Meydânî eserini hayatının son yıllarında telif ettiğinden bu hadisenin gerçekleşmesi için ikilinin yakın coğrafyalarda bulunmaları veya görüşmeleri zaruridir. Nitekim o dönemdeki ulaşım şartları yetersiz olduğu için bir haberin ulaşarak etkiye tepki doğurması birbirine yakın olan bölgelerde daha hızlı gerçekleşecektir. Buna ek olarak rivayetlerde Zemaşerî'nin *Mecma'u'l-emsâl*'i gördüğü, ismine eklemeler yaptığı ve Meydânî'nin de Zemaşerî'nin bazı kitaplarında adını değiştirdiği alenen geçtiği için, Zemaşerî'nin *Mecma'u'l-emsâl*'in ve Meydânî'nin de Zemaşerî'nin kitaplarının en az birinin telifinden önce vefat etmemiş olması gerekir.

Meydânî'nin doğum tarihi bilinmemekle birlikte 518/1124 yılında vefat etmiştir.⁸ Zemaşerî ise 467/1075 yılında dünyaya gelmiş ve 538/1144 yılında vefat etmiştir.⁹ Meydânî'nin doğum tarihini, hocası Vâhidî'nin (ö.468/1076) hicrî 468 yılında vefat ettiği¹⁰ ve bir diğer hocası olan Mücâşî'nin (ö.479/1086) Nîşâbur'u hicrî 470 yılında ziyaretinden ve Meydânî'nin de ondan ilim aldığı bilgisinden¹¹ hareketle tahmin etmek mümkündür. Öyle ki Meydanî'nin bu tarihlerde ilim talebesi olduğunu düşünür, ilim talebeliği için de ortalama 10-15 yaşları arasında olmak gerekir

⁸ Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 157.

⁹ Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/266-268.

¹⁰ Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/224.

¹¹ Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/156.

dersek yaklaşık olarak hicrî 460'lı yıllarda doğduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak iki müellifin aynı dönemde yaşadıkları neticesine ulaşabiliriz.

Zemahşerî, *el-Müstaksâ*'nın yazımını hicrî 499 yılında tamamlamıştır.¹² Meydânî'nin kitabını ne zaman yazdığı ile alakalı bir bilgi bulunmamasına rağmen mukaddimesinde verdiği birtakım bilgiler üzerinden çıkarımda bulunmak mümkündür. Şöyle ki önsözde eserini ilerleyen yaşlarında yazdığına delalet eden söylemlerde bulunmuş ardından kastını daha iyi ifade etmek için yaşlılık temalı bir şiir de nakletmiştir.¹³ Buna ilaveten bu kitabı kendisinin tavsiyesi ve yönlendirmeleriyle kaleme aldım dediği Ebû Ali Muhammed b. Arslan¹⁴, son Büyük Selçuklu hükümdarı Sencer'in (ö. 552/1157) yönetiminde görev almıştır.¹⁵ Sultan Sencer'in 513 yılında hükümranlığı aldığı¹⁶ göz önünde bulundurulduğu takdirde Muhammed b. Arslan'ın görevine bu tarihten itibaren veya sonra başladığı neticesi elde edilir. Meydânî de hicrî 518'de vefat ettiğine ve eserini Muhammed b. Arslan'ın tavsiyesiyle yazdığına göre, kitabının telif tarihi hicrî 513 ile 518 yılları arasında olmalıdır.¹⁷ Netice olarak Zemahşerî'nin eserini Meydânî'den daha önce telif ettiği söylenebilir. Bunun yanı sıra Zemahşerî

¹² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-ẓunun*, 2/1674

¹³ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî en-Nîsâbü'rî, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Lübnan: Dârü'l-ma'rife,2004), 1/5.

¹⁴ Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/3.

¹⁵ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Müntehab min Mu'cemi şüyühi Ebî Sa'd es-Sem'ânî*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkâdir (Riyad, Dâru âlemu'l-Kütüb,1996.) 1412.

¹⁶ Abdulkerim Özeydın, "Sencer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Mart 2023).

¹⁷ Onur, "Arap Atasözlerine Dair 'Mecma'u'l-emsâl' ve 'el-Müstakşâ fi'l-emsâli'l-Arab' İsimli Eserlerin Karşılaştırılması", 106. Ahmet Onur, burada Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm* adlı eserinde Muhammed b. Arslan'ın oğlu Ali ile babasını karıştırmış. Zehebî'nin Ali b. Muhammed b. Arslan için verdiği vefat tarihi ve yaklaşık ölüm yaşı bilgisinden hareketle Muhammed b. Arslan için yanlış bir sonuca varmıştır.

hicrî 538 yılında vefat ettiği için Meydânî'nin kitabını da görmüş olması kuvvetle muhtemeldir.

Meydânî, Nîşâbur'da dünyaya gelmiş, ilim tahsilini tamamlamış ve burada vefat etmiştir.¹⁸ Zemahşerî ise Hârizm bölgesinde Taşavuz ili Zemahşer'de doğmuştur ancak ilim tahsili için yolculuklar yapıp Buhara, Horasan, İsfahan, Bağdat, Mekke ve Şam gibi ilim merkezlerinde bulunmuştur. Zemahşerî'nin *Mecma'u'l-emsâl*'in telif edildiği hicrî 512-515'li yıllarda Mekke'ye gittiği, burada iki yıl kalıp Hârizm'e döndüğü bilinmektedir.¹⁹ Buradan Zemahşerî ve Meydânî'nin yakın bölgelerde bulduklarını, birbirlerine mülâki olabileceklerini ve birbirlerinin eserlerine ulaşabileceklerini çıkarabiliriz. Bu hususta Kemâleddin Enbârî'nin (ö. 577/1181) *Nüzhetü'l-elibbâ* adlı eserinde, Meydânî'nin tercemesini verdiği bölümde kaydettiği şu ifadeler Zemahşerî ve Meydânî'nin birbirleriyle görüşüklerini, kitaplarına ulaştıklarını ve birbirlerini eleştirdiklerini göstermektedir:

“Zemahşerî, Meydânî'yi ziyarete geldiğinde *el-Hâdî li'ş-şâdî* adlı eserine baktı ve ismini garipsedi. Daha sonra ona “Kitabın bu denli kaliteli, ibareleri gizemli ve kusursuz olmasına rağmen nasıl bu ismi ona layık görürsün? eş-Şâdî ilim yolculuğunun henüz başında olan kimse için kullanılır. Bu kitap ise ilim yolculuğunun sonuna gelmiş kimselerin seviyesine uygundur, dedi.”²⁰

Hadisenin Yaşanmış Olduğuna Dair Deliller

Hadisenin yaşanmış olduğuna dair en sağlam delil; Enbârî'nin *Nüzhetü'l-elibbâ*'sında yukarıda zikrettiğimiz, tarafların birbirlerine hakaret etmesini konu alan olayın rivayetinin devamında Zemahşerî'nin Meydânî'ye özür içerikli bir mektup yazdığını ve Meydânî'nin de cevaben “eğer

¹⁸ Zülfikar Tüccar, “Ahmed b. Muhammed Meydânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Mart 2023).

¹⁹ Mustafa Öztürk-M. Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Mart 2023)

²⁰ Ebü'l-Berekât Kemâlüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ*, thk. İbrahim es-Sâmerrâî (Ürdün, Mektebetü'l-Menâr,1985.), 288.

yanlışından döndüysen biz de döneriz ve özrünü kabul ederiz” dediğini ifade etmesidir.²¹ Bu şekilde özür beyan eden mektup yazılması, özür dilenmesi ve tarafların birbirini affetmesi hadisenin yaşanmışlığını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda bir başka delil de Meydânî'nin eserini yazarken kendisinden önce yazılmış mesel kitaplarının veya müelliflerinin çoğuna atıf yapıp,²² öte yandan Zemahşerî ve *el-Müstaksâ*'sından söz etmemesidir. Yukarıda beyan ettiğimiz üzere *el-Müstaksâ*, Meydânî hayatta iken kaleme alınmış olup, Meydânî'nin kitaba erişimi hususunda mâni bulunmamaktadır. Bu durum Meydânî'nin *el-Müstaksâ*'yı okuyup inceledikten sonra kaynak olarak kullanmaya değer bulmadığını akla getirmektedir. *el-Müstaksâ*'ya yönelik böyle bir tutumun sergilenmesi Zemahşerî'ye ağır gelmiş ve ilgili hadiseye sebebiyet vermiş olabileceği ileri sürülebilir. Ahmet Onur, konuyla ilgili kaleme aldığı makalesinde, o dönemde kitaplar elle çoğaltıldığı için her ne kadar aynı bölgelerde yaşasalar da Meydânî'nin *el-Müstaksâ*'yı görmediğini ileri sürmektedir.²³ Kanaatimizce bu çıkarım pek isabetli görünmemektedir. Zira aralarında yaşanan hadiselerde de geçtiği üzere Zemahşerî'nin Meydânî'ye ait *el-Hâdî li'ş-şâdî* adlı eserine bakıp eleştiri de bulunması, *Mecma'u'l-emsâl'in* de elle çoğaltılmasına rağmen Zemahşerî'nin onu görmesi ve üzerinde değişiklikler yapması, aynı şekilde Meydânî'nin Zemahşerî'nin kitaplarına erişip ismini değiştirebilmesi ikilinin birbirlerinin eserlerine ulaşımı noktasında böyle bir problemle karşılaşmadıklarını ortaya koymaktadır.

²¹ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 289.

²² Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/4.

²³ Onur, “Arap Atasözlerine Dair ‘Mecma'u'l-emsâl’ ve ‘el-Müstaksâ fi'l-emsâli'l-Arab’ İsimli Eserlerin Karşılaştırılması”, 106.

Mecma 'u'l-emsâl ve el-Müstaksâ fi'l-emsâl'in Mukayesesi

Yukarıda zikrettiğimiz ve araştırmamızın medarı olan Zemahşerî ve Meydânî arasında vuku bulduğu iddia edilen; kıskançlığa, pişmanlığa ve karşılıklı hakarete yol açmış hadise geçmiş bölümlerde incelenmiştir. Bu bağlamda olayın tarihî ve coğrafi verilere uygun olduğu tespit edilmiş ve yaşanmışlığına dair deliller serdedilmiştir. Yaptığımız değerlendirme sonucunda bu vakianın yaşanmış olmasına mâni bir gerekçeye rastlanmamıştır. Bu bölümde de Zemahşerî'yi *Mecma 'u'l-emsâl'i* gördükten sonra kıskandıran ve kendi kitabını telif ettiğine pişman olmaya iten saikler irdelenecektir. Bunun için her iki eser; kaynak, yöntem, içerik ve üzerine yapılan çalışmalar bağlamında mukayese edilecektir. Bu bağlamda Keşfü'z-zunûn'da geçen “İbare açıklığı, telif kalitesi ve fayda yönünden daha yetersiz gördüğü için kaleme aldığına pişman olmuştur”²⁴ ifadesi somutlaştırılmaya çalışılacaktır.

Kaynak Açısından

Zemahşerî, eserinin mukaddimesinde ve ilerleyen bölümlerinde özellikle mesel kitapları başta olmak üzere istifade ettiği kaynakları zikretmemiştir. Ancak meselleri lügavî olarak tefsir ederken, şâhid beyitleri getirirken, meselin bazı kelimelerinin zaptı hususunda görüş zikrederken ve mesellerin hikayesinin farklı bir varyantını rivayet ederken yararlandığı âlimleri, eserlerini veya görüşüne rastladığı kitabı zikretmeden kaydetmiştir. Esil Sâmi ve Mahmut Beşir Hammud el-Ceyâşî'nin tespitine göre sadece iki yerde kaynak zikretmiştir, ancak bu kaynaklar Ebû Ali b. Hâzim el-Lihyânî'nin (ö. 215-830) *en-Nevâdir* ve Ebû Zeyd el-Ensârî'nin (ö. 218/830) *Kitâbü'n-Nevâdir* adlı eserleri olup mesel kitaplarından değildir.²⁵

²⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1597.

²⁵ Esil Sâmi – Mahmud Beşir Hammud el-Cevâşî, “Menhecü'z-Zemahşerî fi kitâbihî'l Mustaksâ”, *Mecelletü câmiati Bâbil* 9/1 (Ocak 2004),124.

Zemahşerî'nin bu tutumu kendisinden önce yazılmış kitapları kendi eserinin önüne geçirmemeye çalıştığı gayesine bağlanabilir.

Abdülmeccid Katamış, Zemahşerî'yi diğer mesel kitaplarında isimleri geçen ulemanın mesel şerhine dair görüşlerini kitabına alıp, yararlandığı kaynakları zikretmemesi ve alimlerden rivayette bulunmaması gerekçesiyle tenkid etmiştir.²⁶ Ancak burada Zemahşerî'nin her ne kadar kaynak olarak kitap ismi belirtmese de nakilde bulunduğu alimleri ilgili yerde zikrettiğini belirtmek gerekir. Bu minvalde Zemahşerî; Ubeyd b. Şeriyeye (ö.67/686 [?]), Ebû Zeyd el-Ensârî, Mufaddal ed-Dabbî (ö.178/794 [?]), Asmaî (ö.216/831), Ebû Amr b. Alâ (ö.154/771), Câhız (ö.255/869), Müberrid (ö.286/900), Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ (ö.207/822), Ebu'l Heysem b. Adî (ö.207/822) ve Medâinî'den (ö.228/843) nakilde bulunurken kaynak göstermiştir.²⁷ Bu hususta bütün bu isimlerin aynı zamanda Meydânî'nin de kaynaklarının bir kısmını teşkil ettiğini belirtmek gerekir. İki müellifin de ortak kaynaklardan nakillerde bulunması mesellerin şerhlerinde bazen aynı, bazen de birbirine çok yakın ifadeler kullanmaları sonucuna yol açmıştır. Sözelimi *أَنْتَ كَصَاحِبِ الْبَغْرَةِ* (Sen gübre sahibi gibisin.) meselinin şerhinde Zemahşerî ve Meydânî'nin birbirine benzer açıklamalarda bulduklarını görmekteyiz.²⁸

Meydânî mukaddime bölümünde kitaplarından yararlandığı ve alıntılar yaptığı on iki âlimi²⁹ isim isim zikretmiştir. Buna ek olarak kitabını yazarken elliden fazla kitaba bakıp detaylıca fasıl fasıl, bab bab incelediğini

²⁶ Abdülmeccid Katamış, *el-Emsâli'l-'Arabîyye*, 120.

²⁷ Onur, "Arap Atasözlerine Dair 'Mecma'u'l-emsâl' ve 'el-Müstakşâ fi'l-emsâli'l-Arab' İsimli Eserlerin Karşılaştırılması", 108-110.

²⁸ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Müstakşâ fi'l-emsâl*, (Beirut: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye 1987), 1/380; Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/54.

²⁹ Ubeyd b. Şeriyeye (ö.67/686 [?]), eş-Şarkî el-Kutâmî (ö. 155/772 [?]), Ebû Amr b. Alâ' (ö. 154/771), Mufaddal ed-Dabbî (ö.178/794 [?]), Ebû Feyd Müerric es-Sedüsî (ö. 195/810-11) Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?]), Ebû Zeyd el-Ensârî(ö.218/830), Asmaî(ö.216/831), Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), el-Mufaddal b. Seleme ed-Dabbî (ö. 290/903'ten sonra), Hamza b. el-Hasen el-İsfahânî (ö. 360/971'den önce), Atâ b. Mus'ab (?).

ifade etmiştir.³⁰ Abdurrahman et-Tekrîti, Meydânî'nin kaynaklarını tespit etmeye yönelik yazdığı makalesinde, eserde kırk yedi kitabın isminin geçtiğini ve yüz yirmi sekiz âlimden istifade edildiğini belirtmiştir.³¹

Ef'alü min formunda kaydettiği mesellerin büyük çoğunluğunu Hamza el-İsfahânî'nin (ö.360/971'den önce) *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı eserinden almıştır.

İki eserin kaynakları açısından mukayese edildiği bu bölümde *Mecma'u'l-emsâl*'in *el-Müstaksâ*'yı gölgede bıraktığını söylemek mümkündür. Zira Meydânî'nin mukaddime bölümünde yararlandığı isimleri alenen zikretmesi ve çalışmasının boyutunu ifade ederken “Elli kadar kitabı ince eleyip sık dokudum.” şeklindeki söylemi ve bunun yapılan bir araştırma sonucunda ispatlanması daha baştan Zemaşerî karşısında öne çıkarmıştır. Buna ek olarak *el-Müstaksâ*'da nakilde bulunan isimler, *Mecma'u'l-emsâl*'de yararlanılan kaynaklarla karşılaştırıldığında kemiyet olarak çok az kalmaktadır. Ayrıca *el-Müstaksâ*'nın kaynaklarının aynı zamanda *Mecma'u'l-emsâl*'in de kaynakları olduğu unutulmamalıdır. Rudolf Sellheim'in (ö.2013) “Her iki kitap da aynı kaynaklara dayanmaktadır. Bununla birlikte *el-Müstaksâ*'da olup da diğer mesel kitaplarında olmayan bilgi çok azdır.”³² ifadesi de söylediklerimizi desteklemektedir.

Yöntem Açısından

Meydânî mukaddimedede de ifade ettiği gibi³³ kitabını alfabetik olarak kaleme almıştır ancak bu yöntemi sadece bab başlıklarında uygulamış, babın

³⁰ Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/4.

³¹ Abdurrahman et-Tekrîti, “Masâdiru'l-Meydânî fi kitâbihî *Mecma'i'l-emsâl*”, *Mecelletü'l-mevrid* 3/2 (Nisan 1974), 11-32; 3/3 (Temmuz 1974), 99-122.

³² Sellheim, *el-Emsâlü'l-arabiyyetü'l-kadîme*, çev. Ramazan Abdültevvâb, 218.

³³ Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/4.

altında kaydettiği mesellerin ilk harfleri hariç bir düzen takip etmemiştir. Bu durum kitapta aranan meseli bulma hususunda işi zorlaştırmaktadır.

Meselleri tasnif ederken hurûfü'l-meânî, hurûfü'l-atf ve hurûfü'l-cer ile başlayanlar hariç kelimelerin aslını kriter olarak benimsemiştir. Bunun sonucu olarak lâmu't-ta'rîf, hemzetü'l-vasl, hemzetü'l-kat', emir fiilin hemzesi, hemzetü'l- istihâm ve muzâri fiildeki nefsü'l-mütekellimin hemzesi ile başlayan meselleri hemze babında zikretmemiş, hemzeden yani birinci harften sonra gelen harfe göre yerleştirmiştir. Aynı durum kelimenin aslından olmayan zâid harfler için de geçerlidir.

Bab içerisindeki yönteminden bahsedecek olursak, öncelikle câhilî meselleri zikreder, ardından ef'alü min formunda olanları getirir ve müvelled mesellerle babı sonlandırır. Câhilî ve ef'alü min şeklindeki mesellerin cümle ve kelime tahlillerini yapıp mevrîdine dair rivayetler getirerek şerh ederken müvelled meselleri sadece zikretmekle yetinmiştir. Bu tür sınıflandırma mesel açısından önemi haizdir. Çünkü mesellerin câhilî, müvelled veya âmmî oluşunun beraberinde getirdiği birtakım sonuçlar vardır. Sözelimi meselle istişhâd konusunda sadece câhilî meselle istişhâd edilebiliyor olması kastımıza örnek teşkil etmektedir.

Meselleri şerh ederken mevrîdini, madribini, ilgili haber ve rivayetleri işlemiş, garip kelimeler ve gerekli gördüğü cümleler için lugavî tahliller yapmıştır. Ancak şiirden istişhâd getirmeye ve edebî rivayetlere diğer mesel kitaplarında olduğu kadar başvurmamıştır. Buradan da müellifin, kitabını şiir ve haberle doldurmaktansa daha fazla meseli kaydetme gayesi güttüğü ileri sürülebilir.³⁴

³⁴ Abdülmecîd Katâmiş, *el-Emsâlü'l-'Arabîyye*, 113-114.

Zemahşerî de tıpkı Meydânî gibi eserinin mukaddimesinde yönteminden bahsetmiştir.³⁵ Buna göre kitabını yirmi sekiz baba ayırdığını ve babları mesellerin ilk harfine göre alfabetik olarak sıraladığını ifade etmiştir. (Hemze babı, bâ babı gibi.) Her babın altında da mesellerin ikinci harfine göre fasıllar oluşturarak bunları da alfabetik olarak sıralamıştır. (Hemze ile birlikte bâ faslı, ayn ile birlikte elif faslı gibi). Örneğin “hemze ile birlikte bâ” başlığı; meselin ilk harfinin hemze, ikinci harfinin de bâ olduğunu ifade etmektedir. Bu şekilde bir yöntemin izlenmesi aranan meseli bulma kolaylığı sağlamıştır.

Zemahşerî'nin takip ettiği metot gereğince herhangi bir fasıl altındaki meseller bütünü, ilk iki harfleri daima aynı olacaktır. Bu durumda müellif mesellerin üçüncü ve gerekirse -üçüncü harfinde aynı olması hâlinde dördüncü harfleri göz önünde bulundurarak alfabetik olarak dizme yöntemine bağlı kalmıştır.

Zemahşerî kitabını muhtasar olarak telif etmeyi hedeflemiştir.³⁶ Kâtip Çelebi de buna dayanmış olacak ki kitabın muhtasar olduğunu belirtmiştir.³⁷ Bu hedefe binaen meselin manasını açıklarken gereksiz ayrıntılara yer vermediğini ifade etmiştir. Yine aynı şekilde bu hedefe matuf olacak ki ilk kelimeleri aynı olan mesel grubunu bir arada vererek ilgili kelimeyi sadece ilk meselde olmak üzere bir kez zikretme yoluna gitmiştir. Söz gelimi مِنْ شَوْمًا مِنْ (Tan vaktinden daha açıktır.) / مِنْ فَلَقِ الصُّبْحِ (Saturn'den daha uğursuzdur.) / مِنْ قُتَيْسٍ (Kus'tan daha fasihtir.) mesellerini art arda zikretmiş ve başlarındaki أَيْبِنُ kelimesini sadece ilkinin başında zikretmiş, diğerlerinden hazfetmiştir.³⁸ Ayrıca meselleri şerh ederken bir konudan daha önce bahsetmişse veya daha sonra bahsedecekse yerine göre önceki veya sonraki kısımlara atıf yaparak aynı izahları tekrar etmemiştir. Örneğin نَدِمْتُ نَدَامَةَ الْكُسْعِيِّ (el-Kuse'î gibi

³⁵ Zemahşerî, *el-Müstaksâ fi'l-emsâl*, 1/3.

³⁶ Zemahşerî, *el-Müstaksâ fi'l-emsâl*, 1/4.

³⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1674.

³⁸ Zemahşerî, *el-Müstaksâ fi'l-emsâl*, 1/32.

pişman oldum.) meselinin şerhi için “el-hemzetü me‘a’ nûn” babına yönlendirmiştir.³⁹

Zemahşerî yöntem olarak kelimenin aslını değil, dış şeklini ölçüt kabul etmiştir. Hemze ile başlayan bütün meselleri kayıtsız şartsız hemze babında toplamıştır. Bu durum kitabın yarısından fazlasının hemze babına ayrılmasına yol açmıştır. Öyle ki iki cüzden müteşekkil olan kitabın ilk cüzünü hemze babı oluştururken ikinci cüzünü geriye kalan yirmi yedi harfin babı oluşturmaktadır. Bu yöntem ile sözcükler köklerine ve hemzesinin durumuna bakılmaksızın alfabetik olarak sıralandığı için aranan meseli bulma konusunda büyük oranda kolaylık sağladığını vurgulamak gerekir. Öte yandan bu yöntemin lafız olarak yakın mesellerin kitapta dağınık vaziyette yer almasına sebebiyet vereceği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Meselleri câhilî-müvelled-âmmî-ef‘alü min şeklinde tür olarak sınıflandırmamış, bu konuda bilgi vermemiş ve hepsini bir arada kaydetmiştir.

Zemahşerî, dil ilimlerinde yetkin bir isim olmasına rağmen meselleri açıklarken lugavî tahlillere nadiren yer vermiştir. Bunu eseri muhtasar yazmak amacıyla yapılmış bilinçli bir tercih kabilinden görmek gerekir. Çünkü müellif bu minvaldeki tahlilleri yapabilecek yetkinliktedir. Bunun en büyük göstergesi, Zemahşerî’nin nahivde *el-Mufassal fî sinâ‘ati‘l-i‘râb*, sözlük olarak da *Esâsü‘l-belâga* ve *Mukaddimetü‘l-edeb* gibi eserleri telif etmiş olmasıdır.

Gerek meselde geçen garip bir kelimenin anlamını açıklarken şâhid getirmek gerek meselin varit olduğu beyti zikretmek gerek de şiirde geçen tarihî bir olayı aktarma gayesiyle diğer mesel kitaplarında şahit olmadığımız oranda şiirle istişhâd etmiştir.⁴⁰

³⁹ Zemahşerî, *el-Müstaksâ fî‘l-emsâl*, 2/366.

⁴⁰ Abdülmecîd Katâmiş, *el-Emsâlü‘l-‘Arabîyye*, 120.

Meselleri şerh ederken rivayette bulunduğu isimleri ve kaynakları zikretmemek adına *يزعمون / زعم / قيل* gibi ifadeler kullanmıştır.

Netice olarak mesellerin tertibi hususunda aranan meseli bulma kolaylığı açısından Zemahşerî'nin metodunun daha işlevsel olduğunu söyleyebiliriz. Ancak meselenin lafız olarak benzer ve yakın mesellerin kitapta dağınık vaziyette olması gibi selbi bir yanının da olduğu unutulmamalıdır. Buna ilaveten Meydânî'nin yöntem olarak benimseyip Zemahşerî'nin ıskaladığı, mesellerin câhilî-müvelled-ef'âlü min şeklinde tür olarak sınıflandırmasının, esere düzenli bir görünüm kazandırması, mesel türlerine yönelik yapılan araştırmalara kolaylık sağlaması ve istişhâd konusunda veri sunması açısından ehemmiyet taşıdığını vurgulamakta fayda vardır.

Muhteva Açısından

Meydânî eserin mukaddimesinde kaleme aldığı bu kitabın muhtevasını şöyle açıklamaktadır:

“Kitabımın her bir babının başına Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö.224/838)'ın ve diğerlerinin kitaplarında bulunan meselleri koydum, onların akabinde ef'âlü min formunda olan meselleri getirdim ve son olarak müvelled mesellerle bitirdim. Yirmi dokuzuncu babta Eyyâmü'l-Arab'ın isimlerini, 30.babta da Hz. Peygamber'in hadislerini ve dört halifenin hikmetli sözlerini ve öğütlerini zikrettim. Bu şekilde toplam altı bin civarındadır.”⁴¹

Mesellerin kapalı ifadelerini izah etmek ve söyleniş gayesini açıklamak adına lugavî tahlillere, meselin doğuş hikayelerine ve mevriline de yer vermiştir.

Mecma'u'l-emsâl'de 5080 câhilî, 1000 adet de müvelled mesel bulunmaktayken⁴² *el-Müstaksâ fi'l-emsâl*'de toplamda 3461 mesel vardır.⁴³ Bunlardan 1121 tanesi ef'âlü min formundadır. Zemahşerî'nin yöntem olarak

⁴¹ Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/4-5.

⁴² Abdülmecîd Katâmiş, *el-Emsâlü'l-'Arabîyye*, 114.

⁴³ Abdülmecîd Katâmiş, *el-Emsâlü'l-'Arabîyye*, 120.

meselleri câhîlî-müvelled şeklinde bir ayrıma tutmayıp kayıtlamaması, *el-Müstaksâ*'da hiç müvelled mesel olmadığı anlamına gelmemektedir. Söz gelimi *الدُّنْيَا قُرُوضٌ وَمُكَافَأَتٌ* (Dünya borçlar ve mükafaatlardır.) meselini Meydânî müvelled meseller başlığı altında zikretmiştir.⁴⁴Zemahşerî de aynı mesele *الدُّنْيَا قُرُوضٌ وَمُكَافَأَتٌ* ibaresi olmaksızın *الدُّنْيَا قُرُوضٌ* (Dünya borçlarıdır.) şeklinde kitabında yer vermiştir.⁴⁵ Bu örnekler çoğaltılabilir ancak çalışmamızın kapsamını aşacağından ötürü bir örnek vermekle yetiniyoruz.

Meydânî kitabının 29. babını Eyyâmü'l-Arab'ın isimlerine, 30. babını da Hz. Peygamber'in hadislerine ve Hulefâ-yi Râşidîn'in sözlerine hasretmişken Zemahşerî kitabında sadece mesellere yer vermiştir.

Bu bağlamda Zemahşerî'nin, Meydânî'ye kitabını telif etmesi hususunda tavsiye veren Ebû Ali Muhammed b. Arslan ile olan ilişkisi de mukayeseye ışık tutmaktadır. Şöyle ki Zemahşerî, Muhammed b. Arslan'a methiyeler dizmiş ve vefatından sonra mersiye yazmış ve ona ait bir beyiti *Şerhu'l-Makâmât* adlı eserinde zikrederek beyit hakkında “şayet bu beyit mütekaddimûnun şiirlerinde geçseydi; şiir ravileri onu rivayet ederler, müellifler de kitaplarına alarak onu ölümsüzleştirirlerdi.” diyerek övgü ile söz etmiştir.⁴⁶ Muhammed b. Arslan, Zemahşerî ile arasındaki ilişki bu şekilde kuvvetli olmasına rağmen *el-Mustaksâ*'yı yeterli görmemiş olacak ki Meydânî'ye “bütün mesel kitaplarından üstün, meselin iyisini kötüsünü içinde barındıran ve câhîlî ve islâmî olanlarını da kapsayan bir mesel kitabı yaz.” demiştir.⁴⁷ Buradan hareketle Muhammed b. Arslan'ın *el-Mustaksâ*'yı mesel türünde yeterli görmediğini ve ondan daha nitelikli bir eser yazması için Meydânî'ye çağrıda bulunduğunu söyleyebiliriz.

⁴⁴ Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/87.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Müstaksâ fi'l-emsâl*, 1/317.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Lübnan: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî,1993), 5/1960.

⁴⁷ Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/4.

Zemahşerî kitabını muhtasar olarak kaleme aldığı için içeriği de buna binaen daha kısıtlıdır. Dolayısıyla *Mecma 'u'l-emsâl*'in *el-Müstaksâ*'ya göre muhtevasının daha geniş ve şümüllü olduğu neticesine ulaşabiliriz.

Üzerine Yapılan Çalışmalar Açısından

Bir eserin değeri ve topladığı takdir telifinden sonra kendisine yapılan tercüme, ihtisar, şerh ve nazma dökme çalışmalarıyla anlaşılır. Bu minvalde iki kitaba yönelik yapılan çalışmaları bulmak ve mukayese etmek, hangisinin ilgili literatürde daha kabul görmüş olduğunu ortaya koyacaktır.

Mecma 'u'l-emsâl üzerine yapılmış ihtisar çalışmaları⁴⁸

- 1) Akşemseddin: ?
- 2) Yûsuf b. Tâhir el-Hûyî: *Ferâ'idü'l-harâ'id fi'l-emssâl ve'l-hikem*
- 3) Kâsım b. Muhammed Ali el-Bakracî: *ed-Dürrü'l-müntehab*
- 4) Şihâbuddin Muhammed b. Ahmed el-Kudâî (ö.454, 1062): ?⁴⁹
- 5) Etienne - Marc Quatremere (ö.1274, 1857): *Müntehabât min Mecmai'l-emsâl li'l-Meydânî*⁵⁰
- 6) Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ömer b. Muhammed el-Mekkî el-Hâşimî (ö. 885/1481): *Muhtasar-u emsâli'l-Meydânî*⁵¹
- 7) Tâhir b. Sâlih b. Mevhûb es-Sem'ânî el-Cezâirî (1852-1920): *Muhtasar-u emsâli'l-Meydânî*⁵²

⁴⁸ Tüccar, "Ahmed b. Muhammed Meydânî"

⁴⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1597.

⁵⁰ Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2022) 1/83.

⁵¹ Zirikli, *el-A'lâm*, 8:161

⁵² Ebu'l-Futûh İbn Bâdis Abdulhamîd b. Muhammed el-Mustafâ b. Mekkî es-Sanhâcî, *Âsâru İbn Bâdis*, thk. Ammâr Tâlibî (Cezayir: Dârun ve Mektebetu'ş-Şeriketi'l-Cezâiriyye, 1968), 4/177.

Mecma 'u'l-emsâl üzerine yapılmış nazm çalışmaları⁵³

- 1) ? – *Nazmü 'l-emsâl* (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1953).
- 2) İbrâhim el-Ahdeb'in manzum şerhiyle birlikte *Ferâ'idü'l-le'âl nazmü (fî nazmi) Mecma i 'l-emsâl*.
- 3) Diyarbekirli Said Paşa: *Nuhbetü 'l-emsâl*.

Mecma 'u'l-emsâl üzerine yapılmış tercüme çalışmaları⁵⁴

- 1) George Wilhelm Freytag (ö.1861) tarafından Latince'ye: *Arabum proverbialia*.
- 2) Muhammed Şâkir b. İbrâhim Hilmî Ayıntâbî tarafından dört cilt halinde Türkçe'ye: *Menba'u zülâli'l-ma'ânî fî tercemeti emsâli'l-Meydânî*.
- 3) Diyarbekirli Said Paşa: *Nuhbetü 'l-emsâl*.

Mecma 'u'l-emsâl üzerine yapılmış tercüme çalışmaları

- 1) Ahmet Onur- *Zemahşerî'nin el-Mustaksâ fî emsâli 'l-Arab' isimli eserinin incelenmesi ve 1. cildinin Türkçeye tercümesi*⁵⁵

Yaptığımız araştırmalar neticesinde *el-Müstaksâ* üzerine yapılan tercüme çalışması dışında bir çalışmaya rastlamadık. Mustafa Öztürk ve Mehmet Suat Mertoğlu'nun birlikte kaleme aldığı Zemahşerî adlı dia maddesinde “Âlî Mustafa Efendi (ö.1008/1600), bu eserden seçtiği bazı meselleri Farsça ve Türkçe açıklamalarla birlikte *Zübdetü 'l-emsâl* adlı eserinde toplamıştır.”⁵⁶ bilgisi verilmiştir. Ancak eseri incelediğimizde Âlî Mustafa Efendi'nin eserini sadece *el-Müstaksâ* üzerine hasır etmediği ve *Mecma 'u'l-emsâl*'den de mesellere yer verdiği mülâhaza edilmiştir.

⁵³ Tüccar, “Ahmed b. Muhammed Meydânî”

⁵⁴ Tüccar, “Ahmed b. Muhammed Meydânî”

⁵⁵ Ahmet Onur, *Zemahşerî'nin 'El-Mustaksâ fî Emsâli 'l-Arab' isimli eserinin incelenmesi ve 1. cildinin Türkçeye tercümesi* (Doktora Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2022).

⁵⁶ Mustafa Öztürk-M. Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”

Müşahede edildiği üzere *el-Müstaksâ*'ya dair sadece bir çalışma yapılmışken *Mecma 'u'l-emsâl*'a yönelik bunca çalışma yapılması, *Mecma 'u'l-emsâl*'in ilgili literatürde *el-Müstaksâ*'ya göre daha kabul görmüş bir kitap ve mesel türünde seviyesine ulaşamamış bir eser olduğunu ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada Meydânî ve Zemahşerî arasında mesel türünde kaleme aldıkları kitaplar bağlamında cereyan eden kıskançlık ve karşılıklı hakaret konulu hadise incelenmiştir. Yapılan tetkikler sonucunda:

1) Hadise, tarihî ve coğrafi verilere arz edilmiş ve rivayet metni ile çelişmediği ortaya konulmuştur.

2) Olayın vuku bulduğunu ispatlar nitelikte birtakım deliller aktarılmıştır. Bu delillerden biri hadisenin ardından tarafların birbirinden özür dilemesini ele alan rivayettir. Buna ek olarak kitabındaki yöntemine ve adetine muhalefet ederek Meydânî'nin Zemahşerî'nin eserinden istifade etmemesi ve zikretmemesi de bu bağlamda mütalaa edilmiştir.

3) Vakıa, *Mecma 'u'l-emsâl ve el-Müstaksâ fi'l-emsâl* bağlamında meydana geldiği için Zemahşerî'yi kıskandıran ve kitabını telif ettiğine pişman eden sebepler iki eserin karşılaştırılması yöntemiyle ortaya konulmuştur. Bu sebepler aynı zamanda hadisenin vuku bulma gerekçesi de olduğu için tespit edilmesi oldukça önemlidir. Bu bağlamda iki kitabın kaynak, yöntem, muhteva ve üzerine yapılan çalışmalar üzerinden mukayesesi edilmiş ve *Mecma 'u'l-emsâl*'in daha nitelikli ve kapsamlı bir eser olduğu ortaya konulmuştur. Mukayese sonucunda elde edilen neticelerin ilgili hadiseyle çelişmediği aksine uyumluluk gösterdiği tespit edilmiştir.

Ortaya koyduğumuz çalışmanın geliştirilmesi adına, *Mecma 'u'l-emsâl ve el-Müstaksâ fi'l-emsâl*'deki ortak meseller karşılaştırmalı olarak incelenebilir. Böylelikle mesellerin metnindeki, şerhindeki ortak ve farklı

noktalar üzerinden daha sağlıklı bir mukayese elde edilebilir. Ayrıca Meydânî'nin şerh ederken mesele dair verdiği bilgileri kaynaklarına isnat etmesi, iki kitapta ortak bulunan mesellerin incelenmesi yoluyla *el-Müstaksâ*'nın kaynaklarını tespit noktasında kullanılabilir. Bunun yanı sıra ortak mesellerin şerhinde kimin daha fazla nitelikli ve nicelikli bilgi sunduğunun tespit edilmesi, iki eser arasındaki üstünlük tartışmasını da daha sağlıklı ve somut bir şekilde sonuçlandırabilir.

KAYNAKÇA

- Câsir Abdullah, Ahmed -el. *Mecma'u'l-emşâl li'l-Meydâni dirâse lugaviyye delâliyye*. Ürdün, Câmîatü'ş-Şarki'l-Evsat, Külliyyetü'l-Edeb Kısmu'l-Lugati'l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh -el. *Nüzheti'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 3.Basım, 1985.
- Hamevî, Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdi er-Rûmî -el. *Mu'cemü'l-üdebâ*. 7 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1993.
- Katamış, Abdülmecid. *El-Emsâlü'l-Arabiyye Dirâse Târihiyye Tahliyye*. 1 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1988.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l Arabî, 1.Basım, 1999.
- Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1.Basım, 1982.
- İbn Bâdis, Ebu'l-Futûh Abdulhamîd b. Muhammed el-Mustafâ b. Mekkî es-Sanhâci. *Âsâru İbn Bâdis*. thk. Ammâr Tâlibî. 4 Cilt. Cezayir: Dârun ve Mektebetü'ş-Şeriketi'l-Cezâiriyye, 1. Basım, 1968.
- Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm en-Nisâbüri el-. *Mecma'u'l-emşâl*. 2 Cilt. Lübnan: Dârü'l-ma'rife, 1.Basım, 2004.
- Onur, Ahmet. "Arap Atasözlerine Dair 'Mecma'u'l-emşâl' ve 'el-Müstaksâ fi'l-emşâli'l-Arab' İsimli Eserlerin Karşılaştırılması". *Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Haziran 2021), 101-131. <https://doi.org/10.17932>
- Onur, Ahmet. *Zemahşeri'nin 'El-Mustaksâ fi Emsâli'l-Arab' isimli eserinin incelenmesi ve 1. cildinin Türkçeye tercümesi*. Doktora Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2022.
- Özaydın, Abdulkerim. "Sencer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sencer>
- Öztürk, Mustafa – Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşeri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 3 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zemahseri>
- Sâmî, Esil- Cevâşi, Mahmud Beşir Hammud -el. "Menhecü'z-Zemahşerî fi kitâbihi'l Mustaksâ", *Mecelletü câmîati Bâbil* 9/1 (Ocak 2004), 121-129.

- Sellheim, Rudolf. *el-emsâlü'l-arabiyyetü'l-kadîme*. Ramazan Abdültevvâb. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-emâne ve Müessesetür'r-Risâle, 1. Basım, 1971.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el. *el-Müntehab min Mu'cemi şüyûhi Ebi Sa'd es-Sem'ânî*. Riyad: Dâru âlemu'l-Kütüb, 1.Basım, 1996.
- Tekrîtî, Abdurrahman -el. "Masâdiru'l-Meydânî fî kitâbihî Mecma'î'l-emşâl", *Mecelletü'l mevrîd* 3/2 (Nisan 1974), 11-32; 3/3 (Temmuz 1974), 99-122.
- Tüccar, Zülfikar. "Ahmed b. Muhammed Meydânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/meydani-ahmed-b-muhammed>
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî -el. *el-Müstakşâ fî'l-emşâl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 1. Basım, 1987.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn. el-A'lâm. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Haklu'l-mekân fî kitâbi “en-Nihâye fî garîbi'l-Hadis ve'l-eser”

kırâa fî menheciyyeti'l-muellif

حقل المكان في كتاب "النهاية في غريب الحديث والأثر" قراءة في منهجية المؤلف

محمد أنس الصغير*

Öz

Araplar, sözlükbilimi yolunda açık bir etki bıraktılar. Onlar, bilimsel anlayışlarını, ansiklopedik düşüncelerini, dine olan tutkularını, zanaatlarındaki ustalıklarını ve bu konudaki nesnelliklerini bizim için somutlaştırdılar. Kapsamlı bilimsel ve tarihi değere sahip bir kitap olan "en-Nihâye fî ğârîbi'l-Hadîs ve'l-eser" adlı kitabında İbnü'l-Esir'i farklı kılan da budur. Bu araştırma makalesi, kelimelerin yabancılıklarının onları çevreleyen faktörlere bağlı olarak değişmesine dair bir model sunmakta ve eski sözlükbilimcilerin yer isimlerini sözlüklerine dâhil etmelerinin sebeplerinden bir kısmına ışık tutmaktadır. Aynı zamanda sözlükbilimcilerin ve derleyicilerin kitaplarını tasnif etmedeki etkisi ve bunun Arap dili ile beşerî ve İslam mirasının korunmasına ve bununla ilgili hususlara etkisini de göstermektedir. Belki de milletimizin tanık olduğu demografik savaşlar ışığında kimliğimizi ve İslami, kültürel ve dilsel mirasımızı korumak için yararlanabileceğimiz başka araştırmalara bizi yönlendirecektir. Biz bu çalışmayla, İslam medeniyetinin insanlık yolundaki etkisini ve Müslüman alimlerin çağdaş Batılı alimlerin ulaştığı pek çok ilim ve görüşe göre önceliklerini daha da açıklığa kavuşturuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Anlam bilgisi, Sözlük, Ğarîbu'l-hadîs, Anlam alanları, Metodoloji.

* Lübnan Üniversitesi, Yüksek Lisans Öğrencisi, Lübnan Üniversitesi / Edebiyat ve Sosyal Bilimler Fakültesi / Arap Dili Bölümü / Dilbilim Bölümü. Homs- Syria Email Address: m-anas-s@hotmail.com, ORCID:0000-0002-0474-2832

ملخص

ترك العرب أثراً جليلاً في مسيرة الصّناعة المعجميّة، جسّد لنا فراستهم العلميّة وتفكيرهم الموسوعيّ وعيّرتهم على الدّين وإتقان صنعتهم والموضوعيّة فيها. هذا ما ميّز ابن الأثير في كتابه: "البّهاية في غريب الحديث والأثر" فجاء كتاباً ذا قيمة علميّة تاريخيّة جامعة. تقدّم هذه الورقة البحثيّة أنموذجاً من اختلاف غرابة الألفاظ باختلاف العوامل المحيطة بها، وتسلّط الصّوء على جزء من أسباب تضمين المعجميين القُدّامى لحقل المكان في معاجمهم، كما تُظهر بعضاً من دوافع أصحاب المعاجم والمصنّفين في تصنيف كتبهم، وأثره في حفظ اللغة العربيّة والتّراث الإنسانيّ والإسلاميّ وما يتعلق به؛ لعلّه يقودنا إلى أبحاث أخرى نستفيد منها في صون هويتنا وتراثنا الإسلاميّ والحضاريّ واللغويّ، في ظلّ الحروب الديموغرافيّة التي تشهدها الأمة. ونوضّح بشكل أكبر أثر الحضارة الإسلاميّة في مسيرة الإنسانيّة وسبق العلماء المسلمين إلى العديد من العلوم والآراء التي توصل إليها علماء الغرب المعاصرون.

الكلمات المفتاحيّة: الدّلالة، المعجم، غريب الحديث، الحقول الدّلاليّة، المكان، منهجيّة.

المقدّمة

اتّصلت اللّغة العربيّة بالدّين الإسلاميّ منذ بزوغ شمسهِ، واتّسقت عُرى هذا الاتّصال مع توسّع الفتوحات الإسلاميّة، التي أسفرت عن اختلاط العُرب بالأعاجم، وأثّرت على نواحي الحياة كافة (اللّغويّة والسياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة،...). نفّس اللّحن في اللّسان العربيّ وكان من أبرز التّناجج السّلبية لهذا الاختلاط، فانكبّ الغيورون على هذا الدّين إلى تكثيف جهودهم في جمع القرآن الكريم وقراءته وعلومه، وتوثيق الحديث النبويّ وما تفرّع عنه من علوم تبحث في سنده ومنتنه، وتصنيف المؤلّفات المختلفة في العلوم المتفرّعة عنهما، والشّارحة لهما، إضافةً لاهتمامهم بالشّعر والتّثر العربيّين، ووضعهم قيوداً صارمةً على الأخذ والاستشهاد بهما. كلّ هذه الجهود كانت في سبيل خدمة الدّين والحفاظ على الهويّة الإسلاميّة والعربيّة، لذلك يرى المتصفّح للعديد من كتبهم أنّها كتبت جامعة ذات قيمة علميّة تاريخيّة، تجسّد فراستهم العلميّة وتفكيرهم الموسوعيّ وعيّرتهم على الدّين.

يعد "ابن الأثير" مجد الدّين أبو السّعادات المبارك بن محمّد الشّيبانيّ الجزريّ (606-544هـ)

أحد هؤلاء العلماء، ولد ونشأ في جزيرة ابن عمر، وكان فقيهاً محدثاً أديباً نحوياً عالماً بصنعة الحساب

والإنشاء، ينتمي إلى أسرة علمية بارزة؛ فأخوه "عزّ الدين عليّ" صاحب الكامل في التاريخ، وأخوهما "ضياء الدين" صاحب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. ترقّت به المنازل في الدولة، إلى أن أصيب بالتهنئة فكفّت يديه ورجليه عن الحركة، ولازمه المرض إلى أن توفي في إحدى قرى الموصل، وقد قيل: إن كلّ تصانيفه ألّفها في زمن مرضه إملاءً على طلبته.

أبرز أساتذته:

1. أبو بكر يحيى بن سعدون القرطبيّ (-567هـ).
2. محمد سعيد بن المبارك بن الدهان البغداديّ (-569هـ).
3. أبو الفضل عبد الله بن أحمد الطوسيّ (-578هـ).

بعض مصنّفاته:

1. الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف في التفسير.
2. جامع الأصول في أحاديث الرسول.
3. منال الطالب في شرح طوال الغرائب.

تكمن أهمية البحث في:

تسليط الضوء على جزء من أسباب تضمين المعجميين القدامى لحقل المكان في معاجمهم؛ لعلّه يقودنا إلى أبحاث أخرى نستفيد منها في الحفاظ على هويتنا وتراثنا الإسلاميّ والحضاريّ واللغويّ، وقد اخترت لذلك كتاباً ذا بعد تاريخيّ ومحتوى جامع، لإمام ذا مكانة علمية بارزة في علوم اللغة والحديث.

يمكننا تلخيص أسباب اختيار الموضوع في النقطتين التاليتين:

1. قلّة الدّراسات اللغوية والمعجمية التي تناولت كتاب ابن الأثير حسب اطلاعي.
2. إبراز أثر المعجميين القدامى في الحفاظ على الهوية العربية وصون التراث العربيّ.

إشكالية البحث:

هل ذكر أصحاب المعاجم أسماء المدن في معاجمهم من قبيل الحشو والزيادة أم لأسبابٍ

معتبرة لم يصرحوا بها بشكلٍ مباشر؟

فرضيات البحث:

1. هل كان للعرب تأثيرٌ ملحوظٌ في ساحة الصنعة المعجمية؟
2. هل اقتصر المعجميون العربُ القدامى على منهجٍ وشكلٍ واحدٍ للمعاجم التي وضعوها؟
3. ما الذي أرادوه من إطلاقهم لفظٍ الغريب على مستويات الكلام (الكلمة، التركيب، الجملة)؟
4. هل تختلف الكلمات في دلالاتها من زمن إلى آخر؟
5. ما مدى اهتمام العرب بالتصنيف في علم البلدان؟

أهداف البحث:

1. تبيان فضل العرب في السبق إلى أفكار علم الدلالة والصناعة المعجمية.
2. إظهار حيوية اللغة في إنعاشها لألفاظ أو اندثار أو انتقال دلالاتها.
3. التعرف على حقل من الحقول الدلالية التي تضمنها هذا الكتاب.

المنهج المتبع في البحث:

اعتمدتُ في هذه الورقة البحثية على (المنهج الوصفي التحليلي)، فاستخرجت أسماء الأماكن على اختلافها وصنفتها في مجموعات، ثم استخدمت (المنهج الإحصائي) في معرفة حجم كل مجموعة مقارنةً بالمجموعات الأخرى، وأوردت بعد ذلك سرداً مُمَثِّلاً لكل مجموعة من المجموعات السابقة؛ ليرى القارئ بعضاً من الكلمات التي أصابها شكل من أشكال تغير الدلالة مع تطوّر الأزمنة.

الدّراسات السّابقة:

حسب بحثي واطلاعي، لم أجد من جمعَ مادة مصنّفه كما جمعتُ مادّة هذه الورقة البحثية، غير أنّ بعض المصنّفين عرض مادته بطريقة المؤتلف والمختلف، أو اختصّ كتابه بموضوع أو بلد أو مدينة فقط. أبرز هذه الكتب:

1. كتاب "البلدان" لابن الفقيه: تكلم صاحبه عن خلق الأرض، وإحاطة البحار بالأرض، كما عرض أشهر المدائن في عصره كمكة والشام والأهواز و....، وكتب بعضاً من خصائص البلدان وأهلها.
2. كتاب "البلدان" لياقوت الحموي: تكلم عن صفة الأرض والبحار والأقاليم السبعة وفسر بعض المصطلحات وذكر أحكام أراضي الفيء ثم رتب مادته على حروف المعجم.
3. كتاب "البلدان" لليعقوبي: تكلم فيه عن مدائن عدّة من مدن العرب والعجم، نحو: خلوان، وسمرقند، وأصبهان، ومكة وأعمالها، كما ذكر مواداً تشتهر بها بعض تلك المدن كالقرنفل والعود والعنبر.
4. كتاب "الأمكنة والمياه والجبال" للزمخشري: أورد مادته تبعاً لحروف المعجم، وقد قرن بعض الألفاظ بشرح لها، فيما اكتفى بالاختصار لمواضع أخرى نحو قوله: نهر، موضع.
5. كتاب "الأمكنة والمياه والجبال والآثار ونحوها" للإسكندري: جمع الألفاظ المتقاربة؛ نحو: أجنادين وأجنادين، أفر وأفر، وأفر، البقع والتقع.
6. "أطلس الحديث النبوي" لشوقي بو خليل: وهو مؤلّف معاصر، لم يقتصر كاتبه على ذكر المدن بل أورد ذكراً لأقوامها.
7. "معجم الأمكنة الوارد ذكرها في صحيح البخاري"، لسعد جنيدل: وهو معجم معاصر أيضاً، ذكر فيه مؤلفه المكان مقروناً بالشاهد الحديثي الذي ورد خلاله.

العرب والصناعة المعجمية: المعجم والتاريخ المعجمي العربي:

المعجم لغة: أعجمتُ الكتابَ أزلتُ عنه استعجامةً¹، والأعجمُ الذي لا يفصحُ ولا يبينُ كلامه، وإن كان عربيَّ النَّسبِ².

المعجم اصطلاحاً: كتابٌ يضمُّ أكبرَ عددٍ من مفرداتِ اللُّغة، مقرونةً بشرحها وتفسير معانيها، على أن تكونَ الموادُ فيه مرتبةً ترتيباً خاصاً إما على اللَّفظ، وإما على المعنى، ويضمُّ كلَّ كلمةٍ في اللُّغة، مصحوبةً بشرح معناها، واشتقاقها، وطريقة نطقها، وشواهد تبيِّن مواضع استعمالها³. وتختلف المعاجم باختلاف الهدف منها، والفئة الموجهة إليها، واللغات التي تُعرضُ الكلمات بها، وطريقة ترتيب هذه الكلمات، والفترة الزمنية التي تحيط بها، إضافةً إلى حجم المعجم وشكله.

فُطر العقل الإنساني على تصنيف الأشياء وتنظيمها، وكانت اللغات أبرز ما امتدَّت إليه هذه الفطرة، لكنَّ التصنيف اللُّغويَّة اختلفت من أمة إلى أخرى ومن جيل إلى آخر، وهذا ما نجده في الصناعة المعجمية التي بدأت مع الآشوريين مروراً بالساميين والصينيين واليونان ثم انتقلت إلى الهنود والمصريين القدماء. وقد شهد الكثيرون للعرب بالسُّبق والاجتهاد في مضممار الصناعة المعجمية زماناً ومكاناً، فرى فيشر يردُّ على من يعتقد بأنَّ العرب أخذوا الصنعة المعجمية عن سابقهم ولم يكن لهم فضلٌ فيها، فيقول: "وكان العرب لا عقول لهم تهديهم، فهم بحاجة دائماً إلى من يحذون حذوه، وإذا استثنينا الصين، لا يوجد شعبٌ آخر يحقُّ له الفخار بوفرة علوم لغته وبشعوره المبكر بحاجته إلى تنسيق

¹ أبو الفتح عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب، تحقيق: محمد حسن إسماعيل - أحمد عامر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، 52/1.

² محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، إعداد: اليازجي وجماعة من اللغويين، (بيروت: دار صادر، ط 3)، "عجم" 385/12.

³ إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفار العطار، (بيروت، دار العلم للملايين، ط 2)، 38.

مفرداتها بحسب أصولٍ وقواعدٍ غيرِ العرب⁴؛ إذ لم يكتفوا بشرح الكلمات النادرة أو الضعبة بل أحاطوا بالمادة اللغوية في فترة مبكرة وسجلوها وشرحوها بطريقةٍ منمّمة.

يُرَجَّحُ أَنَّ التَّصْنِيفَ الْمُعْجَمِيَّ الْعَرَبِيَّ اخْتَطَّ بِدَايَةِ طَرِيقِهِ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْعَبَّاسِ (-68هـ)⁵ مِنْ خِلَالِ مَا اجْتَهَدَ فِي تَأْوِيلِهِ مِنْ غَرِيبِ الْقُرْآنِ. ثُمَّ انْتَقَلَ إِلَى التَّصْنِيفِ فِي غَرِيبِ الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ وَالْأَثَرِ مَعَ أَبِي عُبَيْدٍ مَعْمُرَ بْنِ الْمَثْنَى (-210هـ)⁶، وَالنَّضْرَ بْنَ شَمِيلٍ (-203هـ)⁷ وَغَيْرِهِمْ، حَتَّى بَلَغَ مَرِحَلَةَ الْإِتْقَانِ عَلَى يَدِ أَبِي عُبَيْدٍ الْقَاسِمِ بْنِ سَلَامٍ (-224هـ)⁸، وَأَبِي مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَتَيْبَةَ الدِّينَوْرِيَّ (-276هـ)⁹، وَمُحَمَّدَ الْخَطَّابِيَّ الْبَسْتِيَّ (-388هـ)¹⁰، وَأَبِي عُبَيْدِ الْهَرَوِيِّ (-401هـ)¹¹، إِلَى أَنْ وَصَلَ أَوْجَهُ مَعَ أَبِي السَّعَادَاتِ ابْنِ الْأَثِيرِ. كَمَا تَوَالَتْ كُتُبُ الْمَوْضُوعَاتِ الْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ وَالرِّسَالِ الْلُغَوِيَّةِ، الْعَامَّ مِنْهَا نَحْوُ: "فَهْمُ الْلُغَةِ وَسُرُّ الْعَرَبِيَّةِ" لِأَبِي مَنْصُورِ الثُّعَالِبِيِّ (-429هـ)¹²، وَ"الْمَخْصَصُ فِي الْلُغَةِ" لِابْنِ سَيِّدَةَ (-458هـ)¹³، وَ"كِفَايَةُ الْمُتَحَفِّظِ وَنَهَايَةُ الْمُتَلَفِّظِ" لِابْنِ الْأَجْدَابِيِّ (-600هـ)¹⁴. وَالْخَاصُّ نَحْوُ: "الْمَطْرُ"، وَ"الْلُبَّاءُ"، وَ"الْلَبْنُ" لِأَبِي زَيْدِ الْأَنْصَارِيِّ (-216هـ)¹⁵، وَ"الْخَيْلُ" وَ"الْإَيْلُ" وَ"النَّبَاتُ" لِلْأَصْمَعِيِّ (-216هـ)¹⁶. نَذَكِرُ أَيْضًا فِي:

4 أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، (القاهرة، عالم الكتب، 2003م)، 74.

5 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 3/359.

6 أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة، دار المعارف، 1984م)، 178.

7 الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، 61.

8 المؤلف نفسه، طبقات النحويين واللغويين، 200.

9 ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، 3/43.

10 المؤلف نفسه، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، 2/215.

11 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 17/147.

12 ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، 3/180.

13 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/145.

14 الزركلي، الأعلام، 1/32.

15 ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، 2/380.

16 الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، 147.

- ❖ المترادف: "الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى" لأبي الحسن الرّماني (-384هـ).¹⁷
- ❖ المشترك اللفظي: "ما اتّفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد" للمبرّد (-286هـ).¹⁸
- ❖ المتضادّ: "الأضداد" لابن الأنباريّ (-327هـ).¹⁹
- ❖ الفروق اللغويّة: "الفروق اللغويّة" لأبي هلال العسكري (-382هـ).²⁰
- ❖ الإلتباع: "الإلتباع والمزاوجة" لابن فارس (-395هـ).
- ❖ الإبدال: "القلب والإبدال" لابن السّكيت (-244هـ).²¹
- ❖ المقصور والممدود: "المقصور والممدود" لأبي علي القاليّ (-356هـ).²²
- ❖ المذكر والمؤنث: "المذكر والمؤنث" للفراء (-207هـ).²³
- ❖ تسلسل المعاني: "شجر الدرّ في تداخل الكلام بالمعاني المختلفة" أبو الطيّب اللغويّ (-351هـ).²⁴

غريب الحديث والصّناعة المعجميّة:

الغريب عند أهل اللّغة:

وردت لفظة الغريب في الحديث والأثر والتراث العربيّ شعره ونثروه، كما تذكر المعاجم اللغويّة عدّة استخدامات لمادة "غَرَب"، فبعد أن كان يدلّ على البُعد مطلقاً²⁵، صار يُستعمل في الدلالة

17 الصفدي، الوافي بالوفيات، 21/248.

18 الرّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، 110.

19 المؤلّف نفسه، طبقات النحويين واللغويين، 154.

20 جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، (لبنان، المكتبة العصرية، لا. ت)، 1/506.

21 الرّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، 204.

22 الرّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، 188.

23 الرّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، 131.

24 الصفدي، الوافي بالوفيات، 19/173.

25 محمد بن الحسن ابن دريد، جمهرة اللّغة، تحقيق: رمزي بعلبكي، (بيروت، دار العلم للملايين، 1987م)، "ب ر غ"، 321/1؛ أحمد بن فارس، مقاييس اللّغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دمشق، دار الفكر، 1979م)، "باب الغين والراء وما يثلثهما"، 421/4.

على البعد عن الأهل²⁶، ثم انتقلت دلالته إلى الكلام الغامض البعيد عن الفهم²⁷، ويقابله المشهور وهما أمران نسيبان، والحوشي والغرائب والشواذ والنوادير هذه الألفاظ مُتقاربة وكلها خلافُ الفصيح²⁸.

الغريب عند علماء النقد والمعاني والبيان العرب:

الغريب: صفة متعلقة باللفظ والمعنى؛ إذ أصبح غريباً نتيجة التطور اللغوي، ولا تقتصر هذه الصفة على الألفاظ المفردة فحسب بل تمتد إلى العبارات والجمل وهذه المستويات الثلاثة تُشكّل محورَ الدراسات اللسانية الحديثة. والغريب الفصيح بعيدٌ عن تنافر الحروف ضمن الكلمة الواحدة، ولا تتنافر كلماته مع بقية الكلمات ضمن الجملة الواحدة، كما يتوسط مكانةً بين مُستقبحين هما: الغريب الوحشي والسوقي المبتذل²⁹، حيث لا يتساوى في العلم به أهل اللغة وسائر الناس³⁰.

الغريب عند أهل الحديث:

ما خفي معناه في متون الأحاديث النبوية من الألفاظ واستبهم ولا يظهر إلا بالتنقيب عنه في كتب اللغة؛ لتشعب طرق روايته واختلاف لهجات القبائل العربية، أو لقلّة استعماله، زد على ذلك انحسار السليقة العربية بعد أن خالطت العجمة ألسن العرب بشكل يُبعد فهم الكلام العربي³¹. ولا يحسنُ وصفه بالوحشي؛ فحسبه أنه خرج من فم النبي صلى الله عليه وسلم، والغرابية في الحديث النبوي

26 ابن منظور، "حرف الباء فصل الغين المعجمة"، 1/648-637

27 عبد الفتاح البركاوي، الغرابية في الحديث النبوي دراسة لغوية تحليلية، (القاهرة، مطبعة حسان، 2005م)، 9.

28 جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المنزه في علوم اللغة، تحقيق: فؤاد منصور، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1998)، 147.

29 أبو عثمان عمر بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة، مكتبة الخانجي، 1998)، 2/16.

30 مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، (بيروت، دار الكتاب العربي، 1973م)، 53.

31 محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، تحقيق: عبد الكريم بن عبد الله الخضير ومحمد بن عبد الله آل فهد، (الرياض، مكتبة دار المناهج، 1426هـ)، 4\24؛ وعبد الرحمن بن عثمان ابن الصلاح، مقدّمه ابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، (دمشق، دار الفكر، 1986م)، 272؛ ويحيى بن شرف والنووي، التقريب والتمهيد لمعرفة سنن الشير النذير، تحقيق: محمد عثمان الخشت، (بيروت، دار الكتاب العربي، 1985م)، 77؛ وصبيح الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، (بيروت، دار العلم للملايين، 1984م)، 113؛ وحمد بن محمد الخطايي البستي، غريب الحديث، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرابوي، (دمشق، دار الفكر، 1982م)، 1/68-69.

صفة متعلقة بالمعنى المُستفاد من اللفظ، لا باللفظ من حيث جرسه أو وُفَعِه في الأذن³²، وهي نسيبة يختلف تحديد ألفاظها وكلماتها المشكّلة وصيغها واشتقاقاتها باختلاف الأزمنة والأمكنة؛ فبعد أن كانت في الألفاظ النبوية، تعدى أثرها إلى مفردات الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم. تختلف طرق تبيان معاني غريب الحديث؛ فمنه ما فسره النبي بنفسه، ومنه ما سأله الصحابة عنه، وغير ذلك ممّا شرحه الصحابة والتابعين والمحدثين من بعدهم بالرجوع إلى السياق الذي استعملت فيه هذه الكلمات عند العرب في الغريبيين.

اختلفت مناهج المؤلفين في غريب الحديث كاختلافهم في العديد من العلوم؛ إذ بدأ التدوين متواضعاً ثم انتظم، حتى ظلّ الواحد منهم لكثرة تعبه في الجمع والتحرّي والتفسير أنه بلغ خطّ النهاية في هذا العلم، على عكس ما يلاحظ القارئ من أن بعض جهودهم لا تعدو عن كونها تكراراً لسابقتها؛ فلا يكاد أحدهم ينفرد عن الآخر بكثيرٍ من الأحاديث لكثته بعد تدقيق وتمحيص يدرك الحقيقة مع قول الخطابي "قد فاتني من الكلمات الغريبة التي تشتمل عليها أحاديث رسول الله صلى الله عليه وأصحابه وتابعيه رضي الله عنهم ما جعلها الله سبحانه ذخيرة لغيري؛ يُظهِرُها على يده ليذكر بها"³³.

تقسم الغرابة إلى أربعة أقسام:

1. غرابة معجمية: كاستخدام كلمة قديمة أو نادرة الاستخدام في أهلها، أو مشهورة عند غيرهم. كقوله صلى الله عليه وسلم: "لا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ خَبِثْتُ نَفْسِي، وَلَكِنْ لِيَقُلْ لَقَسْتُ نَفْسِي".
2. غرابة اشتقاقية: آتية من اختيار صيغة صرفية نادرة الاستعمال دون غيرها لعلّة بلاغية.
3. غرابة تركيبية: نحتاج في تفسير معانيها إلى معاجم اللّغة لقلّة دورانها على الألسن وندرة استعمالها.
4. غرابة مجازية: لاستعارة هي فيه، كقوله صلى الله عليه وسلم: "الأنصارُ كَرِشِي وَعَيْبِي"³⁴، أَرَادَ أَنَّهُمْ بَطَانَتُهُ وَمَوْضِعُ سِرِّهِ وَأَمَانَتُهُ فَاسْتَعَارَ الْكَرْشَ وَالْعَيْبَةَ لِذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْمُجْتَرَّ يَجْمَعُ عِلْفَهُ فِي كَرِشِهِ، وَالرَّجُلُ يَضَعُ ثِيَابَهُ فِي عَيْبَتِهِ"³⁵.

³² عزيزة بنت عطية الله الشنبري، مقرر دراسات لغوية من الحديث، (مكة المكرمة، جامعة أم القرى قسم النحو، لا\تا)، 5.

³³ أبو السعادات المبارك بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (بيروت، المكتبة العلمية، 1979م)، 11/1.

³⁴ البخاري، "فضائل الصحابة"، 41 (رقم 3590).

³⁵ ابن الأثير، النهاية، 4/163.

أبرز أسباب وقوع الغريب:

1. سبب ديني: إذ كان صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يخاطب كلَّ قوم بلغتهم ولهجتهم³⁶.
 2. سبب اجتماعي: كالشُعور بغرابية بعض الألفاظ العربية مع تقدم الزَّمان بعيداً عن العهد النَّبويِّ.
 3. سبب تداولي، لغوي: يتجلى في قلة استعمال هذه الألفاظ من طرف المتكلمين بعد البعثة ممَّا جعلها مُبْهِمة تحتاج الإيضاح، فكَلَّمَا بَعُدَتْ عن العهد النَّبويِّ زاد إبهامها. إضافةً إلى ظاهرة المُشْتَرِك اللَّفْظِي، وتعريبِ الكلمات، والمَجَازَات، وغير ذلك.
 4. سبب جغرافي: يتمثَّل باختلاف اللِّهجات؛ إذ أَلْفَى النَّاسُ أَلْفَاظاً ودلالاتٍ تختلف عمَّا أَلْفُوهُ في لهجاتهم، كاشتغال بعض هذه الألفاظ الغريبة على أَلْفَاظٍ لهجيَّةٍ خاصَّةٍ لم تكن مُتداوِلَةً في أوساطها، كان النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد استخدمها بغرض إيصالِ المعنى للأذهان.
- شكل غريب الحديث مصدراً غنياً من مصادر أصحاب المعاجم اللغوية العربية؛ فاستشهدوا بما ورد من كلمات وأساليب فيه؛ لتأييد شروحاتهم، وشرح ما أغلق عليهم من ألفاظه، وهذا جلي في "معجم العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي (-170هـ)³⁷، و"لسان العرب"³⁸ لابن منظور (-711هـ)³⁹، و"مقاييس اللغة"⁴⁰ و"مجمل اللغة"⁴¹ لابن فارس (-390هـ)⁴²، و"تهذيب اللغة"⁴³ للأزهري (-370هـ)⁴⁴، "العباب الزَّاخر واللبَّاب الفاخر"⁴⁵ للصَّاعاني (-650هـ)⁴⁶، ومن المعاجم المعاصرة معجم الدَّوْحَة التَّاريخي⁴⁷؛ إذ أخذ القائمون على أمره من كتاب "إصلاح غلط أبي عُبيدة في غريب

36 الجاحظ، البيان والتبيين، 14/2.

37 الزَّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، 51.

38 ابن منظور، لسان العرب، 1/8.

39 السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 1/248.

40 ابن فارس، مقاييس اللغة، 1/4.

41 أحمد بن فارس، مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1985م)، 37.

42 ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، 1/119.

43 محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001م).

1\45.

44 ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، 4/335.

45 الحسن بن محمد الصَّاعاني، العباب الزَّاخر، تحقيق: فيز محمد حسن، (العراق، المجمع العلمي العراقي، 1978م)، 7/1.

46 صلاح الدين محمد بن شاکر، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت، دار صادر، 1973م)، 358/1.

47 معجم الدَّوْحَة التَّاريخي <https://www.dohadictionary.org>، "مصادر المعجم"، (الوصول 15-02-2023).

الحديث"، وعمّا وضعه في غريب الحديث كلّ من ابن قتيبة، والحريّ (-285هـ)⁴⁸، والخطابيّ (-388هـ)⁴⁹، والشرقسطيّ (-313هـ)⁵⁰.

لم تقتصر الإفادة من كتب الغريب على المفردات بل أفادوا من طرق الترتيب التي ابتكرها علماء الغريب، والتي تمحورت حول ثلاثة طرق رئيسة هي:

1. ترتيب المسانيد: "الإسناد من الدّين ولولاه لقال من شاء ما شاء"، وهو من خصائص هذه الأئمة التي لم تكن في سابقاتها من الأمم.⁵¹ وقد اتبع هذه الطّريقة أبو عبيد وابن قتيبة والخطابيّ.
2. التّرتيب المعجميّ: تم ترتيب الكلمات الغريبة حسب ترتيبها الهجائيّ، وسبق إلى هذه الطّريقة الهرويّ في كتاب الغريبين، ثمّ الزّمخشريّ في الفائق وابن الجوزيّ في غريبه وابن الأثير في النّهاية.
3. الجمع بين الطّريقتين السّابقتين: كالحريّ جمع بين ترتيب المسانيد والنّظام التّقليبيّ للكلمات الذي ابتكره الخليل بن أحمد الفراهيديّ.

تشكّل كتب غريب الحديث نواةً لعدّة معاجم ومشاريع لغويّة ودينيّة وتربويّة حياتيّة، منها:

1. المعجم التاريخيّ؛ إذ ترصد التطّور الدّلاليّ لدلالات الألفاظ من زمن البعثة إلى زمن آخر كتاب تمّ وضعه في هذا المجال.
2. معجم القبائل؛ لاشتمالها على عدد من مفردات القبائل العربيّة التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخاطب بها الأقوام التي تزوره.
3. المعجم الفقهيّ: تشكّل المفردات الغريبة مصدرراً لمجموعة من الألفاظ الدّينية على صعيد العبادات والفرائض وتعاملات الحياة اليوميّة.
4. معاجم قضايا لغويّة، دلاليّة، نحويّة: نستطيع من خلالها تصحيح الأخطاء اللّغوية من خلال الوقوف على لغات العرب، وبيان الفروقات اللّغويّة، ومعالجة التّصحيح اللّغويّ.

48 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 13/370.

49 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 17/27.

50 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 14/562.

51 مسلم بن الحجاج بن مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1954م)، 11/1؛ وعبد الفتح أبو غدة، الإسناد من الدّين وصفحات مشرقة من تاريخ سماعات الحديث عند المحكّثين، (دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، 1992م)، 15-22.

5. معجم أمثال: يرصد العبارات التي جَرَتْ على الألسن مجرى الأمثال، سواء كانت كاملة أو مُجْتَزَأة، أو طرأ عليها تغييرات لغوية عبر الأزمنة.

المعاجم وتوثيق الأماكن والبلدان:

المبحث الأول: معاجم البلدان:

اشتهر العرب قبل الإسلام بفراستهم وسرعة بديهتهم، وابتدعوا عدّة علوم منها: القيافة والأنساب، وكانوا على شيء من الدّراية بثقافات الأمم الأخرى: القائمة منها والبائدة وأماكن إقامتها؛ فهم أصحاب تجارة وترحال، زادت خبراتهم؛ نتيجة الاحتكاك مع غيرهم في التجارة والأسفار، واجتماعاتهم في الأسواق الأدبية وحين إبرام العهود والمواثيق. ومع توسّع الفتوحات الإسلاميّة وسيطرة المسلمين على المزيد من المساحات الجغرافيّة، وتغيّر حدود مواضع أخرى مع الزّمان ظهر عدد من أسماء الأماكن الجديدة التي لم تكنْ معروفةً سابقاً أو كانت معروفةً بحدودٍ معينة ثمّ انحسرت أو توسّعت هذه الحدود، مما دفع عددا من العلماء إلى تضمين بعض المناطق في طيات كتبهم على اختلاف موضوعاتها، أو تخصيص مؤلّفاتٍ للأماكن على اختلاف أنواعها، فكان تنوّع الدّراسات والتصانيف في هذا الفنّ من العلم، تبعاً للفترة الزّمنيّة والغاية المرجّوة من التّصنيف، إضافة للخلفية الثقافيّة للمؤلّف والمؤثرات السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة، فترى منها ما هو عامّ شامل لأرض الإسلام وغيرها، ومنها ما يختصّ برُقعَةٍ من الأرض، وأخرى تُفَرّق بين بلاد المسلمين وغيرهم، أو ربما تناول بعضها المدن المعمورة والبلدان المشهورة ومنها ما اكتفى بالبوادي والقفار. نذكر منها:

1. المسالك والممالك: لأبي القاسم عبيد الله بن أحمد بن خرداذبه (280هـ).⁵²

⁵² أبو القاسم الكاتب: كان جده خرداذبه مجوسيا فأسلم على يد البرامكة، نادم المعتضد وخصّ به، وكان راوية للأخبار والآداب، ويأتي في تصانيفه بالغرائب حتى قال بعضهم في شيء نقله عنه: كذا زعم ابن خرداذبه وإن يكن كاذبا فعليه كذبه؛ وكان أبو الفرج الأصبهاني إذا أورد عنه شيئا في كتابه أرفقه بالوقعة فيه والتنقص له بقوله إنه قليل التصحيح لما يرويه ويضمنه كتبه. انظر: صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركلي مصطفى، (دار إحياء التراث، بيروت، 2000م) 19/229.

2. كتاب البلدان: لأبي يعقوب محمد بن إسحاق اليعقوبي (-292هـ).⁵³ تكلم فيه عن مدائن مختلفة من مدن العرب والعجم، نحو: حلوان، وسمَرَقَنْد وأصبهان، ومكة وأعمالها، كما ذكر مواداً تشتهر بها بعض تلك المدن كالقرنفل والعود والعنبر.
3. مسالك الممالك: لأبي إسحاق الإصطخري (-346هـ).⁵⁴
4. كتاب البلدان: لأبي عبد الله أحمد بن محمد الهمداني المعروف بابن الفقيه (-365هـ).⁵⁵ تكلم عن خلق الأرض، وإحاطة البحار بالأرض، كما عرض أشهر المدائن في عصره كمكة والشام والجزيرة والأهواز....، وكتب عن بعضاً من خصائص البلدان وأهلها.
5. المسالك والممالك أو صورة الأرض: لمحمد بن حوقل البغدادي (-367هـ).⁵⁶
6. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: لمحمد بن أحمد المقدسي (-380هـ).⁵⁷
7. كتاب الأزمنة والأمكنة لأبي علي أحمد بن محمد المرزوقي الأصفهاني (-421هـ).⁵⁸
8. معجم ما استعجم: لأبي عبيد الله البكري (-487هـ).⁵⁹
9. الأمكنة والمياه والجبال: للزمخشري (-538هـ).⁶⁰ ذكر مادته تبعا لحروف المعجم نحو: أبو قبيس، الميثب، وغيرها وقد قرن بعض الألفاظ بشرح لها، فيما اكتفى بقوله: نهر، موضع، ... لمواضع أخرى.

⁵³ مؤرخ جغرافي كثير الأسفار، من أهل بغداد، صنف كتابا جيدة منها: تاريخ اليعقوبي، البلدان وأخبار الأمم السالفة ومشكلة الناس لزمانهم. انظر: الزركلي، الأعلام، 1/95.

⁵⁴ عالم، جغرافي، رحالة، من أهل إصطخر بإيران قام طاف بلاد العرب وبعض بلاد الهند، وبلغ الأوقيانوس الأتلانتيكي، واستعان بكتاب (صور الأقاليم) ل أبي زيد البلخي، ولم تكن مصادر علم البلدان موفورة في عصره، فألف كتابه (صور الأقاليم) على اسم كتاب البلخي، و(مسالك الممالك) انظر: الزركلي، الأعلام، 1/61.

⁵⁵ أبو بكر أحمد بن محمد الهمداني، أحد أهل الأدب، جمع كتاب البلدان في نحو ألف ورقة من كتب الناس، وسلخ كتاب الجيهازي. وكتاب ذكر الشعراء المحذثين والبلغاء منهم والمفحمين. انظر: ياقوت بن عبد الله الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993م)، 1/459.

⁵⁶ أحد علماء البلدان، كان عينا للفاطميين، رحل من بغداد سنة 331هـ ودخل المغرب وصقلية، وجاب بلاد الأندلس وغيرها، له: كتاب: صورة الأرض. انظر: الزركلي، الأعلام، 6/112.

⁵⁷ رحالة جغرافي، ولد في القدس، وتعاطى التجارة، فتجشم أسفارا هيأت له المعرفة بغوامض أحوال البلاد، ثم انقطع إلى تتبع ذلك، فطاف أكثر بلاد الإسلام، وصنّف كتابه: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، امتاز بكثرة ملاحظاته وسعة نظره وحسن ترتيب ما علم به. انظر: الزركلي، الأعلام، 5/315.

⁵⁸ أبو علي المرزوقي، أحمد بن محمد: عالم بالأدب، من أهل أصبهان، كان معلم أبناء بني بويه. انظر: الزركلي، الأعلام، 1/112.

⁵⁹ إمام، لغوي، أخباري، من مصنفاته: أعلام النبوة، واللافي في شرح نوادر أبي علي القالي، والمقال في شرح الأمثال لأبي عبيد. انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، 17/156.

⁶⁰ أبو القاسم، محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري: من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والأدب، ولد في زمخشري إحدى قرى خوارزم، وسافر إلى مكة فجاور بها زمنا فلقب بجار الله. تنقل في البلدان، ثم عاد إلى الجرجانية (من قرى

10. الأمكنة والمياه والجبال والآثار ونحوها المذكورة في الأخبار والأشعار: لأبي الفتح نصر بن عبد الرحمن الإسكندريّ (-561هـ).⁶¹ جمع الألفاظ المتقاربة؛ نحو: أجنادين وأجيادين، أقر وأقر وأقر، البقع والتقع.

11. الأماكن أو ما اتفق لفظه وافترق معناه من الأمكنة: لأبي بكر الحازميّ (584هـ).⁶²

12. معجم البلدان: لياقوت الحمويّ (-625هـ).⁶³ تكلم عن صفة الأرض والبحار والأقاليم السبعة وفسر بعض المصطلحات وذكر أحكام أراضي الفيء ثم رتب مادته على حروف المعجم.

13. آثار البلاد وأخبار العباد: لذكرتيا بن محمد القزوينيّ (-682هـ).⁶⁴

14. الروض المعطر في خبر الأقطار: لمحمد عبد المنعم الصنهاجيّ الجميريّ (900هـ).⁶⁵ ومن الكتب المعاصرة:

1. مجموعة الأمكنة الوارد ذكرها في صحيح البخاريّ: لسعد بن عبد الله جنيدل (-1427هـ). ذكر فيها المكان مقروناً بالشاهد الذي ورد خلاله.
2. أطلس الحديث النبويّ من الصحاح البتّة: لشوقي أبو خليل (-1431هـ). لم يقتصر كتابه في المدن؛ بل ذكر الأقاليم التي فيها.
3. المعالم الأثرية في الشنة والسيّرة: لمحمد بن محمد حسن شُرّاب (-1434هـ).
4. أطلس الأماكن في القرآن الكريم: لسامي بن عبد الله المغلوث (ولد: 1382هـ).

خوارزم) فتوفّي فيها. كان معتزليّ المذهب، مجاهراً، شديد الإنكار على المتصوّفة. أشهر كتبه: الكشّاف في تفسير القرآن، أساس البلاغة، المُفصّل. انظر: ياقوت الحموي، إرشاد الأريب 7/147.

⁶¹ أبو الفتح الفزاري الإسكندري، نصر بن عبد الرحمن: أديب مصري، من أهل الإسكندرية، رحل إلى بغداد، وزار أصبهان، ويظن أنه توفي بها. انظر: السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 2/314.

⁶² الحافظ أبو بكر الحازميّ الهمدانيّ: كان كثير المحفوظ، حُلُو المذاكرة، حجّة، عابداً، زاهداً، ملازماً للخلوّة والتصنيف ونشر العلم، أذركه أجله شاباً فلم يبلغ الأربعين، يغلب عليه معرفة أحداث الأحكام. انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، 5/60.

⁶³ شهاب الدّين الرّومي، مولىّ عشكر الحمويّ: السّفار، النّحويّ، الأخباريّ، المؤرّخ. أعتقه مؤلّاه، فسّخ بالأجرة، وكان من المطالعة قد تعلم أشياء. تكلم في بعض الصحابة، فأهين وهرب إلى حلب. له كتاب: الأذباء، وكتاب: الشّعراء المتأخّرين والقُدّماء، وكتاب: المُشترَك وُضعا والمُختلِف صقعا، وكتاب: المبدأ والمآل في التّاريخ، وكتاب: الدّول، وكتاب: الأنساب. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 16/232.

⁶⁴ زكريّا بن محمد بن محمود: مؤرّخ، جغرافيّ، من سلالة أنس بن مالك، وُلد بقزوين ورحل إلى الشّام والعراق، وُلّي قضاء واسط والحلّة في أيام المُستعصم العبّاسي، وصنف كتباً منها: آثار البلاد وأخبار العباد، وخطط مصر، وعجائب المخلوقات. انظر: خير الدين الزّركليّ، الأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين، 2002م)، 46/3.

⁶⁵ عالم أندلسي من أهل سبتة، خبير بالبلدان والسير والأخبار، له: الروض المعطر في أخبار الأقطار، انظر: الزركلي، الأعلام، 7/57.

نلخص دوافع مصنفي هذه الكتب فيما يلي:

1. الاعتبار فيما خلقه الله والامتثال للأمر الإلهي.
2. الاعتبار من مصير الأمم السابقة.
3. كشف التغيرات التي حدثت جنوب الجزيرة العربية وشرقها؛ فمثلاً: بات اسم اليمن واسم البحرين يطلق على مساحة أصغر من المساحة التي كانت تدلُّ التسمية عليهما سابقاً، ومثل ذلك جرى للأردن والشام.
4. تحديد مكان موضع قبيلة أو ما يثبت ملكها وتواجدها.
5. معرفة الدولة لحدودها والحصول على معلومات عن الدول المتاخمة.
6. تحديد المسافات والأماكن والمواقيت بمقادير مشهورة مناسبة لعصرنا الحالي.
7. مساعدة الفقهاء في تحديد أحكام الشريعة فيما فتح مسلماً أو خزناً.
8. مساعدة أهل الحديث والتبشير والأخبار في معرفة مواطن الغزوات والسرايا أو المواطن التي اقترن اسمها بحدث ذو أهمية في تاريخنا العربي.
9. مساعدة أهل التنجيم في معرفة المناخ أو التقويم بمساعدة علم الأنواء.
10. مساعدة أهل الطب في معرفة مناخ البلدان وما فيها من أعشاب يُستشفى بها.
11. تبيان صفات البلدان وخصائص أهلها.
12. تبيان أسباب إحداث المدن والقرى وشق الطرق وإقامة العمران.
13. التسهيل على الباحثين في إيجاد مكان موضع بلد ما؛ من خلال ترتيب الأماكن على حروف المعجم، وضبط المؤلف والمختلف، والإبانة عن حدود المكان المرجو في السياق.
14. مساعدة أهل الأدب في ضبط الشواهد اللغوية والنحوية والأدبية.

لقد تركزت دوافع مُصنِّفي هذه الكتب على خدمة الدين الإسلامي والحفاظ على ثوابته عبر الأزمنة، وتبيان المكانة السامية التي أدركها المسلمون فكراً وحضارياً وسياسياً وعلمياً في الوقت الذي كانت فيه مجتمعات أخرى غارقة في الجهل والظلم. كما لم يغب عن هؤلاء المصنِّفين الرغبة في حفظ الحدود التي وصلت إليها جحافل المسلمين وضموها إلى أرض الإسلام، أو تلك التي أقاموا فيها لكن اختلفت حدودها مع اختلاف الزمان؛ تخليداً لذكرها وللذاكرة التاريخية التي يتضمنها اسمها؛ خوفاً من اندثارها في ظلِّ التغيرات الديموغرافية التي شهدتها بلاد المسلمين نتيجة الحروب أو الانقسامات أو الفتنة.

أسباب إيراد الأماكن والبلدان وما يتعلق بها في كتاب التَّهْيَاة:

تفسير المعنى اللغوي لكلمات دالة على حقل المكان:

تضمّن كتاب التَّهْيَاة (ستاً وخمسين ومئة) كلمة في هذا الباب، نذكر منها:

1. القُرْبَعَاءُ: أرضُ لعنَها اللهُ؛ لأنَّها إذا أُنبِتت، نَبَت في حافتيها ولم يَنْبُت في مَنبَها شيء.
2. الدُّسَكْرَةُ: بناءٌ على هيئة القصر، فيه منازلٌ وبيوتٌ للخدم والحشم.
3. المَأَصِرُ: موضعٌ تُحْبَس فيه السُّنن، لأخذ الصَّدقة أو العُشْر ممَّا فيها.
4. الرُّزْنُوقُ: النَّهر الصَّغِير.
5. الأَدْرَاجُ: جَفْعٌ درج وهو الطَّرِيق.

إيضاح الفروق بين الكلمات لعارض:

تضمّن كتاب التَّهْيَاة (واحداً وثمانين) كلمة في هذا الباب، نذكر منها:

1. الثَّغْرُ: الموضع الذي يَكُونُ حدّاً فاصلاً بين بلاد المسلمين والكُفَّار، والثَّغْرُ: الفم.
2. زُغْرٌ: عُيْنٌ في أرض البصرة، أمَّا زُغْرٌ بسكون العين المهملة: فموضعٌ بالحجاز.
3. أليون بفتح الهمزة وسكون اللام وضمة الياء: هي مضر قديماً، ولما فُتِحَتْ سُويِّت المُسَطَّاط. أمَّا البون بالياء: مدينةٌ باليمن، زعموا أنَّها ذاتُ البئر المعطلة والقصر المشيد، وقد تُفْتَحُ الباء.
4. دَرُوان: بفتح الدال وسكون الراءِ بئرٌ لبني زُرَيْق بالمدينة. أمَّا بَتَقْدُم الواو على الراءِ فَهُوَ موضعٌ بَيْنَ قُدَيْدٍ والجُحْفَةِ.
5. الجُرْفُ: اسم موضع قَرِيبٍ من المَدِينَةِ، الجُرْفُ: أَخَذَكَ الشَّيءُ عَنْ وَجْهِ الأَرْضِ بالمَجْرَفَةِ.

أسماء أماكن في مكة المكرمة وجوارها القريب:

تضمّن كتاب التَّهْيَاة (خمسة وسبعين) كلمة في هذا الباب، نذكر منها:

1. حَظِيمٌ مَكَّةَ: ما بين الرُّكْنِ والبَابِ.
2. ثُورٌ: جبلٌ بمَكَّةَ، فيه الغار الذي بات به النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما هَاجَرَ.
3. مَجَنَّةٌ: موضعٌ بأشْفَلِ مَكَّةَ على أميال، يُقَامُ بها سُوقٌ للحرب، وقد تُكْسَرُ الميم والفتحُ أكثر.
4. الحَزْوَرَةُ: موضعٌ بها عند باب الحنَاطِينِ.
5. بَطْحَانٌ بَفَتْحِ الباءِ: اسم وادي المدينة.

أسماء أماكن في المدينة المنورة وجوارها القريب:

تضمن كتاب النهاية (ثلاثة وسبعين) كلمة في هذا الباب، منها:

1. أريس: بئرٌ معروفةٌ قريية من مسجد قباء.
2. حُسيكة: موضعٌ بالمدينة كان به يهودٌ من يهودها.
3. جُمْدَان: جبلٌ على ليلَةٍ من المدينة، مرَّ عليه الرَّسولُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: سيروا هذا جُمْدَان، سَبَقَ الْمُفْرِدُونَ.
4. العقيق: وادٍ مُباركٌ من أودية المدينة.
5. حُشَّان: أطمٌ من أطام المدينة على طريق قُبورِ الشُّهداء.

أسماء أماكن في منطقة شبه الجزيرة:

تضمن كتاب النهاية (خمسة وسبعين) كلمة في هذا الباب، منها:

1. دَبَّة: بلد بين بدر والأصافر مرَّ بها النَّبيُّ في مسيره إلى بدر.
2. بُولَان: اسم موضع كان يُسرق فيه الأعراب متاع الحجاج.
3. سَرْغ: بفتح الرَّاء وسكونها: قريةٌ بؤادي تَبوكُ من طريق الشَّام.
4. رُكْبَة: موضعٌ بالحجاز بين عَمرة وذات عِزق.
5. بَحْرَان: بفتح الباء وضمتها وسكون الحاء: موضعٌ بناحية الفُرع من الحجاز.

أسماء أماكن في الشَّام:

حوى كتاب النهاية (واحدًا وعشرين) كلمة في هذا الباب، منها:

1. أجنادين: موضعٌ بالشَّام، كانت به وَفَّعةٌ عظيمةٌ بين المسلمين والرُّوم في خلافة عُمَرَ.
2. حَيْس: موضعٌ بالرَّقَّة به قُبورُ شهداء صَفِين.
3. اليرموك: موضعٌ بالشَّام كانت به وَفَّعةٌ عظيمةٌ بين المسلمين والرُّوم، في زمن عُمَرَ بنِ الحَطَّاب.
4. حَمَّة زُعْر: عَيْنُ مَاءٍ حَارٍّ بالشَّام يَسْتَشْفِي بها المَرِيضُ.
5. المَعْرِقَة: طريقٌ كانت قُرَيْشٌ تَسْلُكُهَا إِذَا سَارَتْ إِلَى الشَّام تَأْخُذُ عَلَى سَاحِلِ البَحْرِ، وفيها سَلَكْتَ عِبرَ قُرَيْشٍ حِينَ كَانَتْ وَفَّعَةَ بَدْر.

أسماء أماكن في العراق:

شمل كتاب النهاية (سبعة عشر) كلمة في هذا الباب، منها:

1. زَنْدَوْرَد: ناحية في أواخر العراق لها ذكرٌ كثيرٌ في الفُتوح.
2. بُزْس: أجمه معروفه بالعراق، وهي الآن قَرْيَةٌ.
3. الثَّوَيَّة: بضمّ الثاء وفتح الواو وتشديد الياء، أو بفتح الثاء وكسر الواو: موضع بالكوفة به قبر أبي موسى الأشعري، والمُغيرة.
4. خضر أبي موسى: بفتح الحاء والفاء: زكايًا احتفرتها على جادّة البصرة إلى مكة.
5. الخُرَيْبِيَّة: بضمّ الخاء والتصغير: محلّة من محال البصرة يُنسب إليها خلق كثير.

أسماء أماكن في مصر:

تضمّن كتاب النهاية (ستة) كلمات في هذا الباب، منها:

1. خَرْبَاء: مَوْضِعٌ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ.
2. كُومِ عِلْقَمَاء: بضمّ الكاف: مَوْضِعٌ بِأَسْفَلِ دِيَارِ مِصْرَ.
3. الحَيْرَة: بِكسْرِ الحِيمِ وَسُكُونِ الياءِ: مَدِينَةٌ تَلْقَاءُ مِصْرَ عَلَى النَّيْلِ.
4. حَفْن: قَرْيَةٌ مِنْ صَعِيدِ مِصْرَ، لَهَا ذِكْرٌ فِي حَدِيثِ الحِسنِ بنِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا مع مُعاوية.
5. أَيْلَة: بِفَتْحِ الهَمْزَةِ وَسُكُونِ الياءِ: البَلَدُ المَعْرُوفُ فِيمَا بَيْنَ مِصْرَ وَالشَّامِ.

أسماء أماكن في اليمن:

تضمّن كتاب النهاية (أربع عشرة) كلمة في هذا الباب، منها:

1. بَرْهوت: بفتح الباء والراء: بئرٌ عميقةٌ بحضرموت لا يُستطاع التزوّل إلى قعرها.
2. يَبْعُث: بفتح الياء وضمّ العين المهملة: صُفْعٌ من بلاد اليمن، جعله لهم.
3. مَدَارِعِ اليَمَن: هي القُرَى القَرِيبَةُ مِنَ الأَمْصارِ وَقِيلَ هي قُرَى بَيْنَ الرِّيفِ وَالْبَرِّ.
4. ذِمَار: بِكسْرِ الدال، أو فتحها، قَرْيَةٌ باليمن على مَرَحَلَتَيْنِ مِنْ صَنْعَاءَ وَقِيلَ هو اسم صنعاء.
5. عُمدان: بضمّ العين وسُكُونِ الميم، البناء العظيم بِناحيةِ صَنْعَاءِ اليَمَنِ.

أسماء أماكن في العالم الآخرة:

اشتمل كتاب النهاية على (أحد عشر) كلمة في هذا الباب، نذكر منها:

1. الكوثر: نهر في الجنة.
2. سدرة المنتهى: شجرة في أقصى الجنة إليها ينتهي علم الأولين والآخرين ولا يتعداها.
3. سقر: اسم أعجمي علم لنار الآخرة، لا يُنصرف للجمعة والتعريف.
4. الدرك الأسفل: هي منازل في النار.

5. غَمَرَاتِ جَهَنَّمَ: المَوَاضِعُ الَّتِي تَكْثُرُ فِيهَا النَّارُ.

أَسْمَاءُ أَمَاكِنَ لِلْكَوَاكِبِ وَالتَّجُومِ

من الكلمات التي ذُكِرَتْ في هذا الباب:

1. الأَنْوَاءُ: ثَمَانٌ وَعِشْرُونَ مَنْزِلَةً، يُنَزَّلُ الْقَمَرُ كُلَّ لَيْلَةٍ فِي مَنْزِلَةٍ مِنْهَا.
2. السَّمَاءُ: نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ مَعْرُوفٌ، وَهُمَا سِمَاكَانَ: رَامِحٌ وَأَعْرَلٌ.
3. البُرْجِيسُ: كَوْكَبُ الْمُشْتَرِيِّ.
4. بُهْرَامٌ: كَوْكَبُ الْمَرِيخِ.
5. عُطَارْدُ: الْكَوْكَبُ الْمَعْرُوفُ.

أَسْمَاءُ أَمَاكِنَ أَعْجَمِيَّة:

تضمّن كتاب النِّهَايَةِ (أحد عشر) كلمة في هذا الباب، منها:

1. سَقَرٌ: اسْمٌ أَعْجَمِيٌّ عَلِمَ لِنَارِ الْآخِرَةِ، لَا يُنْصَرَفُ لِلْعُجْمَةِ وَالتَّعْرِيفِ.
2. سَيْحَانٌ وَجَيْحَانٌ: نَهْرَانِ بِالْعَوَاصِمِ عِنْدَ الْمَصْبِیْضَةِ وَطَرَسُوسِ.
3. فِرْيَابٌ: بِكَسْرِ الْفَاءِ وَسُكُونِ الرَّاءِ: مَدِينَةٌ بِلَادِ التُّرْكِ.
4. الْخُورُ: جَبَلٌ مَعْرُوفٌ بِأَصْبِهَانَ.
5. كِرْزَمَانٌ: ضُبْعٌ مَعْرُوفٌ فِي الْعَجَمِ.

مما ذكر معه مسألة فقهية:

1. بَابِلُ: فِي حَدِيثِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: "إِنَّ حَبِيْبِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَانِي أَنْ أَصَلِّيَ فِي أَرْضِ بَابِلٍ فَإِنَّهَا مَلْعُونَةٌ" بَابِلُ هَذَا الضُّبْعُ الْمَعْرُوفُ بِالْعِرَاقِ. وَالْفَاءُ غَيْرُ مَهْمُوزَةٍ. قَالَ الْخَطَّابِيُّ: فِي إِسْنَادِ هَذَا الْحَدِيثِ: وَلَا أَعْلَمُ أَحَدًا مِنَ الْعُلَمَاءِ حَرَّمَ الصَّلَاةَ فِي أَرْضِ بَابِلٍ. وَيُشْبَهُ -إِنْ تَبَيَّنَ الْحَدِيثُ- أَنْ يَكُونَ نَهَاؤُهُ أَنْ يَتَّخِذَهَا وَطَنًا وَمَقَامًا، فَإِذَا أَقَامَ بِهَا كَانَتْ صَلَاتُهُ فِيهَا. وَهَذَا مِنْ بَابِ التَّعْلِيقِ فِي عِلْمِ الْبَيَانِ، أَوْ لَعَلَّ النَّهْيَ لَهُ خَاصَّةٌ؛ أَلَا تَرَاهُ قَالَ نَهَانِي. وَمِثْلُهُ حَدِيثُهُ الْآخَرُ: "نَهَانِي أَنْ أَقْرَأَ سَاجِدًا وَرَاكِعًا وَلَا أَقُولَ نَهَاكُمُ" وَلَعَلَّ ذَلِكَ إِذْ نَادَى مِنْهُ بِمَا لَقِي مِنَ الْمِخْنَةِ بِالْكَوْفَةِ وَهِيَ مِنْ أَرْضِ بَابِلٍ.

2. تُخُوم: "مَلْعُونٌ مَنْ غَيَّرَ تُخُومَ الْأَرْضِ" ⁶⁶ أَي مَعَالِمَهَا وَحُدُودَهَا، وَاحِدُهَا تُخْمٌ، وَقِيلَ: أَرَادَ بِهَا حُدُودَ الْحَرَمِ خَاصَّةً، وَقِيلَ: هُوَ عَائِمٌ فِي جَمِيعِ الْأَرْضِ وَأَرَادَ الْمَعَالِمَ الَّتِي يُهْتَدَى بِهَا فِي الطَّرِيقِ، وَقِيلَ: هُوَ أَنْ يَدْخُلَ الرَّجُلُ فِي مُلْكٍ غَيْرِهِ فَيَقْتَطِعُهُ ظُلْمًا.

مما ذكر معه فائدة لغوية:

1. لَعْلَعٌ: اسم جبل، وأنثه؛ لأنه جعله اسماً للْبُقْعَةِ التي حول الجبل.
2. صَفِينٌ: فيها وفي أمثالها لغتان: إحداهما إجراء الإعراب على ما قبل التَّوْنِ وَتَرْكُهَا مَفْتُوحَةً كَجَمْعِ السَّلَامَةِ. والثانية: أَنْ تُجْعَلَ التَّوْنُ حَرْفَ الإِعْرَابِ وَتُقَرَّ الْبَاءُ بِخَالِهَا، فَتَقُولُ: هَذِهِ صَفِينٌ وَرَأَيْتُ صَفِينًا وَمَرَرْتُ بِصَفِينٍ وَكَذَلِكَ تَقُولُ فِي قَسْرِينَ، وَفَلَسْطِينَ، وَيَبْرِينَ.

خاتمة

لاحظنا في هذه الورقة البحثية دور الإسلام في نشر اللّغة العربيّة والحفاظ عليها وتطوير دلالات مفرداتها وتراكيبها، عداك عن تطورها بفعل العامل الزمّني والمكاني. كما استعرضنا بعضاً من جهود العرب القدامى في مسيرة الصّناعة المعجميّة وأدركنا أنّ ما قدموه استدعى منهم جهداً ومشقةً في سبيل اختيار المادة اللّغويّة وتصنيفها وترتيبها؛ لتغدوا واضحةً سهلة المنال للأجيال اللاحقة من طلاب العلم. وكأي علم يغدو التّصنيف فيه بادئ ذي بدءٍ بسيطاً محدوداً ثمّ يتطوّر فيشمل أكثر تفرّعاته، وربما تعدى ذلك إلى المقارنة والدمج مع علوم أخرى، وهذا ما نراه في مسيرة علم البلدان؛ لأهميته في كثير من الميادين كالتّاريخ والطّب والفلك والدين. والتّأظر في كتب الأمكنة والبلدان يلاحظ دقة العلماء في الحسابات وتحديد الأوقات والمواطن وإثبات الحقائق، عدا عن جهود علماء آخرين ضمّنوا كتبهم أسماء عدد من البلاد والمدن والأمكنة لأسباب سبق أن ذكرتها.

⁶⁶ أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م)، مسند بني هاشم، مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب. (1874)

نتائج البحث

1. لزوم القراءة الواعية لتراثنا اللغويّ، ومقارنته مع ما توصل إليه علماء اللغات الأخرى، لتبادل الخبرات مع الآخرين وتبيان أثر الحضارة الإسلاميّة في مسيرة الإنسانيّة وسبّغ علمائها إلى العديد من العلوم والآراء التي تَوَصَّل إليها علماء الغرب المعاصرون.
2. الدقّة العلميّة في الأساليب والأدوات التي ابتدعها العلماء العرب في إثبات الحقائق العلميّة وقياس المسافات والمساحات والأزمنة.
3. أهمية المؤلّف الموسوعيّ والمؤلّفات الموسوعيّة في حفظ التّراث والعلوم، لذلك لا بد للعلماء المتمكّنين من تجديد هذه السُنّة باستمرار؛ لتكون مؤلّفاتهم بمثابة حافظة تاريخيّة للأمة.
4. المصنّفات المتقاربة ليست مجردَ هدر للأوراق والمداد، لكنّها سجّلٌ توثيقيّ للمعلومة.
5. التطور اللّغويّ وغبابة الألفاظ يتعلّقان بتغيّر العوامل المحيطة بالإنسان (سياسيّة، دينيّة، لغويّة، عمرانيّة، اقتصاديّة،...).

التوصيات

1. الإقبال على دراسة التّراث اللغويّ العربيّ القديم والحديث، ومقارنته مع المناهج اللغويّة الحديثة.
2. الاستفادة من الموارد والإمكانيات المتاحة لتحقيق التّطور لأمتنا الإسلاميّة والحفاظ على الهوية الإسلاميّة والتراثيّة في ظلّ الحروب الديموغرافيّة التي تشهدها.
3. الاستفادة من مناهج العلماء القدماء في تقديم المعلومة وحفظها عبر الزّمان.
4. الاستفادة من مناهج العلماء وثقافتهم الموسوعيّة في الاطّلاع على مختلف العلوم وعدم الاقتصار على علم واحد.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك. *التهامية في غريب الحديث والأثر*. المجلد الأول. بيروت: المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، 1963م.
- ابن الصلاح، عبد الرحمن بن عثمان. *مقدمة ابن الصلاح*. تحقيق: نور الدين عتر. دمشق: دار الفكر، لا.ط، 1986م.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. *سر صناعة الإعراب*. تحقيق: محمد حسن إسماعيل - أحمد رشدي عامر. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2000م.

- ابن دريد، محمد بن الحسن. *جمهرة اللغة*. تحقيق: رمزي بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، 1987م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. تحقيق: اليازجي وجماعة من اللغويين. بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414هـ.
- أبو عثمان، عمر بن بحر. *البيان والتبيين*. تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة السابعة، 1998م.
- أبوغدة، عبد الفتاح. *الإسناد من الدين ومعه صفحات مشرقة من تاريخ سماعات الحديث عند المخدثين*. بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثانية، 2014م.
- الأزهري، محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. تحقيق: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 2001م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. تحقيق: مصطفى البغا. دمشق: دار ابن كثير - دار اليمامة، الطبعة الخامسة، 1993م.
- البركاوي، عبد الفتاح. *الغرابية في الحديث النبوي دراسة لغوية تحليلية*. القاهرة: مطبعة حسان، 2005م.
- البستي، حمد بن محمد الخطابي. *غريب الحديث*. تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي. دمشق: دار الفكر، لا.ط، 1982م.
- بن الحجاج، مسلم. *صحيح مسلم*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، لا.ط، 1954م.
- بن حنبل، أحمد. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 2001م.
- بن فارس، أحمد. *مجملة اللغة*. تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1985م. ومقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دمشق: دار الفكر، 1979م.
- الجواهري، إسماعيل بن حماد. *تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقيق: أحمد عبد الغفار العطار. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، 1979م.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله. *إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب*. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 1993م.
- الرافعي، مصطفى صادق. *إعجاز القرآن والبلاغة النبوية*. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة التاسعة، 1973م.
- الزركلي، خير الدين. *الأعلام*. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، 2002م.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. *فتح المعث بشرح ألفية الحديث*. تحقيق: عبد الكريم بن عبد الله الخضير ومحمد بن عبد الله آل فهيد. الرياض: مكتبة دار المناهج، لا.ط، 1426هـ.

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *المنهر في علوم اللغة*. تحقيق: فؤاد منصور. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1998.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. لبنان: المكتبة العصرية، لا.ط، 1964.
- الشنبري، عزيزة بنت عطية الله. *مقرر دراسات لغوية من الحديث*. مكة المكرمة: جامعة أم القرى قسم النحو، لا.تا.
- الصاغانبي، الحسن بن محمد. *العباب الزاخر*. تحقيق: فير محمد حسن. العراق: المجمع العلمي العراقي، لا.ط، 1978م.
- الصاغانبي، حسن بن محمد. *العباب الزاخر*. تحقيق: فير محمد حسن. العراق: المجمع العلمي العراقي، الطبعة الأولى 1978م.
- الصالح، صبحي. *علوم الحديث ومصطلحه*. بيروت: دار العلم للملايين، لا.ط، 1984م.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. *الوافي بالوفيات*. تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث، لا.ط، 2000م.
- عمر، أحمد مختار. *البحث اللغوي عند العرب*. القاهرة: عالم الكتب، الطبعة الثامنة، 2003م.
- معجم الدوحة التاريخي، الصفحة الرئيسية، الوصول 15-02-2023،
<https://www.dohadictionary.org>.
- النووي، يحيى بن شرف. *التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير*. تحقيق: محمد عثمان الخشت. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1985م.

Mâverdi'nin Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn İsimli Eserinde Mukâbele Sanatının Tahlili

Zeynep ÜNVER SINGER*

Öz

Yerinde ve düzgün söz söyleme usûl ve kâidelerini inceleyen bir bilim olan belâğatin üç temel unsurundan biri olan bedi' ilminin içerdiği sanatlardan bir tanesi de kelâmı lafız ve mana yönünden süsleyip güzelleştirme biçimi demek olan mukâbele sanatıdır. Mukâbele sanatında önce birbirine zıt olmayan kelimeler zikredildikten sonra, sırasıyla bunların karşıtları getirilmektedir. Bu karşıtlık genelde birbirinin doğrudan zıttı olan kelimeler arasında meydana gelirken, bazen de dolaylı yönden birbirinin zıttı olan kelimeler arasında da olabilir. Mukâbele sanatı, Sekkâkî gibi bazı belâgatçılar tarafından müstakil bir mana sanatı olarak değerlendirilirken, Hatip el-Kazvî gibi bazı edipler tarafından Tıbâk sanatı içinde ele alınıp incelenmiştir. Çalışmamızda; fıkıhçı kişiliğinin yanı sıra klasik dönem İslam siyaset ve ahlak düşüncesinin önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Mâverdi'nin, ahlâk ve edep başta olmak üzere siyaset, psikoloji, sosyoloji, pedagoji ve epistemolojinin sahasına giren hususları edebî bir üslûpla ele alan Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn isimli eserinde, mukâbele sanatı incelenmektedir. Öncelikle Mâverdi'nin hayatı, ilmi kişiliği, eserleri ve adı geçen eseri hakkında bilgiler verilmiştir. Daha sonra bu eserinde yer alan hadîs-i şerif, emsâl, darb-ı mesel, şiir ve hikmetli sözler üzerinde uygulanan mukâbele sanatı örnekleri sunulurken tahlil edilmiş ve bu sayılan başlıklarda mukâbele sanatının sıklıkla kullanıldığı tespit edilmiştir. Mâverdi'nin belâği üslûplarla bezeli bu kıymetli eseri, içerdiği

* İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yabancı Diller Bölümü Arapça Hazırlık Programı Öğretim Görevlisi. zsolayman@fsm.edu.tr ORCID: 0000-0001-7651-5527

konular açısından güncelliğini hala korumakta olup, içerisindeki tavsiyeler hem günümüz insanı için irşad edici bir mahiyet arz etmekte, hem de diğer belâği üslûpların incelenip görülmesi açısından araştırmacılara önemli bir alan oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili Belâgati, Mâverdî, Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn, Bedî', Mukâbele Sanatı.

Analyzing Of The Art Of Muqābala In Māwardī 's “Edebu'd-Dunyā Wa'd-Dīn”

Abstract

One of the arts included in the science of bedi', which is one of the three basic elements of rhetoric, which is a science that examines the methods and rules of proper and correct speech, is the art of reciprocation, which means a way of embellishing and beautifying the word and the meaning of it. In the art of reciprocation, firstly the words that are not opposite to each other are mentioned, and then their opposites are brought in order. While this contrast usually occurs between the words that are directly opposite of each other, sometimes it can also occur between words that are indirectly opposite of each other. While the art of muqābala was considered as an independent art of meaning by some rhetoricians like Sekkākī, it was handled and studied within the art of “Tibāq” by some writers like Hatip el-Kazvīnī. In our study; the art of reciprocity is examined in “Edebu'd-Dunyā wa'd-Dīn” whose writer al-Māwardī considered as one of the important representatives of the classical period of Islamic political and moral thought, in addition to his jurist personality. First of all, the information about al-Māwardī's life, his intellectual personality, his works and his mentioned piece are given. Then, it was analyzed by presenting examples of the art of muqābala applied on hadith-i sharif, precedent, parable, poetry and wise words in this work are presented, and it has been determined that the art of muqābala is frequently used in these titles. This valuable work of al-Māwardī, adorned with eloquent styles, is still

up to date in terms of the subjects it contains. The recommendations in the work constitute a guidance for today's people and provide an important resource for researchers on examining and discovering different rhetorical styles.

Keywords: Arabic Language Rhetoric, al-Māwardī, Edebu'd-Dunyā Wa'd-Dīn, Bedī', The Art of Muqābala.

GİRİŞ

Bedī' (البدیع) kelimesi (بَدَعَ) kökünden mübalağa sığasından gelip lügatte; bir şeyi ilk olarak yapan, örneksiz olarak ve benzeri olmadan bir şey icat eden, örneği ve modeli olmadan yaratılmış olan demektir.¹ Kur'ân'da ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ “O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır”² âyetinde geçen bedī' bu manaya gelmektedir.³

Belâgat terimi olarak Bedī'; “Kelâmı lafız ve manâ yönünden süsleme ve güzelleştirme yollarına ait bilgileri içeren ve bu husustaki kuralları inceleyen ilim dalı” ve “Edebî sanatlarla örtülü olan ifadenin lafız bakımından kusursuz, manâ bakımından mâkul ve aynı zamanda bir âhenge sahip olmasının usul ve kâidelerini inceleyen ilim dalıdır” diye tarif edilebilir.⁴

¹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), “bda”, 8/6; Râzî, Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, *Muhtârü's-sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye Dâru'n-Nemûzeciyye, 1999), “bda”, 30; Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), “bda”, 20/307; İbn Dureyd, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzi Münir Ba'lebekkî, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), “bda”, 1/298; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-muştalahâti'l-belâgiyye ve tetavvuruhâ*, (b.y.: Matbaatu Mecmei'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1983), 1/378-379. Ali Bulut, *Bedi' İlmi*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2016), 36; Nusreddin Boilelli, *Belâgat-Beyân-Me'âni-Bedi' İlimleri-Arap Edebiyatı*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2006), 309. Bakara, 2/117.

² Abdulfettâh Lâşîn, *el-Bedi' fi dav'i esâlibi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1999), 5.

³ Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahman Celâlüddîn el-Hatîb, *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga - el-Meâni, ve'l-Beyân ve'l-el-bedi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 348; Abdulaziz Atîk, *fi'l-Belâğati'l-Arabiyye: İlmu'l-me'âni el-beyân el-Bedi'*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.), 425; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fi'l-meâni, ve'l-beyân ve'l-bedi'*, (İskenderiyye: Dâru İbni'l-Haldûn, ts.), 286; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *'Ulûmu'l-belâga -el-beyân, ve'l-meâni, ve'l-bedi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,

Kelâmı, lafız ve mana yönünden süsleyip güzelleştirme biçimlerinin bazısı anlam, bazısı da lafızla ilgilidir.⁵ Bedi‘ terimi belâgat ilminin kısımlarından birini temsil etmekle birlikte, bu ilmin kapsamına giren edebî sanatların her birine de bedi‘ denilmektedir. Nitekim Araplar, çeşitli bedi‘ sanatları içeren şiirleri “bedi‘iyye” olarak isimlendirmişlerdir.⁶

Bedi‘ ilminin incelediği sanatlardan biri de “Mukâbele” sanatıdır. Lügate “yüz yüze gelmek, karşılamak, karşılaşmak gibi anlamlara gelen قَابِل fiilinin mastarıdır.⁷ “Tekâbül” olarak da anılan “Mukâbele” sanatı, kelâmı mana yönünden süsleyip güzelleştirme biçimlerindedir. Terim anlamı ise, bir ifade önce birbirine zıt olmayan kelimeleri zikrettikten sonra, sırasıyla bunların karşıtlarını zikretmektir. Bu karşıtlık genelde birbirinin doğrudan zıttı olan kelimeler arasında cereyan ederken, bazen de dolaylı yönden birbirinin zıttı olan kelimeler arasında da olabilir. Mukâbele, kelâm muktezâyı hâle uygun olup, ta‘kîd ve tekellüften uzak olduğunda makbul sayılmıştır.⁸

Sekkâkî (öl. 626/1229) ve bazı edîpler Mukâbele’yi müstakil bir mana sanatı olarak değerlendirirken,⁹ başta Hatîb el-Kazvîni (öl. 739/1338) olmak üzere onun “*Telhîsu’l-Miftâh*” isimli eserine şerh yazan belâgat âlimleri ise,

1993), 318; İrfan Mıtracî, *el-Câmi‘ li funûni’l-lugati’l-Arabiyye ve’l-arûz*, (Beirut: Müessesetu’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1987), 175; Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-Arabiyye fi’l-lugati ve’l-edeb*, (Beirut: Mektebetu Lübnan, 1984), 76; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Bedi’”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/320; Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, (İzmir: Nil Yayınları, 1999), 8.

⁵ Sekkâkî, Ebû Yakûb Yusuf b. Muhammed b. Ali, *Miftâhu’l-ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 532.

⁶ Bekri Şeyh Emîn, *el-Belâgatu’l-Arabiyye fi’l-sevbihe’l-cedîd-İlmu’l-bedi’*-(Beirut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 1987), 11-12.

⁷ İbn Manzûr, “kbl”, 8/6.

⁸ Kazvîni, *el-İzâh*, 348; İbrahim Mahmûd ‘Allân, *el-Bedi’ fi’l-Kur‘ân envâuhû ve vezâifihû*, (İmârât: Hükümetü’s-Şârika, 2002), 229; Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu’l-muştalahâti’l-belâğîyye*, 3/284-293; Bulut, *Bedi’ İlmi*, 59; Bolelli, *Belâgat*, 361; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 297-301.

⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 533; Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, 246.

tıbâk sanatı içinde ele almışlardır.¹⁰ Tıbak ile Mukâbele arasındaki fark; Tıbak'ın ifadede iki zıt unsurun bir arada zikredilmesi ile meydana gelmesi, Mukabelede ise, en az dört karşıt ögenin oluşturduğu bir uyumun söz konusu olmasıdır. Buna işaret eden İbn Reşîk el-Kayrevânî, zıt unsurların ikiyi aşması durumunda bu sanatın “Mukabele” ismini alacağını söylemektedir.¹¹ Mukabelede ikincil öğelerin, öncüllerin sırasına göre dizilmiş olma şartı varken, Tıbâkta ise böyle bir şart söz konusu değildir.¹² Örneğin; ﴿فَلْيَضْحَكُوا﴾ “Az gülsünler çok ağlasınlar”¹³ âyetindeki (فَلْيَضْحَكُوا) “gülsünler” ve (كثيراً) “çok” ikincilleriyle karşılıklı bir uyum halinde getirilmiştir. Yine ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ “Allah sizin için kolaylık diler zorluk dilemez”¹⁴ âyetinde önce dilemek ve kolaylık lafızları zikredilmiş, peşinden de dilememek ve zorluk lafızları gelmiştir. Yine ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ “Onlara temiz şeyleri helal, pis şeyleri haram kılar”¹⁵ âyetinde “يُحِلُّ” ve “الطَّيِّبَاتِ” lafızları “لَهُمُ” ile “عَلَيْهِمُ” câr ve mecrurları ve “يُحَرِّمُ” ile “الْخَبَائِثِ” lafızları arasında altılı bir mukâbele vardır.¹⁶ Mukabele sanatı, bu örneklerde görüldüğü üzere zıt unsurlar arasında gerçekleştiği gibi ikincilleri öncüllere uygun unsurlar arasında da görülebilir. Örneğin; ﴿لَكِنِّي لَا تَأْسُوا عَلَيَّ مَا فَاتَكُمُ وَلَا﴾ “Bu da, elinizden çıkan şeylerden dolayı gam yememeniz,

¹⁰ Bk. Kazvînî, *el-İzâh*, 348 vd.; Tefîzânî, Saduddîn Mesud b. Ömer, *el-Mutavvel*, thk. Abdülhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 643; Mağribî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Yakûb, *Mevâhibu'l-fettâh*, thk. Halil İbrahim Halil, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/30; Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, 246, İsmail Durmuş, “Mukabele”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 31/101. ss. 101-102.

¹¹ İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasan el-Kayrevânî, *el-Umde fi mehâsini's-şi'ri ve âdâbihî*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, (y.y: Dâr'u'l-Cil, 1981), 2/15-16; Besyûnî Abdulfettâh Feyyûd, *İlmu'l-Belâga-Dirâse târîhiyye ve fenniyye li usûli'l-belâga ve mesâili'l-bedi'*, (Kahire: Müessesetül-Muhtâr, 2015), 154; Durmuş, “Mukabele”, 31/101.

¹² Durmuş, “Mukabele”, 31/101.

¹³ Tevbe 9/32.

¹⁴ Bakara 2/185.

¹⁵ A'râf 7/157.

¹⁶ Bulut, *Bedi' İlmi*, 60.

Allah'ın size nasip ettiği nimetlerle de şımarmanız içindir.”¹⁷ âyetinde “لَا تَأْسُوا” ile “وَلَا تَفْرَحُوا” arasında “فَاتَكُم” ile “آتَاكُم” kelimeleri arasında uygunluk söz konusudur.¹⁸ Mukabelenin sanat yönünden en üst düzeyde kabul edilen şekli ise karşıtlar arasında tezat uyumu biçiminde gerçekleşmiş olanıdır.¹⁹

Çalışmamızda faydalandığımız kaynakların başında, Dâru'l Minhâc'ın ilmî komisyonu tarafından *Edebü'd-dîn'i ve'd-dünyâ*, eserine yazılan mukaddime gelmektedir. Ayrıca Ali Halil Mustafa'nın “*Kırâa terbeviyye fî fikri Ebi'l-Haseni'l-Basrî el-Mâverdî min hilâli kitâbi Edebî'd-dünya ve'd-dîn*” isimli eserinden, Salahuddîn Besyûnî Raslân'ın “*el-Fikrû's-siyâsî inde'l-Mâverdî*” isimli eserinden, Suat Aksakal tarafından 2013 senesinde Marmara Üniversitesi'nde hazırlanan “*Maverdi'nin Edebü'd-Dünya Ve'd-Din Adlı Eserinde Ahlak Eğitimi*” isimli yüksek lisans tezinden ve Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi'nin “*Mâverdî*” ve “*Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*” maddelerinden çokça istifade edilmiştir. Mâverdî ile ilgili olarak Tehran Nuriyev tarafından 2008 yılında Marmara Üniversitesi'nde hazırlanan “*Maverdi'nin Edebü'd-Dünya ve'd-Din'inde Geçen Arap Atasözlerinin İncelenmesi*” isimli yüksek lisans tezi ile Osman Karaca tarafından 2008 senesinde Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde hazırlanan “*Maverdi ve Ahlak Görüşü*” isimli yüksek lisans tezleri de bulunmaktadır.

Mâverdî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği, Eserleri ve Yaşadığı Dönemdeki Nesir Sanatı

Hayatı ve İlmi Kişiliği

Tam adı Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî olan Mâverdî, 364/974'te Basra'da dünyaya gelmiştir. Mâverdî lakabıyla tanınması, babası ya da dedelerinden birinin mâû'l-verd (gül suyu) işiyle

¹⁷ Hadîd 57/23.

¹⁸ İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-sâir*, thk. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne, (Kahire: Dâru Nahdati li Mısır, ts.), 3/144.

¹⁹ Durmuş, “*Mukabele*”, 31/101.

uğraşması sebebiyledir. İlme meftun olarak büyüyen Mâverdî, ilk fıkıh eğitimini Basra'daki Mu'tezile âlimi Abdolvâhid b. Hüseyin es-Saymerî'den (öl. 386/996) almıştır. Ebû Ali Hasan b. Ali el-Cebelî, Muhammed b. Adî el-Minkârî, Ebu'l-Kâsım b. Mâristânî ve Muhammed b. el-Muallâ el-Ezdî (öl. 412/1021) gibi hocaların hadis meclislerinde bulunan Mâverdî, 398/1008 senesinden önceki bir tarihte Bağdat'a giderek orada Ebû Hâmid el-İsferâyîni (öl. 406/1016) ve Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Bâfî (öl. 398/1007) gibi âlimlerden istifade etmiştir. Nişâbur yakınlarındaki Üstüvâ denilen yerde baş kadılık ve diğer bazı beldelerde kadılık görevinde bulunan Mâverdî, daha sonra devamlı yerleşmek üzere Bağdat'a geri dönmüştür. Fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir ve ahlâk dersleri vermiş, hadis rivayetinde bulunmuş ve Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) ile İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) tarafından sika bir râvî olarak kabul edilmiştir. Kendisinden fıkıh öğrenip, hadis dinleyenler arasında Hatîb el-Bağdâdî ve Ebu'l-Fadl İbn Hayrûn (öl. 495/1102) gibi önemli şahsiyetler bulunmaktadır.²⁰

Kaynakların kendisinden edip, fakih ve siyasetçi olarak bahsettiği Mâverdî, yaşadığı dönemde halife ve devlet adamlarının takdirini kazanmış,

²⁰ Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdad*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 13/587; Semâ'nî, Abdulkarim b. Muhammed b. Mensûr, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Ma'lemî, (Haydarâbâd: Meclisu Dâri'l-Mearîfi'l-Osmânî, 1962), 12/60; Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh, *Mü'cemu'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas, (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 5/1955; İbn Salâh, Osman b. Abdurrahman, *Tabakâtu'l-fukahâi's-şâfiyye*, thk. Muhyiddin Ali Necîb, (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 2/636-638; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâiz'-zemân*, thk. İhsan Abbas, (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 3/282-283; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, *Lisânu'l-mizân*, thk. Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde, (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 6/24; İbnü'l-Imâd, Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbârin min zeheb*, thk. Mahmud el-Arnaûd & Abdulkadir el-Arnaûd, (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 5/218; el-Lecnetu'l-İlmiyye bi Merkez'i Dâru'l-Minhâc li'd-Dirâsât'i ve't-Tahkiki'l-İlmî, "Mukaddime", *Edebü'd-dîn'i ve'd-dünyâ*, mlf. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 2013), 14-15; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, (Beirut: Mektebetu'l-Müsennâ, ts.), 7/189; Salahüddin Besyûni Raslân, *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-Mâverdî*, (Kahire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr-i ve't-Tevzî', 1983), 11-12; Cengiz Kallek, "Mâverdî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/180.

devletlerarası anlaşmazlıkların çözümünde arabuluculuk sıfatı ile önemli diplomatik görevlerde bulunmuştur. Kâim-Biemrillâh tarafından 422, 428 ve 435 yıllarında Büveyhî emîrleri Ebû Kâlicâr, Celâlüdevle ve Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e gönderilen diplomatik heyetlerde görevlendirilmiş, emîrlerin ikram ve ihsanına mazhar olmuştur.²¹ Şafii mezhebi fakihlerinin ileri gelenlerinden olan Mâverdî, mezhebinin hafızı olarak kabul edilmiştir.²² Yakût el-Hamevî, onun fıkıhta Şafii, usûlde Mu'tezilî olduğunu zikretse de²³ Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî (öl. 771/1370)²⁴ ve İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) gibi âlimler temel bazı meselelerde Mu'tezile'nin görüşlerini benimsemediği noktasından hareketle, bu mezhebin mutlak bir mensubu sayılmayacağını ve onun i'tizal ismiyle isimlendirilmemesi gerektiğini savunmaktadırlar.²⁵

Dönemin Halifesi Celâlüdevle tarafından 429/1038'da İslam tarihinde ilk defa kendisine "أقضى القضاء" unvanı verilen Mâverdî, 450/1058 senesinde seksen altı yaşında Bağdat'ta vefat etmiş ve Bâbuharb kabristanına defnedilmiştir.²⁶

²¹ Kallek, "Mâverdî", 28/180.

²² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas, 3/282; İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fi târihi'l-ümemi ve'l-mülük*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ & Mustafa Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 16/41; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 7/189.

²³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas, 5/1955; İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, thk. Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde, 6/24; el-Lecnetu'l-İlmiyye, "Mukaddime", 15; Selâhattin Kıyıcı, "Ebu'l-Hasen el-Mâverdî", *Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, 18 (1990), 98; Kallek, "Mâverdî", 28/180.

²⁴ Tâceddîn es-Sübkî, Abdülvehhâb b. Takriyyüddîn, *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî & Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, (y.y.: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1413/1993) 5/270.

²⁵ İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, thk. Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde, 6/24; el-Lecnetu'l-İlmiyye, "Mukaddime", 17.

²⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas, 5/1955; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas, 3/284; İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 8/163; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 7/189; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, thk. Mahmud el-Arnaûd & Abdulkadir el-Arnaûd, 5/218; el-Lecnetü'l-İlmiyye, "Mukaddime", 15;

Eserleri

Mâverdî, genel anlamdaki fikhın yanı sıra fikhın alt yapısını oluşturan ilimlerle de meşgul olmuş, bu alanlarda müstakil eserler telif etmiştir. Bu çerçevede ahlâk alanında yazdığı en önemli eseri makalemizin de konusu olup daha geniş bir biçimde inceleyeceğimiz “*Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*” isimli eseridir. Ahlak konusuna geniş bir şekilde yer verdiği diğer eseri “*Teshîlu'n-nazar ve ta'cîlu'z-zafer*” isimli eseridir. Eserin ilk bölümünde hükümdarın ahlâkını güzelleştirmeye yönelik teorik bir ahlak çalışması yapılmıştır.²⁷ Mâverdî “*Kavânînu'l-vizâra ve Siyâsetu'l-mülk*” adlı eserinde, vezirlik makamını ve devlet idaresindeki yerini ele almıştır.²⁸

Mâverdînin “*el-Hâvi'l-kebîr*” isimli eseri Şâfii fikhında en geniş, “*el-İknâ fi'l-fer'*” isimli eseri ise en muhtasar kitaptır. Bundan dolayı Mâverdî; “Ben fikhı 4000 varakta açıkladım, 40 varakta özetledim” demiştir. Rivâyete göre Mâverdî bu eseri Halife Kâdir-Billâh'ın talebi üzerine kaleme almıştır.²⁹

Mâverdî'nin “*el-Ahkâmü's-sultâniyye*” isimli eserinde anayasa, idare, maliye ve devletler hukuku kapsamına giren bazı konular ele alınmaktadır.³⁰ “*Tefsîru'l-Kur'ân (en-Nüket ve'l-'uyûn)*” isimli eserinde müellif Kur'ân'ın tamamını değil sadece gerekli gördüğü âyetleri tefsir

Salahuddîn Besyûnî Raslân, *el-Fikrû's-siyâsî inde'l-Mâverdî*, 12; Kallek, “Mâverdî”, 28/180.

²⁷ Bu eser, 1981 yılında Muhyî Hilâl es-Serhân tarafından tahkik edilerek bir giriş ile yayımlanmıştır. Eserin Türkçe çevirisi İlke Yayıncılık tarafından “Yönetimin Esasları” ismi ile 2008 yılında yayımlanmıştır. Bk. Mehmet Birsin, “Ebu'l-Hasen El-Mâverdî'nin Ahlak Anlayışı” *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17 Etik Özel Sayı, (2018), 47. 2 no.lu dipnot.

²⁸ Eser, 1929 yılında Hasen el-Hâdî Huseyn tashihi ile “*Edebü'l-vezîr*” ismiyle Kahire'de yayımlanmıştır. Bk. Birsin, “Ebu'l-Hasen El-Mâverdî'nin Ahlak Anlayışı”, 17/48. 3 no.lu dipnot. Geniş bilgi için bk. Kallek, “Mâverdî”, 28/185.

²⁹ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/41.

³⁰ Kallek, “Mâverdî”, 28/185. Çeşitli batı dillerine çevrilen bu eser 1979'da Prof. Ali Şafak tarafından Türkçeye çevrilip neşredilmiştir. Bk. Kıyıcı, “Ebu'l-Hasen el-Mâverdî”, 104.

etmiştir. Hem rivâyet hem dirâyet özelliği taşıyan eserde rivâyetlerin çoğu isnadsızdır.³¹

Mâverdi'nin "*A'lâmü'n-nübüvve (Delâilü'n-nübüvve)*" isimli eseri peygamberlik makamını aklın ışığında ispatlamaya çalışan bir eserdir.³² "*el-Emsâl ve'l-hikem*", isimli eseri ise 300'er hadis, mesel-hikmet ve beyit ihtiva eden bir derlemedir.³³ Mâverdi'nin "*Emsâli'l-Kur'ân*" ve *Nasihatü'l-mülûk*" isimli telifleri de mevcuttur.³⁴

Yaşadığı Dönemdeki Nesir Sanatı

Mâverdi, klasik Arap nesir sanatının zirve yaptığı bir dönem olan Üçüncü Abbasi Devrinde yaşamıştır. Bu dönem, Samaniler, Ziyâriler, Tâhiriler ve Bağdat merkezinde yaklaşık 60 sene hüküm süren Büveyhîler gibi Fars kökenli emirliklerin siyasî sahada yer almaları sebebiyle edebî yönden Abbasî kültürünün zenginlik ve çeşitlilik bulduğu bir dönemdir. Zira Arapça yazan Fars asıllı edipler, köklü bir devlet geleneği olan yazışma kültürünü Arap edebiyatına aktarmış ve Arap nesrinin gelişmesine önemli derecede katkı sağlamışlardır. Bu edipler inşâ üslûbunu kendi zevk ve edebî anlayışlarına göre düzenleyerek, nesri edebî sanatların en uç noktasına çıkarmışlardır.³⁵

Bu dönemde özellikle yeni bir üslûp olan "Teressül" üslûbu gelişmeye başlamıştır. Bu üslûp birçok yönleriyle risâle yazmak anlamında, özellikle de devlet veya hilâfet dîvanlarında görevli kâtiplerin kaleme aldığı yazılar için

³¹ Bk. Kallek, "Mâverdi", 28/185.

³² Bk. Kallek, "Mâverdi", 28/185.

³³ Bk. Kallek, "Mâverdi", 28/186. Kıyıcı, "Ebu'l-Hasen el-Mâverdi", 105.

³⁴ Bk. Kallek, "Mâverdi", 28/185.

³⁵ Nurullah Yılmaz, "Üçüncü Abbasi Asrında Nesir Sanatı ve Öncüleri", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 58, (Haziran 2017), 37; Muhammet Selim İpek, *Klasik Dönem Arap Edebiyatında Nesir*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2012), 171.

kullanılmış olup, hicri 5. asırdan itibaren de “risâle yazımı” anlamında kullanılmıştır.³⁶

İbnü'l-Amîd (öl. 360/970), es-Sâhib b. Abbâd (öl. 385/995), Ebû Bekr el-Hârizmî (öl. 383/993), Ebû İshâk es-Sâbî (öl. 384/994), Bedüzzaman el-Hemedânî (öl. 398/1008), gibi ediplerin başını çektiği bu dönemde, teressül üslûbunun zirveye çıktığı ve edebî sanatların, özellikle de seci, mecâz, teşbih, istiâre, kinâye, tıbâk ve cinas gibi unsurların mükemmel bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Yazılarda bilhassa bedi' sanatı ağırlıklı kullanılmakla birlikte, secînin ve söz süslerinin yoğun şekilde kullanıldığı tasnî' üslûbu benimsenmektedir.³⁷ Dönemin ediplerinin eserlerinde âyet, hadis ve emsalden lafzen ve manen sıklıkla iktibas ettikleri, meşhur tarihi ve ilmî hadiselerle işaret ettikleri, şiirle istişhatta buldukları görülmektedir.³⁸ Bu dönemde Arap nesir sanatında Batılıların “Klasik Ekol” diye adlandırdıkları, Arapların ise “et-Tarîkatü'l-İbtidâiyye” olarak isimlendirdikleri yeni bir ekol ortaya çıkmıştır. Nesir alanındaki bu gelişmelerin meydana gelmesinde kuşkusuz devletin resmi yazışmalarının da bir parçası olan “inşâ” ve “kitâbet” sanatının önemli bir rolü vardır.³⁹

Bu dönemde ortaya çıkan yeni bir nesir türü de makâmedir. Belâgat sanatının en üst düzey örnekleri olarak kabul edilen makâmeler, ilk kez

³⁶ İshak b. İbrahim b. Süleyman b. Vehb, *el-Bürhân fî vücûhi'l-beyân*, thk. Hafnî Muhammed Şeref, (Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1969), 152; İpek, *Klasik Dönem Arap Edebiyatında Nesir*, 169-170; Butrîs el-Bustânî, *Üdebâü'l Arab fî'l-a'suri'l-Abbâsiyye*, (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2011), 295.

³⁷ Yılmaz, “Üçüncü Abbasi Asrında Nesir Sanatı ve Öncüleri”, 39, 44, 45; İpek, *Klasik Dönem Arap Edebiyatında Nesir*, 171-172, 177; Bustânî, *Üdebâü'l Arab*, 295-296; İsmail Durmuş, “Nesir”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/6-8.

³⁸ Bustânî, *Üdebâü'l Arab*, 296.

³⁹ Yılmaz, “Üçüncü Abbasi Asrında Nesir Sanatı ve Öncüleri”, 38; İsmail Durmuş, “İnşâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/334-337.

Bedüzzaman el-Hemedânî tarafından ortaya konulmuş, edebî bir anlatı formu olarak Muhammed el-Harîrî (öl. 516/1122) tarafından geliştirilmiştir.⁴⁰

Mâverdü'nin Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn İsimli Eseri

Mâverdü'nin günümüze ulaşmış, en tanınmış eserlerinden biridir. Eser genellikle bu isimle anılırken, bazı yazma nüshalarda “البغية العليا في أدب الدين والدنيا” olarak geçtiği de görülmektedir. Eserin telif tarihiyle alakalı kesinlik bulunmamakla birlikte, metin içinde yer alan müellifin biyografisiyle alakalı bir bölümden yola çıkarak, Mâverdü'nin kadılığa getirilmesinden sonra 429/1038 yılında eserin telif edildiğini söylemek mümkündür.⁴¹

Mâverdü eserin mukaddimesinde, bu eserde hayatın ölçü ve kurallarını dinî ve dünyevî açıdan araştırdığını belirtmektedir. Kitabının telifinde kaynak olarak, Kur'ân ve Sünnetten, edebî ifadelerden, kelâm-ı kibâr ve şiiirlerden istifade ettiğini açıklamaktadır.⁴² Psikolojik, sosyolojik ve pedagojik hususları edebî bir üslûpla ele alan eser, teorik ve pratik ahlâk konularını sistematik bir biçimde ele alıp incelemiş ve eseri uzun yıllar medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.⁴³ Müellif, mürüvvetin şartlarını ve gereklerini ferdî ve toplumsal ahlâk açısından sistematik biçimde incelediği eserinde, kavramın

⁴⁰ Erol Akyıldız, “Makâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/417- 419.

⁴¹ Mustafa Çağrırcı, “Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn” *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/406.

⁴² Mâverdü, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *Edebü'd-dîn'i ve'd-dünyâ*, thk. el-Lecnetu'l-İlmiyye bi Merkez'i Dâru'l-Minhâc li'd-Dirâsât'i ve't-Taḥkîki'l-İlmiyyi, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2013), 37; Hânzâde Üveys Vefâ el-Erzincânî, *Minhâcu'l-yâkîn şerhu edebi'd-dünyâ ve'd-dîn*, (Âsitâne: Mahmut Bey Matbaası, 1328/1910), 4-5; Ali Halil Mustafa, *Kurâa terbeviyye fi fikri Ebi'l-Haseni'l-Basri el-Mâverdü min hilâli kitâbi edebi'd-dünyâ ve'd-dîn*, (Cidde: Dâru'l-Vefâ, 1990), 77-78.

⁴³ Suat Aksakal, *Maverdü'nin Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Din Adlı Eserinde Ahlak Eğitimi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2013), 21; Fatih Kanca, “Edeb-Ahlâk Türü Eserlere Âyetlerin Yorumlanma Biçimi: Mâverdü'nin Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn'i Özelinde”, *Dergiabant*, 10/1, (Mayıs 2022), 238.

tarih içinde kazandığı zengin ahlâkî içeriği çok güzel bir surette ortaya koymuştur.⁴⁴

Mâverdi, eserini çeşitli fasıllar içeren beş bölümde ele almıştır. İslam ahlakının genel konularından olan akıl-hevâ çatışmasının yer aldığı ilk bölümde, aklın tarifi ve mahiyeti, akıl-tecrübe ilişkisi gibi konular incelenmiştir. Bilginin değeri, ilim-din, ilim-amel ilişkisi, eğitim-öğretim metotları ve ilim adamlarının ahlâkî görev ve yükümlülükleri gibi konular içeren ikinci bölüm, “Edebü’l-‘ilm” başlığı altında sunulmaktadır. “Edebü’ d-dîn” başlığını taşıyan üçüncü bölümde genel anlamıyla görev ve yükümlülük problemleri ele alınmaktadır. Buradaki “din” ile sadece Allah ile kul arasındaki ilişkiler değil, diğer bütün varlıklarla alakalı yüküm ve münasebetleri düzenleyen sistemler topluluğu incelenmektedir.⁴⁵

Eserin en orijinal bölümünü oluşturan “Edebü’ d-dünya” başlığı altındaki dördüncü bölümde, insanın sosyal bir varlık olması yönü ön plana çıkarılarak, tutarlı, tecrübeler dayalı, yaşanılabilir bir ahlak anlayışı vurgulanmaya çalışılmıştır. Geleneksel İslam ahlakında fazilet ve rezilet olarak addedilen davranışların geniş bir şekilde ele alındığı son bölüm, “Edebü’ n-nefs” başlığı altında ortaya konulmuştur.⁴⁶

Yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan eser, 1299/1882’de ilk defa İstanbul’da basılmıştır. Uzun yıllar Mısır’da tarafından ortaöğretim kurumlarında Eğitim Bakanlığı tarafından müracaat kitabı olarak kabul edilen eserin bu maksatla ilki 1309/1892 senesinde olmak üzere Kahire’de yirmiden fazla baskısı yapılmıştır. Eserin tahkikli şerhi ise ilk

⁴⁴ Mustafa Çağrı, “Mürüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/62; Aksakal, “Maverdi’nin Edebü’ d-Dünya Ve’ d-Din Adlı Eserinde Ahlak Eğitimi”, 20-22; Ali Halil Mustafa, *Kırâa terbeviyye*, 71-74.

⁴⁵ Ali Halil Mustafa, *Kırâa terbeviyye* 79; Çağrı, “Edebü’ d-Dünyâ ve’ d-Dîn”, 10/406; Aksakal, “Maverdi’nin Edebü’ d-Dünya Ve’ d-Din Adlı Eserinde Ahlak Eğitimi”, 22-23.

⁴⁶ Ali Halil Mustafa, *Kırâa terbeviyye*, 79; Çağrı, “Edebü’ d-Dünyâ ve’ d-Dîn”, 10/407; Aksakal, “Maverdi’nin Edebü’ d-Dünya Ve’ d-Din Adlı Eserinde Ahlak Eğitimi”, 23-24.

defa Mustafa es-Sekâ tarafından 1374/1955 senesinde yapılmış olup, bu baskı daha sonra dört defa yenilenmiştir. Bu neşirde nâşirin genişçe bir tanıtım yazısı da bulunmaktadır.⁴⁷ Eser aynı zamanda Abdurraûf el-Münâvî'nin, “*Câmiu's-sağîr*”in şerhi olan “*Feyzü'l-kadîr*” isimli eserinde yararlandığı önemli kaynaklardan biridir. Münâvî hadislerin şerhini yaparken, Mâverdî'nin yorumlarından ve farklı rivâyet malzemesinden alıntıda bulunmuştur.⁴⁸

Eser, Hanzâde ismiyle meşhur, Erzincanlı Üveys Vefâ b. Muhammed b. Ahmed tarafından “*Minhâcü'l-yakîn şerhu Edebi'd-dünyâ ve'd-dîn*” adıyla 1328/1910 senesinde İstanbul'da şerh edilmiştir. Gramer tahlilleri, terimlere yapılan tarifler ve genel açıklamalar yanında asıl metinde isimleri geçen bütün sahâbî, edip, şair, filozof ve diğer kişilerin kısa biyografileri verilen eserin şerhinde, matbu' ve el yazması halinde bulunan beş nüsha karşılaştırılmış, tefsir, hadis, ahlâk ve divan türünden kitaplara başvurularak kaynak ve usul düzeltmeleri yapılmıştır. Şerhte sayfa kenarlarına düşülen birkaç not dışında nüsha farklarına işaret edilmemiştir. Ayrıca çeşitli âlim ve edebiyatçılardan nakiller yapılmış, Abdurrahman-ı Câmî ve Sa'dî-i Şîrâzî gibi bazı İran şairlerine ait Farsça manzumelere ve Türkçe beyitlere de yer verilmiştir.⁴⁹

Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Dîn İsimli Eserdeki Mukâbele Sanatı Örneklerinin Tahlili

Bu bölümde Mâverdî'nin zikri geçen eserinde yer alan mukâbele sanatı, bazı hadis-i şerif, emsâl, hikem, kelâm-ı kibâr ve şiirler örneğinde incelenip tahlil edilecektir.

وَقَدْ قَالَتْ الْعَرَبُ فِي أَمْثَالِهَا: كَلْبٌ جَوَّالٌ خَيْرٌ مِنْ أَسَدٍ رَابِضٍ.

⁴⁷ Ali Halil Mustafa, *Kırâa terbeviyye*, 75; Çağrıci, “Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn”, 10/407-408.

⁴⁸ Hüsnü Özmen, *Ebû'l-Hasen El-Mâverdî'nin Hadis Anlayışı-Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn İsimli Eseri Özelinde*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006), Giriş, 8-9.

⁴⁹ Ali Halil Mustafa, *Kırâa terbeviyye*, 75; Çağrıci, “Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn”, 10/408.

“Araplar darb-ı mesellerinde şöyle dediler: Dolaşan köpek, oturan aslandan daha hayırlıdır.”

Bu örnekte كَلْبٌ ile أَسَدٌ arasında جَوَّالٌ ile رَابِضٌ arasında mukâbele sanatı vardır.⁵⁰

وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - لِابْنِهِ الْحَسَنِ فِي وَصِيَّتِهِ لَهُ: يَا بُنَيَّ إِنَّ اسْتَطَعْتَ أَنْ لَا يَكُونَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللَّهِ دُوْ نِعْمَةٍ فَاَفْعَلْ، وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا، فَإِنَّ الْيَسِيرَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَكْرَمُ وَأَعْظَمُ مِنَ الْكَثِيرِ مِنْ غَيْرِهِ، وَإِنْ كَانَ كُلُّ مِنْهُ كَثِيرًا.

Hz. Ali (r.a) oğlu Hüseyin (r.a)'e olan vasiyetinde şunları söylemiştir:

“Oğulcuğum! Eğer seninle Allah (c.c.) arasında herhangi bir nimet sahibini sokmamayı başarabilirsen, bunu yap! Başkasının kölesi olma ki Allah (c.c.) seni hür kılsın. Çünkü Allah'tan gelen az bir şey, onun dışındakilerden gelen çok şeyden daha değerli ve büyüktür. Gerçi O'ndan gelen her şey az da olsa çok sayılır.”⁵¹

Hz. Ali'nin bu sözlerinde لَا تَكُنْ ile جَعَلَكَ lafızları عَبْدٌ ile حُرًّا kelimeleri arasında, ayrıca ikinci cümledeki الْيَسِيرَ ile مِنَ اللَّهِ ile الْكَثِيرِ ile مِنْ غَيْرِهِ kelimeleri arasında mukâbele sanatı bulunmaktadır.

وَقَالَ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ: شَرُّ الْمَالِ مَا لَزِمَكَ إِثْمٌ مَكْسَبُهُ وَحُرْمَتُ أَجْرٍ إِنْفَاقِهِ.

Hikmet ehli zâtlardan biri şöyle demiştir:

“Malın en şerlisi, kazancı halinde sana günah kazandıran, infak etme sevabından da seni mahrum bırakan maldır.”⁵²

Bu örnekte لَزِمَكَ fiili ile حُرْمَتُ arasında, مَكْسَبُهُ ismi ile إِنْفَاقِهِ arasında mukâbele sanatı uygulandığını görmekteyiz.

وَلَا تَأْسَفْ لِمَالٍ كَانَ فَدَّهَبَ، وَلَا تَعْجِزْ عَنِ الطَّلَبِ لِيَوْصِبَ وَلَا نَصِبَ.

“Gelip geçen bir mal için üzülüp esef etme! Güzel bir şekilde ve yorgunluk olmadan kullanmak üzere mal talebinde bulunmaktan da aciz olma!”⁵³

⁵⁰ Mâverdí, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, (b.y: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1986), 328.

⁵¹ Mâverdí, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 330.

⁵² Mâverdí, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 328.

⁵³ Mâverdí, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 329.

Bu sözde geçen وَصَبٍ ile دَهَبٍ arasında وَلَا يَأْسَفُ ile وَلَا تَعْجَزُ arasında tam bir zıtlık bulunmamakla birlikte birbirlerine uygunluk arz eden unsurlardır. Buradaki وَصَبٍ kelimesi malı güzel kullanma ve devamlılık, نَصَبٍ ise yorgunluk, zorluk anlamındadır.⁵⁴

أَحْسِنُ وَالِدَوْلَةَ لَكَ يُحْسِنُ لَكَ، وَالِدَوْلَةَ عَلَيْكَ.

“Devlet (yetki) senin elindeyken iyilikte bulun ki devlet senin aleyhindeyken sana iyilikte bulunulsun.”⁵⁵

Bu hikmetli sözde أَحْسِنُ ile إِيكَ يُحْسِنُ arasında لَكَ ile عَلَيْكَ arasında mukâbele bulunmaktadır.

وَقَالَ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ: اصْنَعِ الْخَيْرَ عِنْدَ إِمْكَانِهِ يَبْقَى لَكَ حَمْدُهُ عِنْدَ زَوَالِهِ.

Hikmet ehli zâtlardan biri şöyle demiştir:

“İmkânı varken hayır yap ki, hayır yapmanın mümkün olmadığı zamanda sana hamd’i kalsın.”⁵⁶

Bu sözde yine اصْنَعِ ile يَبْقَى لَكَ arasında bir uyum söz konusuyken إِمْكَانِهِ ile زَوَالِهِ arasında da zıtlık söz konusudur.

وَقَدْ قِيلَ لِلْحَكِيمِ الْيُونَانِيِّ: مَنْ أَضَيَّقُ النَّاسَ طَرِيقًا وَأَقْلَهُمْ صَدِيقًا؟ قَالَ: مَنْ عَاشَرَ النَّاسَ بِعُبُوسٍ وَجْهِهِ وَاسْتَطَالَ عَلَيْهِمْ بِتَفْسِهِ.

“Yunanlı bir hakîme yolu en dar, arkadaşı en az insan kimdir? diye soruldu. O da şöyle cevap verdi: “İnsanlara asık suratla muamele eden ve kibirlenip, onlara üstünlük taslayan kimselerdir.”⁵⁷

Burada أَضَيَّقُ ile أَقْلُ kelimeleri arasında طَرِيقًا ile صَدِيقًا arasında zıtlık dışında bir uyum söz konusu olması hasebiyle mutâbakat vardır.

وَقَالَ حَسَّانُ بْنُ ثَابِتٍ:

وَإِنَّ أَمْرًا نَالَ الْمُنَى ثُمَّ لَمْ يَنْلِ قَرِيْبًا وَلَا ذَا حَاجَةٍ لَزْهِيْدُ

⁵⁴ İbn Manzûr, “vsb”, 1/797; Râzî, “vsb”, 339; Zebîdî, “vsb”, 4/344.

⁵⁵ Mâverdí, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 334.

⁵⁶ Mâverdí, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 334.

⁵⁷ Mâverdí, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 335.

وَإِنَّ امْرَأً عَادَى الرَّجَالَ عَلَى الْغِنَى وَلَمْ يَسْأَلِ اللَّهَ الْغِنَى لِحَسْوَدٍ.

“Hassân b. Sâbit (r.a.)⁵⁸ şöyle demiştir:

“Kim ki, herhangi bir akrabasının ya da ihtiyaç sahibi bir kimsenin ihtiyacını karşılamadan ölüm ona ulaşırsa, hakir bir kimsedir.

Kim ki zenginliği Allah’tan istemeyip de zengin oldukları için bazı kimselere düşmanlık beslerse, hasetçidir.”⁵⁹

Bu güzel sözde نَال ile يَنْتَلْ arasında اَلْمُنَى ile قَرِيْبًا arasında uyuma dayalı bir mukâbele vardır.

وَقَالَ بَعْضُ حُكَمَاءِ الْفُرْسِ: صَفَةُ الصَّدِيقِ أَنْ يَبْدُلَ لَكَ مَالَهُ عِنْدَ الْحَاجَةِ، وَنَفْسَهُ عِنْدَ التَّكْبَةِ، وَيَحْفَظَكَ عِنْدَ الْمَغِيبِ.

İrânlı hikmet ehli zâtlardan biri şöyle demiştir:

“Arkadaşın vasfı; ihtiyacın olduğunda malını senin için sarf etmesi, sıkıntı anında kendinden feragat etmesi, senin yokluğunda seni korumasıdır.”⁶⁰

Burada اَلْمَالُ ile نَفْسُهُ arasında عِنْدَ الْحَاجَةِ ve عِنْدَ التَّكْبَةِ arasında uygunluk arz eden bir mutabakat vardır.

وَرَأَى بَعْضُ الْحُكَمَاءِ رَجُلَيْنِ يَضْطَجِبَانِ لَا يَفْتَرِقَانِ فَسَأَلَ عَنْهُمَا فَقِيلَ: هُمَا صَدِيقَانِ.

فَقَالَ: مَا بَالُ أَحَدِهِمَا فَاقِيرٌ وَالْآخَرُ غَنِيٌّ.

“Hakîmlerden biri, birbirlerinden ayrılmayan iki adam gördü ve onların hakkında bilgi almak istedi. Onlar iki arkadaştır denildi. Bunun üzerine o hakîm zât şöyle dedi: “Nasıl oluyor da onlardan biri fakir, diğeri ise zengindir?!”⁶¹

Burada اَلْغِنَى ile فَاقِيرٌ arasında وَالْآخَرُ ile أَحَدِهِمَا arasında zıtlığa dayalı bir mukâbele bulunmaktadır.

⁵⁸ Tam adı Ebü'l-Velid (Ebü Abdîrahmân) Hassân b. Sâbit b. el-Münzir el-Hazrecî el-Ensârî olan bu mübarek sahabî, Hz. Peygamber’i, ashabını ve İslâm dinini müşriklerin hicivlerine karşı şiirleriyle savunduğu için “Şâirü’n-Nebî”, Ebü'l-Hüsâm (keskin kılıç sahibi) ve Ebü'l-Mudarrîb (iyi savaşçı) unvanlarıyla tanınmıştır. Geniş bilgi için bk. Hüseyin Elmalî, “Hassân b. Sâbit” *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/399.

⁵⁹ Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 335.

⁶⁰ Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 335.

⁶¹ Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 335-336.

وَحُكْمِي أَنْ بَعْضَ الزُّهَادِ وَقَفَ عَلَى جَمْعِ فَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ: يَا مَعْشَرَ الْأَعْيَانِ لَكُمْ أَقُولُ: اسْتَكَثِرُوا مِنْ الْحَسَنَاتِ فَإِنَّ دُنُوبَكُمْ كَثِيرَةٌ، وَيَا مَعْشَرَ الْفُقَرَاءِ لَكُمْ أَقُولُ: أَقْبِلُوا مِنَ الذُّنُوبِ فَإِنَّ حَسَنَاتِكُمْ قَلِيلَةٌ.

“Zühd ehlerinden bazısının bir topluluk önünde durup onlara yüksek sesle şöyle seslendikleri rivayet edilmiştir: “Ey Zenginler Topluluğu size söylüyorum! Hayırları çoğaltın. Çünkü günahlarınız çoktur. Ey Fakirler Topluluğu size söylüyorum! Günahlarınızı çoğaltın. Zira hayırlarınız azdır!”⁶²

Burada اسْتَكَثِرُوا ile أَقْبِلُوا arasında يَا مَعْشَرَ الْفُقَرَاءِ ile يَا مَعْشَرَ الْأَعْيَانِ arasında قَلِيلَةٌ ile كَثِيرَةٌ arasında حَسَنَاتِكُمْ ile دُنُوبِكُمْ arasında مِنَ الذُّنُوبِ ile مِنَ الْحَسَنَاتِ arasında zıtlığa dayalı beşli mukâbele vardır.

وَقَالَ بَعْضُ السَّلَفِ: صَاحِكٌ مُعْتَرِفٌ بِذَنْبِهِ، خَيْرٌ مِنْ بَاكِ مُدَلِّ عَلَى رَبِّهِ، وَبَاكِ نَادِمٌ عَلَى ذَنْبِهِ خَيْرٌ مِنْ صَاحِكٍ مُعْتَرِفٍ بِلَهْوِهِ.

Seleften bazıısı şöyle demiştir:

“Günahını kabullenip itiraf edip de gülen kişi, Rabbine güvenerek cüretkâr olup ağlayan dan daha hayırlıdır. Günahlarına pişman olup ağlayan kişi, oyun ve eğlenceye daldığını itiraf edenden daha hayırlıdır.”⁶³

Bu sözde وَبَاكِ arasında مُدَلِّ عَلَى رَبِّهِ ile مُعْتَرِفٌ بِذَنْبِهِ arasında بَاكِ ile صَاحِكٌ arasında نَادِمٌ عَلَى ذَنْبِهِ ile مُعْتَرِفٌ بِلَهْوِهِ arasında uygunluk arz eden dörtlü mukâbele bulunmaktadır.

وَقَالَ مُورِقُ الْعِجْلِيِّ: لَأَنَّ أَيْتَ نَائِمًا وَأُصْبَحَ نَادِمًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَيْتَ قَائِمًا وَأُصْبِحَ نَاعِمًا.

Müverrik el-‘İclî⁶⁴ şöyle demiştir:

“Geceyi uyuyarak geçirip de pişman bir halde sabahlamam, geceyi ayakta geçirip de rahat ve huzur içinde sabahlamamdan bana daha sevimli gelir.”⁶⁵

⁶² Mâverdí, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, 99-100.

⁶³ Mâverdí, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, 99.

⁶⁴ Tam adı Ebu’l-Mu‘temer Müverrik el-‘İclî el-Basrî İbn Müşemric olup tâbiündan ve hadis ravilerindedir. Geniş bilgi için bk. Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaûd vd., (b.y: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 4/353-355; Zehebî, *Tehzibu Tehzibi’l-Kemâl fî esmâi’r-ricâl*, thk. Guneym Abbas Guneym - Mecdî es-Seyyid Emîn, (b.y.: el-Fârûku’l-Hadîse li’t-Tibâati ve’n-Neşr, 2004), 9/125; İbn Hacer, Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Takribu’t-Tehzib*, thk. Muhammed Avvâme, (Suriye, Dâru’r-Reşîd, 1986), 549.

⁶⁵ Mâverdí, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, 99.

Burada yine نَاعِمًا ile نَادِمًا arasında قَائِمًا ile نَائِمًا arasında أُصْبِحَ ile آيَّتْ arasında mukâbele mevcuttur.

Buradaki نَاعِمًا، نَاعِمُ البَالِ، yani “هَادِيُّ الْبَالِ” (aklın huzurlu sükûnetli olması), hiçbir şeyle meşgul olmaması anlamındadır.

وَقَالَ ابْنُ السَّمَاكِ - رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ -: إِنَّا لِلَّهِ فِيمَا مَضَى مَا أَعْظَمَ فِيهِ الْخَطَرُ، وَإِنَّا لِلَّهِ فِيمَا بَقِيَ مَا أَقَلَّ مِنْهُ الْحَذَرُ.

İbn Semmâk şöyle demiştir:

“Geçmişte Allah’tan ne çok korkarlardı! Şimdilerde ise ne az korkuyorlar!”⁶⁶

Bu örnekte مَضَى ile بَقِيَ arasında مَا أَعْظَمَ ile مَا أَقَلَّ arasında uygunluğa bağlı mukâbele vardır.

وَقَالَ بَرَزَجْمَهْرُ: إِنْ يَكُنُ الشُّغْلُ مَجْهَدَةً، فَالْفَرَاغُ مُفْسَدَةً.

Bezercemher⁶⁷ şöyle demiştir:

“Eğer meşguliyet yorgunluksa, Boşta kalmak mepsedettir. (fesada götürür)”⁶⁸

Bu sözde الشُّغْلُ ile الْفَرَاغُ kelimeleri arasında مَجْهَدَةً ile مُفْسَدَةً arasında mukâbele bulunmaktadır.

وَاعْلَمُ أَنَّ لِلْإِنْسَانَ فِيمَا كَلَّفَ مِنْ عِبَادَاتِهِ ثَلَاثَ أَحْوَالٍ: إِحْدَاهَا أَنْ يَسْتَوْفِيَهَا مِنْ غَيْرِ تَقْصِيرٍ فِيهَا وَلَا زِيَادَةٍ عَلَيْهَا وَالثَّانِيَّةُ: أَنْ يُقْصِرَ فِيهَا. وَالثَّلَاثَةُ: أَنْ يَزِيدَ عَلَيْهَا.

“Bilki insan ibadetleriyle mükellef olması bakımından üç hal üzeredir: Onlardan ilki; ne noksanlık ne de eklemeye yapmadan ibadetleri olduğu gibi yerine getirmesidir. İkincisi; ibadetlerinde noksanlık yapmasıdır. Üçüncüsü ise ibadetlerine eklemelerde bulunmasıdır.”⁶⁹

Burada يَزِيدَ ile يُقْصِرَ arasında عَلَيْهَا ile فِيهَا arasında mukâbele sanatı vardır.

⁶⁶ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 99.

⁶⁷ İlhânlıların hükümdarı Ânüşîrvân'ın veziri idi. (Erişim 4 Nisan 2020) ar.wikipedia.org/wiki/بزرجمهر.

⁶⁸ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 100.

⁶⁹ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 100.

وَرُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ أُعْطِيَ فَشَكَرَ، وَمُنِعَ فَصَبَرَ، وَظَلِمَ فَعَفَرَ، وَظَلَمَ فَاسْتَعْفَرَ، فَأُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ».

Nebî (s.a.v)'den şöyle rivâyet edilmiştir:

“Herkime verildiğinde şükreder, verilmediğinde sabreder, zulme uğradığında bağışlar, zulmettiğinde istiğfar talep ederse, işte güvenlik onlar içindir ve hidayete erecek onlardır.”⁷⁰

Bu Hadis-i Şerifte عُطِيَ ile مُنِعَ arasında فَشَكَرَ ile فَصَبَرَ arasında وَظَلِمَ ile وَظَلَمَ arasında فَعَفَرَ ile فَاسْتَعْفَرَ arasında dörtlü mukabele sanatı mevcuttur.

فَإِنَّ مَنْ خَافَ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - صَبَرَ عَلَى طَاعَتِهِ، وَمَنْ جَزَعَ مِنْ عِقَابِهِ وَقَفَّ عِنْدَ أَوَامِرِهِ.

“Herkim Allah'tan korkarsa, ona itaatte sabırlı davranır. Herkim Allah'ın azabından çekinip korkarsa, emirlerini yerine getirir ve haddi aşmaz.”⁷¹

Burada جَزَعَ ile وَقَفَّ arasında عِقَابِهِ ile أَوَامِرِهِ arasında manaca uygunluk arz eden bir mukâbele mevcuttur.

وَقَالَ ابْنُ الْمُقَفَّعِ فِي كِتَابِ الْيَتِيمَةِ: الصَّبْرُ صَبْرَانِ: فَاللِّتَامُ أَصْبَرُ أَجْسَامًا، وَالكِرَامُ أَصْبَرُ نَفُوسًا.

İbn Mukaffa ‘el-Yetîme’ isimli kitabında şöyle demiştir:

“Sabır iki türdür. -Beden ve ruh açısından sabır.- Denî (alçak) kimselerin bedenleri daha sabırlıdır. Değerli kimselerin ruhları daha sabırlıdır.”⁷²

Burada اللِّتَامُ ile الْكِرَامُ arasında أَجْسَامًا ile نَفُوسًا arasında mukâbele vardır.

وَلِلْأَمْثَالِ مِنَ الْكَلَامِ مَوْقِعٌ فِي الْأَسْمَاعِ وَتَأْتِيرٌ فِي الْقُلُوبِ لَا يَكَادُ الْكَلَامُ الْمُرْسَلُ يَبْلُغُ مَبْلَغَهَا، وَلَا يُؤْتِرُ تَأْتِيرَهَا؛ لِأَنَّ الْمَعَانِيَّ بِهَا لَانِحَةٌ، وَالشُّوَاهِدَ بِهَا وَاضِحَةٌ، وَالتُّنُوسَ بِهَا وَامِقَّةٌ، وَالْقُلُوبَ بِهَا وَاثِمَةٌ، وَالْعُقُولُ لَهَا مُوَافِقَةٌ.

“Kelimada (cümlede) yer alan emsâl’in⁷³ kulaklarda yeri, kalpler üzerinde etkisi vardır. Normal cümle ile ulaşılmak istenen manaya ulaşılmaz, etkisi fazla olmaz.

⁷⁰ Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 289.

⁷¹ Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 288.

⁷² Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 287.

⁷³ Emsâl; belli bir kaynaktan çıkmış olmakla birlikte zamanla yaygınlaşarak halka mal olan anonim özdeyiş, atasözü demektir. Ayrintılı bilgi için bk. İsmail Durmuş, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/293.

Çünkü anlamlar emsâl ile açık seçik hale gelir. Onunla şahit olarak getirilen cümleler açıktır. Ruhlar onu sever, kalpler ona güvenir. Akıllar da ona uygunluk arz eder.”⁷⁴

Burada التُّمُوسُ , arasında واضحةً ile لَاحِظَةً arasında الشَّوَاهِدُ ile المعانيي Burada , ve موافقةً ve واثقةً واثقةً ile العُقُولُ ve القلوبُ arasında uyuma bağlı beşli mukâbele sanatı uygulanmıştır.

وَقَالَ مَحْمُودُ الْوَرَّاقُ:

الْقَوْلُ مَا صَدَّقَهُ الْفِعْلُ وَالْفِعْلُ مَا وَكَّدَهُ الْعَقْلُ
لَا يَثْبُتُ الْقَوْلُ إِذَا لَمْ يَكُنْ يُقْلَهُ مِنْ تَحْتِهِ الْأَصْلُ

Mahmud el-Verrâk⁷⁵ şöyle demiştir:

“Akıl, fiilin tasdik edip doğruladığı şeydir. Fiil, aklın tekit edip pekiştirdiği şeydir. Sözün altındaki asıl, onu taşıyıp kaldırmadıkça, söz sağlam bir şekilde duramaz.”⁷⁶

Burada الْعَقْلُ ile الْفِعْلُ arasında وَكَّدَهُ ile صَدَّقَهُ arasında وَالْفِعْلُ ile الْقَوْلُ arasında mukâbele vardır.

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «أَلَا أُذَلِّكُمْ عَلَى مَا يُخْبِطُ اللَّهُ بِهِ الْخَطَايَا وَيَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: إِسْبَاحُ الْوُضُوءِ عِنْدَ الْمَكَارِهِ وَكَثْرَةُ الْخُطَى إِلَى الْمَسْجِدِ وَانْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ فَذَلِكُمْ الرِّبَاطُ»⁷⁷

Ebu Hureyre (r.a)’den rivayet edilen bir Hadis-i Şerif’te Rasûlullah (s.a.v) şöyle buyurdular:

“Allah Teâlâ’nın hataları bağışlamasına ve dereceleri yükseltmesine vesile olan iyilik ve hayırları size açıklayayım mı?”

Ashâb-ı kirâm:

- Evet, (açıkla) ey Allah’ın Resûlü! dediler. Hz. Peygamber:

⁷⁴ Mâverdi, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, 285-286.

⁷⁵ Tam adı Mahmûd b. Hasen el-Verrâk olup Bağdatlı bir şairdir. Mev’izeleri ile meşhurdur. Bk. Zehebî, *Siyeru’l-âlemi’n-nübelâ*, 11/461; İbnu’l-Mu’tez, Abdullah b. Muhammed el-Abbâsi, *Tabakâtu’s-şuarâ*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc, (Kahire: Dâru’l-Mearif, ts.), 366.

⁷⁶ Mâverdi, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, 283.

⁷⁷ Müslim, Tahâret 41. Ayrıca bk. Tirmizî, Tahâret 39; Nesâî, Tahâret 180; İbni Mâce, Tahâret 49, Mesâcid 14, Cihâd 41.

-“Meşakkatli de olsa abdesti tam almak, mescitlere doğru adımları çoğaltmak, namazdan sonra gelecek namazı beklemek... İşte sizin ribâtınız (hudut gözcülüğünüz)” buyurdu.⁷⁸

Hadiste يُحِبُّ ile يَزَعُ arasında الخَطَايَا ile الدَّرَجَاتِ arasında mukâbele sanatı vardır.

وَقَالَ الْهَيْمَمُ بْنُ صَالِحٍ لِابْنِهِ: يَا بُنَيَّ إِذَا أَفَلَلْتَ مِنَ الْكَلَامِ أَكْثَرْتَ مِنَ الصَّوَابِ. فَقَالَ: يَا أَبَتِ فَإِنِ أَنَا أَكْثَرْتُ وَأَكْثَرْتَ يَغْنِي كَلَامًا وَصَوَابًا. فَقَالَ: يَا بُنَيَّ مَا رَأَيْتُ مُوعُوظًا أَحَقَّ بِأَنْ يَكُونَ وَعَاطًا مِنْكَ.

Heysem b. Salih oğluna şöyle nasihatte bulunmuştur:

“Oğulcuğum! Sözü azalttığında, doğruyu çoğaltırsın.

Oğlu:

-“Babacığım hem sözü çoğaltayım hem de doğru konuşayım ne dersiniz?” dedi

Heysem b. Salih:

-“Oğulcuğum! Senin gibi nasihat dinleyip de kendisi vaiz olmayı (nasihat etmeyi) hak eden kimse görmedim” dedi.⁷⁹

Burada أَفَلَلْتَ ile أَكْثَرْتَ arasında مِنَ الْكَلَامِ ile مِنَ الصَّوَابِ arasında uyuma bağlı mukâbele bulunmaktadır.

سَأَلَ رَجُلٌ حَكِيمًا فَقَالَ: مَتَى أَتَكَلَّمُ؟ قَالَ: إِذَا اشْتَهَيْتَ الصَّمْتَ. فَقَالَ: مَتَى أَصْمُتُ؟ قَالَ: إِذَا اشْتَهَيْتَ الْكَلَامَ.

“Adamın biri hikmet sahibi bir zata sordu:

-“Ne zaman konuşayım?”

Hakîm olan zat şöyle dedi:

-“Susmayı arzuladığında konuş!”

Adam bu sefer ne zaman susayım diye sordu.

Hakîm:-“Konuşmak istediğinde sus!” diye yanıt verdi.⁸⁰

Bu hikmetli sözde أَتَكَلَّمُ fiili ile أَصْمُتُ arasında الصَّمْتُ ismi ile الْكَلَامِ arasında zıtlığa dayalı bir mukâbele vardır.

⁷⁸ Mâverdi, *Edebü 'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 286.

⁷⁹ Mâverdi, *Edebü 'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 279.

⁸⁰ Mâverdi, *Edebü 'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 279.

وَقَالَ جَعْفَرُ بْنُ يَحْيَى: إِذَا كَانَ الْإِيحَارُ كَافِيًا كَانَ الْإِكْتَارُ عِيًّا، وَإِنْ كَانَ الْإِكْتَارُ وَاجِبًا كَانَ التَّقْصِيرُ عَجْرًا.

Cafer b. Yahyâ şöyle demiştir:

“Kısa bir şekilde söylemek yeterliyken çoğaltmak aciziyettir. Çoğaltmanın vacip olduğu yerde de kısa tutmak acizliktir.⁸¹

Burada التَّقْصِيرُ ile الْإِكْتَارُ arasında عِيًّا ile كَافِيًا arasında الْإِيحَارُ ile وَاجِبًا arasında uyum kaynaklı mukâbele vardır.

“Söylediği sözde kastettiği anlamı ifade etmekten aciz oldu demektir.⁸²

وَقَالَ بَعْضُ الْفُصْحَاءِ: فَمَ الْعَاقِلِ مُلَجِّمٌ إِذَا هَمَّ بِالْكَلامِ أَحْجَمَ، وَفَمَ الْجَاهِلِ مُطَلِّقٌ كُلَّمَا شَاءَ أَطَلَّقَ.

Fesâhat sahibi kimselerden biri şöyle demiştir:

“Akıllı kimsenin ağzı gemlidir (bağlıdır). Konuşmak istediği zaman susturur yani konuşmasını engeller. Cahilin ağzı ise hürdür. Her istediğini istediği zaman konuşur.⁸³

Burada أَطَلَّقَ ile أَحْجَمَ arasında مُطَلِّقٌ ile مُلَجِّمٌ arasında الْعَاقِلِ ile الْجَاهِلِ arasında üçlü bir mukâbele vardır.

قِيلَ لِلرُّومِيِّ، مَا الْبَلَاغَةُ؟ فَقَالَ: حَسَنُ الْإِخْتِصَارِ عِنْدَ الْبَدِيهَةِ وَالْغَزَاةُ يَوْمَ الْإِطَالَةِ.

Rûmî'ye belâgat nedir diye soruldu. O da şöyle cevap verdi:

“Doğaçlama söylenen şeyde kısa tutmanın güzelliği, uzatılması gereken yerde de kelâmı uzun tutmaktır.⁸⁴

Burada الْإِطَالَةِ ile الْبَدِيهَةِ arasında الْغَزَاةُ ile الْإِخْتِصَارِ arasında mukâbele sanatı vardır.

⁸¹ Mâverdî, *Edebü 'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 279.

⁸² İbn Manzûr, “ayâ”, 15/111-114; Râzî, “ayâ”, 223.

⁸³ Mâverdî, *Edebü 'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 280.

⁸⁴ Mâverdî, *Edebü 'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 280.

وَقَدْ قَالَ أَبُو الْأَسْوَدِ الدُّؤَلِيُّ لِابْنِهِ: يَا بُنَيَّ إِنْ كُنْتَ فِي قَوْمٍ فَلَا تَتَكَلَّمُ بِكَلَامٍ مِنْ هُوَ فَوْقَكَ فَيَمْتَقُوتُكَ، وَلَا بِكَلَامٍ مِنْ هُوَ دُونَكَ فَيَزِدُّرُوكَ.

Ebû'l Esved ed-Düeli⁸⁵ oğluna şöyle nasihatte bulunmuştur:

“Oğulcuğum! Bir topluluğun içindeyken senden üst derecedekilerin kelamı ile konuşma ki seni kızdırmassınlar. Senden derece bakımından altta olan kimselerin kelamı ile de konuşma ki seni küçümseyip hor görmesinler!”⁸⁶

Bu sözde فَوْقَكَ ile دُونَكَ arasında فَيَمْتَقُوتُكَ ile فَيَزِدُّرُوكَ arasında mukâbele vardır.

وَقَالَ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ: بُلُّوا أَرْحَامَكُمْ بِالْحَقُّوقِ، وَلَا تَجْفُوهَا بِالْعُقُوقِ.

Hikmet ehli zâtlardan biri şöyle demiştir:

“Haklarına riayet etmekle akrabalık bağlarını güçlendirin. Hürmetsizlik ve itaatsizlikle o bağı koparmayın!”⁸⁷

Burada بُلُّوا ile تَجْفُوهَا arasında بِالْحَقُّوقِ ile بِالْعُقُوقِ arasında mukâbele vardır.

وَقَالَ بَعْضُ الْبُلْغَاءِ: صَلُّوا أَرْحَامَكُمْ فَإِنَّهَا لَا تُبَلِّىٰ عَلَيْهَا أُصُولُكُمْ، وَلَا تُهْضِمُ عَلَيْهَا فُرُوعُكُمْ.

Belâgatçılardan biri şöyle demiştir:

“Akrabalık ilişkilerini gözetin! Çünkü onunla usulünüz⁸⁸ eskimez, (maişetleri baki kalır ve gençlere intikal eder)⁸⁹ fûruunuz⁹⁰ da zulme uğramaz.”⁹¹

Burada بُلِّىٰ ile لَا تُهْضِمُ arasında أُصُولُكُمْ ile فُرُوعُكُمْ arasında mukâbele vardır.

⁸⁵ Tefvik Rüştü Topuzoğlu, “Ebû'l Esved ed-Düeli”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/311-313.

⁸⁶ Mâverdí, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 283.

⁸⁷ Mâverdí, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 153.

⁸⁸ Miras hukukunda üst soy hısımları ifade eden fıkıh terimi. Geniş bilgi için bk. Mehmet Boynukalın, “Usul”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/198.

⁸⁹ Hânzâde Üveys Vefâ, *Minhâcu'l-yâkîn*, 271.

⁹⁰ İslâm hukukunun amelî-tatbikî bölümünü ve miras hukukunda alt soy hısımları ifade eden fıkıh terimi. Geniş bilgi için bk. Ahmet Akgündüz, “Fürû”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/249.

⁹¹ Mâverdí, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 153.

وَرُوِيَ عَنْهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ قَالَ: «صَلَّةُ الرَّحِمِ مَنَّمَةٌ لِلْعَدَدِ»⁹²، مَثْرَاةٌ لِلْمَالِ، مَحَبَّةٌ فِي الْأَهْلِ، مَنَسَاةٌ فِي الْأَجْلِ».

Rasûlullah (s.a.v)'in şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir:

“Sıla-i rahim yapmak, yardım isteyenlerin ve malın çoğalmasına vesiledir. Aile (akrabalar) arasında muhabbeti sağlar. Ömrü uzatıp eceli tehir eder.”⁹³

Bu hadis-i şerifte مَنَسَاةٌ ve مَثْرَاةٌ، مَحَبَّةٌ arasında فِي الْأَهْلِ kelimesi ve فِي الْأَجْلِ kelimesi arasında mukâbele vardır.

وَقَالَ عَبْدُ الْحَمِيدِ: مَنْ عَظَّمَكَ لِإِكْتَارِكَ اسْتَقَلَّكَ عِنْدَ إِفْلَاحِكَ.

Abdülhamîd şöyle demiştir:

“Zengin olduğunda seni yücelten kişi, fakirleşip ihtiyaçlı hale gelince seni hakir görüp küçümser.”⁹⁴

Burada عَظَّمَكَ ile لِإِكْتَارِكَ fiilleri arasında إِفْلَاحِكَ ile اسْتَقَلَّكَ arasında mukâbele yapılmıştır.

وَقَدْ قَالَ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ: إِيَّاكَ وَمُخَالَطَةَ النِّسَاءِ فَإِنَّ لِحَظَّ الْمَرْأَةِ سَهْمٌ، وَلَفْظَهَا سُمْ.

Hikmet ehli zâtlardan biri şöyle demiştir:

“Kadınlarla muhalata (aynı ortamda bulunup beraber oturup kalkmak)’dan sakının! Çünkü onların bakışları ok, sözleri zehirdir.”⁹⁵

Bu sözde لَفْظَهَا ile لِحَظَّ arasında سُمْ ile سَهْمٌ arasında uygunluk arz eden mukâbele vardır.

وَقَالَ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: عَلَيْكُمْ بِالْأَبْكَارِ فَإِنَّهُنَّ أَكْثَرُ حُبًّا وَأَقْلُ حَنًّا.

Muaz b. Cebel (r.a) şöyle demiştir:⁹⁶

“Bekâr (bakire) kızlarla evleniniz. Çünkü onların sevgisi daha çok, kötü sözleri daha azdır.”⁹⁷

⁹² Bk. Hânzâde Üveys Vefâ, *Minhâcu'l-yâkin*, 271.

⁹³ Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 153.

⁹⁴ Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 155; Hânzâde Üveys Vefâ, *Minhâcu'l-yâkin*, 275.

⁹⁵ Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 155.

⁹⁶ M. Yaşar Kandemir, “Muâz b. Cebel”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 30/336-338.

⁹⁷ Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 159.

Burada أَقْلُ ile أَكْثَرُ arasında حُبًا ile خَنًا arasında mukâbele vardır.

وَرُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ قَالَ: «عَلَيْكُمْ بِإِخْوَانِ الصَّفَاءِ فَإِنَّهُمْ زِينَةٌ فِي الرِّخَاءِ وَعِصْمَةٌ فِي الْبَلَاءِ».

“Nebî (s.a.v)’in şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir:

“Doğru sözlü (Müslüman) kardeşleriniz olsun. Çünkü onlar rahat (saadet) zamanı ziyinet, bela (dert) zamanı korunmadır.”⁹⁸

Bu hadis-i şerifte زِينَةٌ ile عِصْمَةٌ arasında الرِّخَاءِ ile فِي الْبَلَاءِ arasında mukâbele vardır.

وَقَدْ قَالَتْ الْحُكَمَاءُ: مَنْ لَمْ يَزْعَبْ بِثَلَاثِ بُلْبُيْ بِسَبْتٍ: مَنْ لَمْ يَزْعَبْ فِي الإِخْوَانِ بُلْبُيْ بِالْعِدَاوَةِ وَالْخِذْلَانِ، وَمَنْ لَمْ يَزْعَبْ فِي السَّلَامَةِ بُلْبُيْ بِالشَّدَائِدِ وَالْإِمْتِهَانِ، وَمَنْ لَمْ يَزْعَبْ فِي المَعْرُوفِ بُلْبُيْ بِالنَّدَامَةِ وَالْحُسْرَانِ.

Hikmet sahibi zâtlar şöyle demiştir:

“Kim şu üç şeyi arzulamazsa, altı şeyle imtihan olunur. Kim Müslümanlarla kardeşlik yapmayı istemezse, düşmanlık ve yardımsız bırakılmakla imtihan edilir. Kim barışı arzulamazsa, zorluklar ve çeşitli sınavlarla sınanır. Kim iyiliği isteyip arzulamazsa, pişmanlık ve hüsrân ile denenir.”⁹⁹

Burada السَّلَامَةِ, الإِخْوَانِ ve المَعْرُوفِ kelimeleri ile بِالشَّدَائِدِ, وَالْخِذْلَانِ, وَالْعِدَاوَةِ kelimeleri arasında uygunluğa bağlı mukâbele bulunmaktadır.

وَقَالَ ابْنُ الْمُعْتَزِّ: القَرِيبُ بِعِدَاوَتِهِ بَعِيدٌ، وَالْبَعِيدُ بِمَوَدَّتِهِ قَرِيبٌ.

İbnu'l-Mu'tezz¹⁰⁰ şöyle demiştir:

“Yakın olanlar (akrabalar) düşmanlıkları sebebiyle uzaktır. Uzak olanlar sevgileri vesilesiyle yakın sayılır.”¹⁰¹

⁹⁸ Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 161. Şerhte إِخْوَانِ الصَّفَاءِ değil de إِخْوَانِ الصَّدَقِ şeklinde yazılmıştır. Bk. Hânzâde Üveys Vefâ, *Minhâcu'l-yâkîn*, 289.

⁹⁹ Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 164.

¹⁰⁰ Tam adı; Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-Alellah el-Abbâsî'dir. (ö. 296/908) Abbâsî halifesi, edip, münekkit ve şairdir. Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Durmuş, “İbnü'l-Mu'tez”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/143.

¹⁰¹ Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 164.

Bu sözde بُعِيدٌ ile بِعْدَاوَتِهِ arasında بِمَوَدَّتِهِ arasında بِقُرْبِهِ ile بِقُرْبِهِ arasında üçlü mukâbele bulunmaktadır.

قَالَ بَعْضُ الْبُلْغَاءِ: مِنْ خَيْرِ الْإِخْتِيَارِ صُحْبَةُ الْأَخْيَارِ، وَمِنْ شَرِّ الْإِخْتِيَارِ مَوَدَّةُ الْأَشْرَارِ.

Belâgatçılardan biri şöyle demiştir:

“Seçimlerin en hayırlısı, hayırlı kimselerle arkadaşlık etmektir. En şerlisi de şerli kimselere sevgi beslemektir.”¹⁰²

Burada خَيْرٍ ile شَرِّ arasında الْأَخْيَارِ ile الْأَشْرَارِ arasında mukâbele sanatı bulunmaktadır.

وَقِيلَ: إِنَّمَا سَجِّيَ الصَّدِيقُ صَدِيقًا لِصَدِيقِهِ، وَالْعَدُوُّ عَدُوًّا لِعَدُوِّهِ عَيْنِكَ.

Şöyle denilmiştir:

“Arkadaş sadakatinden dolayı, düşman ise sana olan düşmanlığımdan dolayı bu isimlerle (عَدُوٌّ ve صَدِيقٌ) olarak isimlendirilmişlerdir.”¹⁰³

Bu sözde لِعَدُوِّهِ ile لِصَدِيقِهِ arasında عَدُوًّا ile صَدِيقًا arasında الصَّدِيقُ ile الْعَدُوُّ arasında üçlü mukâbele mevcuttur.

قَالَ بَعْضُ الْبُلْغَاءِ: التَّجْرِبَةُ مِرْآةُ الْعَقْلِ، وَالْغُرَّةُ ثَمَرَةُ الْجَهْلِ.

Belâgatçılardan biri şöyle demiştir:

“Tecrübe aklın aynasıdır. Tecrübesizlik ise cehaletin semeresidir.”¹⁰⁴

Burada التَّجْرِبَةُ ile الغُرَّةُ arasında الْعَقْلُ ile الْجَهْلُ arasında mukâbele vardır.

وَقَالَ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ: الْجَاهِلُ يُعْتَمِدُ عَلَى أَمَلِهِ، وَالْعَاقِلُ يُعْتَمِدُ عَلَى عَمَلِهِ.

Hikmet sahibi kimselerden biri şöyle demiştir:

“Cahil kimse emeline dayanıp güvenir, akıllı kimse ise ameline dayanıp güvenir.”¹⁰⁵

¹⁰² Mâverdi, *Edebü 'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 106.

¹⁰³ Mâverdi, *Edebü 'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 161.

¹⁰⁴ Mâverdi, *Edebü 'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 20.

¹⁰⁵ Mâverdi, *Edebü 'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 102.

Burada الْجَاهِلُ ile الْعَاقِلُ arasında أَمَلِهِ ile عَمَلِهِ arasında mukâbele vardır.

وَقَالَ بَعْضُ الْبُلَغَاءِ: خَيْرُ الْمَوَاهِبِ الْعَقْلُ، وَشَرُّ الْمَصَائِبِ الْجَهْلُ.

Belâgatçılardan biri şöyle demiştir:

“Yeteneklerin en hayırlısı akıldır. Musibetlerin en şerlisi ise cehalettir.”¹⁰⁶

Bu sözde خَيْرُ ile شَرُّ arasında الْمَوَاهِبِ ile الْمَصَائِبِ arasında الْعَقْلُ ile الْجَهْلُ arasında üçlü mukâbele vardır.

وَقَالَ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ: الدُّنْيَا إِمَّا نِقْمَةٌ نَازِلَةٌ، وَإِمَّا نِعْمَةٌ زَائِلَةٌ.

Hikmet sahibi kimselerden biri şöyle demiştir:

“Dünya ya inen bir ceza, ya da yok olup giden bir nimettir.”¹⁰⁷

Burada نِقْمَةٌ ile نِعْمَةٌ arasında نَازِلَةٌ ile زَائِلَةٌ arasında mukâbele vardır.

وَقَالَ الشَّاعِرُ:

تَمَتَّعَ مِنَ الْأَيَّامِ إِنْ كُنْتُ حَازِمًا فَإِنَّكَ مِنْهَا بَيْنَ نَاهٍ وَأَمْرٍ
إِذَا أَبَقْتُ الدُّنْيَا عَلَى الْمَرْءِ دِينَهُ فَمَا فَاتَهُ مِنْهَا فَلَيْسَ بِضَائِرٍ
فَلَنْ تَغْدِلَ الدُّنْيَا جَنَاحَ بَعُوضَةٍ وَلَا وَزْنَ دَرٍّ مِنْ جَنَاحِ لَطَائِرٍ
فَمَا رَضِيَ الدُّنْيَا ثَوَابًا لِمُؤْمِنٍ وَلَا رَضِيَ الدُّنْيَا جَزَاءً لِكَافِرٍ

Şair şöyle demiştir.

Eğer akılıysan yaşadığın günlerden zevk al

Çünkü sen yasaklayıp emreden arasındasın.

Eğer dünya kişinin dinini bıraktıysa

Elinden kaçırdığı diğer şeyler ona zarar vermez.

Dünya ne bir sivrisineğin kanadına denktir

Ne de bir kuşun kanadındaki zerrenin ağırlığına

Dünya ne müminin sevabından razıdır

Ne de kâfirin cezasından hoşnuttur.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 17.

¹⁰⁷ Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 110.

¹⁰⁸ Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 110.

Şiirin son beytinde ثَوَابًا ile جَزَاءً arasında لِمُؤْمِنٍ ile لِكَافِرٍ arasında mukâbele vardır.

وَقَالَ بَعْضُ الْبُلَغَاءِ: الصَّادِقُ مُضَانٌ جَلِيلٌ، وَالْكَاذِبُ مُهَانٌ وَذَلِيلٌ

Belâgatçılardan biri şöyle demiştir:

“Doğru sözlü kimse korunmuş ve yücedir. Yalancı kimse ise alçak ve zelildir.”¹⁰⁹

Burada الصَّادِقُ ile الْكَاذِبُ arasında مُضَانٌ ile مُهَانٌ arasında جَلِيلٌ ile ذَلِيلٌ arasında üçlü mukâbele bulunmaktadır.

وَقَالَ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ: الصِّدْقُ مُنْجِيكَ وَإِنْ خَفْتَهُ، وَالْكَذِبُ مُرْدِيكَ وَإِنْ أَمِنْتَهُ.

Hikmet sahibi kimselerden biri şöyle demiştir:

“Doğruluk, sen ondan korksan da seni kurtarır. Yalan ise emin olsan da seni helak eder.”¹¹⁰

Bu sözde الصِّدْقُ ile الْكَذِبُ arasında مُنْجِيكَ ile مُرْدِيكَ arasında وَإِنْ خَفْتَهُ ile وَإِنْ أَمِنْتَهُ arasında üçlü mukâbele bulunmaktadır.

وَرَوَى أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ الْحِكْمَةَ تَزِيدُ الشَّرِيفَ شَرَفًا، وَتَرْفَعُ الْعَبْدَ الْمَمْلُوكَ حَتَّى تُجْلِسَهُ مَجَالِسَ الْمُلُوكِ»¹¹¹

Enes b. Malik (r.a) Nebî (s.a.v)’in şöyle buyurduğunu rivayet etti:

“Şüphesiz ki hikmet, şerefli kimsenin şerefini artırır, köleyi de sultanların meclisine oturtuncaya kadar yükseltir.”¹¹²

Bu hadiste تَزِيدُ ve تَرْفَعُ arasında الشَّرِيفَ ile الْعَبْدَ الْمَمْلُوكَ arasında mukâbele vardır.

وَحِكْمِي أَنْ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ رَأَى رَجُلًا يُكْتَبِرُ الْكَلَامَ وَيُقْبَلُ السُّكُوتَ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِنَّمَا خَلَقَ لَكَ أُذُنَيْنِ وَلِسَانًا وَاحِدًا لِيَكُونَ مَا تَسْمَعُهُ ضَعْفٌ مَا تَتَكَلَّمُ بِهِ.

Hikmet sahibi kimselerden birinin çok konuşup az susan birini gördüğünde ona şöyle dediği anlatılır:

¹⁰⁹ Mâverdí, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 261.

¹¹⁰ Mâverdí, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 263.

¹¹¹ Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Daifü'l Câmiî's-sağîr ve ziyâdâtihî*, (b.y., el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 207; a.mlf., *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevdüa ve eserüha's-seyyiu fi'l-ümme*, (Riyad, Dârü'l-Meârif, 1992), 6/566.

¹¹² Mâverdí, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 41.

-Allah'ın senin için iki kulak bir dil yaratması, dinlediklerinin konuştuklarından daha fazla olması içindir.”¹¹³

Burada بِقَوْلِ ile يَقُولُ arasında الْكَلَامَ ile السُّكُوتَ arasında mukâbele sanatı vardır.

وَقَالَ بَعْضُ الصُّلَحَاءِ: إِنَّ بَقَاءَكَ إِلَى فَنَاءٍ، وَفَنَاءَكَ إِلَى بَقَاءٍ، فَخُذْ مِنْ فَنَائِكَ الَّذِي لَا يَبْقَى؛ لِبَقَائِكَ الَّذِي لَا يَفْنَى.

Salih kimselerden biri şöyle demiştir:

“Senin bâkiliğin fenâ bulup yok olana kadardır. Yok oluşun ise, bekâ bulana kadardır. Öyleyse, bâki kalmayacak olan fenândan (yok oluşundan) fâni olmayacak bekân için al!”¹¹⁴

Bu sözde بِقَوْلِ ile فَنَاءٍ arasında إِلَى فَنَاءٍ ile بَقَاءٍ arasında مِنْ فَنَائِكَ ile لَا يَفْنَى arasında dörtlü mukâbele vardır.

وَقَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ، وَقَدْ دُمَّ الْكَلَامُ فِي مَجْلِسِهِ: كَلَّا إِنَّ مَنْ تَكَلَّمَ فَأَحْسَنَ قَدَرَ عَلَى أَنْ يَسْكُتَ فَيُحْسِنَ، وَلَيْسَ مَنْ سَكَتَ فَأَحْسَنَ قَدَرَ عَلَى أَنْ يَتَكَلَّمَ فَيُحْسِنَ.

Süleyman b. Abdilmelik, kendi meclisinde konuşma kötülendiği zaman şöyle demiştir. Hayır, öyle değil! Konuşmayı güzel yapan kimse, susmayı da güzel yapabilir. Ancak güzel bir şekilde susan kimse, güzel bir şekilde konuşamaz.¹¹⁵

Burada تَكَلَّمَ ile سَكَتَ arasında أَنْ يَسْكُتَ ile أَنْ يَتَكَلَّمَ arasında mukâbele vardır.

وَقَالَ عَمْرُو بْنُ عُيَيْدٍ: الدُّنْيَا أَمَدٌ وَالْآخِرَةُ أَيْدٌ

Amr b. Ubeyd¹¹⁶ şöyle demiştir:

“Dünya bir andır. Ahiret ise ebedîdir.”¹¹⁷

Bu sözde الدُّنْيَا ile الْآخِرَةُ arasında أَمَدٌ ile أَيْدٌ arasında mukâbele sanatı vardır.

¹¹³ Mâverdí, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 278.

¹¹⁴ Mâverdí, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 117.

¹¹⁵ Mâverdí, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 278.

¹¹⁶ Tam adı Ebü Osmân Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Basrî (öl. 144/761) olup, Mu'tezile'nin kurucularından ve hadis rivayet eden ilk kelamcılardandır. Geniş bilgi için bk. Avni İlhan, “Amr b. Ubeyd” *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/93.

¹¹⁷ Mâverdí, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 292.

SONUÇ

Yerinde ve düzgün söz söyleme usûl ve kâidelerini inceleyen bir bilim olan belâgatın üç temel unsurundan biri olan bedi‘ ilminin içerdiği sanatlardan bir tanesi de kelâmı mana yönünden süsleyip güzelleştirme biçimi demek olan mukâbele sanatıdır. Mukâbele sanatında önce birbirine zıt olmayan kelimeler zikredildikten sonra, sırasıyla bunların karşıtları getirilmektedir.

Mâverdi'nin, ahlâk ve edep başta olmak üzere siyaset, psikoloji, sosyoloji, pedagoji ve epistemolojinin sahasına giren hususları belâgî bir üslûpla ele alan “*Edebüd'd-dünyâ ve'd-dîn*” isimli eserinde, yaşadığı dönemin ediplerinin eserlerinde de görüldüğü gibi hadis, hikmetli sözler, emsâl, darb-ı mesel ve kelâm-ı kibârdan sıklıkla iktibas edip, şiiirlerle istişhâtta bulunduğu ve bunlarda mukâbele sanatının gerek zıt kelimeler arasında gerekse de dolaylı yönden birbirine zıtlık arz eden kelimeler arasında sıklıkla kullanıldığı tespit edilmiştir.

Mukâbele sanatının eserde yoğun bir biçimde uygulanmasıyla, muhatapların estetik duygularına ve edebî zevklerine hitap edilerek, dikkat ve ilgileri azamî ölçüde canlı tutulmuş, verilmek istenen mesajın zihinlerde ve gönüllerde bıraktığı izin etkisi ve kalıcılığı sağlanmıştır.

Eserin nesir sanatının zirve yaptığı ve belâgat sanatlarının ustalıkla kullanıldığı bir dönemde yazılması hasebiyle mukâbele dışında farklı belagat üslûplarının da kullanıldığı dikkat çekmektedir.

Mâverdi'nin bu kıymetli eseri, içerdiği konular açısından güncelliğini korumakta olup, verilen tavsiyeler günümüz insanı için de irşâd edici bir mahiyet arz etmektedir. İçerisindeki diğer belâgî üslûpların incelenip ortaya konulması açısından da araştırmacılara kapsamlı bir alan oluşturduğu kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Abdulazîz Atîk. *fi'l-Belâğati'l-Arabiyye: 'İlmu'l-me'ânî el-beyân el-bedî'*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye. t.s..
- Abdulfettâh Lâşin. *el-Bedî' fi dav'i esâlîbi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî 1999.
- Ahmed Matlûb. *Mu'cemu'l-muştalahâti'l-belâğîyye ve tetavvuruhâ*. 3 Cilt. b.y.: Matbaatu Mecmei'l-İlmiyyi'l-İrâkî. 1983.
- Ahmed Mustafa el-Merâğî. *'Ulûmu'l-belâğa -el-beyân, ve'l-meânî, ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1993b
- Akdemir, Hikmet. *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*. İzmir: Nil Yayınları. 1999.
- Akgündüz, Ahmet. "Fürû". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 13/249-250. İstanbul: TDV Yayınları. 1996.
- Aksakal, Suat. *Maverdi'nin Edebü'd-Dünya Ve'd-Din Adlı Eserinde Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2013.
- Akyıldız, Erol. "Makâme", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 27/417- 419. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ali Halil Mustafa. *Kırâa terbeviyye fi fikri Ebi'l-Haseni'l-Basrî el-Mâverdi min hilâli kitâbi edebî'd-dünya ve'd-din*. Cidde: Dâru'l-Vefâ. 1990.
- Besyûnî Abdulfettâh Feyyûd. *İlmü'l-belâğa-dirâse târihiyye ve fenniyye li usûli'l-belâğa ve mesâili'l-bedî'*. Kahire: Müessesetül-Muhtâr. 4. Basım. 2015.
- Birsin, Mehmet. "Ebu'l-Hasen El-Mâverdi'nin Ahlak Anlayışı". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi* 17 (2018), 47-57.
- Bolelli, Nusreddin. *Belâğat-Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri-Arap Edebiyatı*. İstanbul: İfav Yayınları. 2006.
- Boynukalın, Mehmet. "Usul". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 42/198-199. İstanbul: TDV Yayınları. 2012.
- Bulut, Ali. *Bedî' İlmi*. İstanbul: İfav Yayınları. 2016.
- Bulut, Ali. *Belâğat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İfav Yayınları. 2015.
- Bustânî, Butrûs. *Üdebâü'l Arab fi'l-a'suri'l-Abbâsiyye*. Kahire: Müessesetü Hindâvî. 2011.
- Çağrıci, Mustafa. "Edebü'd-Dünyâ ve'd-Din". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 10/406-408. İstanbul: TDV Yayınları. 1994.
- Çağrıci, Mustafa. "Mürüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 32/61-63. İstanbul: TDV Yayınları. 2006.
- Durmuş, İsmail. "Mukabele". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 31/101-102. İstanbul: TDV Yayınları. 2006.
- Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Mu'tez". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 21/143-147. İstanbul: TDV Yayınları. 2000.
- Durmuş, İsmail. "Mesel". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 29/293-297. İstanbul: TDV Yayınları. 2004.
- Durmuş, İsmail. "Nesir". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 33/6-8. İstanbul: TDV Yayınları. 2007.
- Durmuş, İsmail. "İnşâ". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 22/334-337. İstanbul: TDV Yayınları. 2000.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddin. *Daifü'l Câmii's-sağîr ve ziyâdâtihi*, b.y., el-Mektebetü'l-İslamî, ts.

- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevdüa ve eserüha's-seyyiu fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Dâru'l-Meârif. 1. Basım, 1992.
- Elmalî, Hüseyin. "Hassân b. Sâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 16/399-402. İstanbul: TDV Yayınları. 1997.
- Emîn, Bekrî Şeyh. *el-Belâgatü'l-arabiyye fi sevbihe'l-cedîd-ilmü'l-bedi'*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn 1987.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Bedi'". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 5/320-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hânzâde Üveys Vefâ el-Erzincânî. *Minhâcu'l-yâkîn şerhu edebi'd-dünyâ ve'd-dîn. Âsitâne*: Mahmut Bey Matbaası. 1328/1910
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdad*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî. 1. Basım, 2002.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. Mu'cemü'l-üdebâ. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî. 1. Basım, 1993.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fi târihi'l-ümemi ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ & Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1. Basım, 1992.
- İbn Dureyd, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretu'l-luğa*. thk. Remzi Münir Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn. 1987.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdusselam Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî. 1. Basım, 1997.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn. *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâir*. thk. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nahzati li Mısır. t.s.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Lisânu'l-mîzân*. thk. Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye. 1. Basım, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Takribu't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd. 1. Basım, 1986.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâiz'-zemân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir. ts.
- İbnu'l-İmâd, Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbârin min zeheb*. thk. Mahmud el-Arnaûd & Abdulkadir el-Arnaûd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr. 1. Basım, 1986.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir. 1994.
- İbnu'l-Mu'tez, Abdullah b. Muhammed el-Abbâsî. *Tabakâtu's-şuarâ*. thk. Abdussetâr Ahmed Ferrâc. Kahire: Dâru'l-Meârif. 3. Basım, ts.
- İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasan el-Kayrevânî. *el-Umde fi mehâsini's-şi'ri ve âdâbihî*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. 2 Cilt. b.y: Dâr'u'l-Cil. 5. Basım, 1981.
- İbn Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Tabakâtu'l-fukahâi's-şâfiyye*. thk. Muhyiddin Ali Necfî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye. 1. Basım, 1992.
- İbrahim Mahmûd 'Allân. *el-Bedi' fi'l-Kur'an envâuhû ve vezâfuhû*. İmârât: Hükümetü's-Şârîka. 2002.
- İlhan, Avni. "Amr b. Ubeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 3/93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İpek, Muhammed Selim. *Klasik Dönem Arap Edebiyatında Nesir*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2012.

- İshak b. İbrahim b. Süleyman b. Vehb. *el-Bürhân fî vücûhi'l-beyân*. thk. Hafnî Muhammed Şeref. Kahire: Mektebetü'ş-Şebâb. 1969.
- Kallek, Cengiz. "Mâverdi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 28/180-186. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kanca, Fatih. "Edeb-Ahlâk Türü Eserlere Âyetlerin Yorumlanma Biçimi: Mâverdi'nin Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn'i Özelinde". *Dergiabant*, 10/1, (Mayıs 2022) 238-265.
- Kandemir, M. Yaşar. "Muâz b. Cebel", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 30/336-338. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahman Celâluddîn el-Hatîb. *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga el-meânî, ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ. t.s..
- Kıyıcı, Selâhattin. "Ebu'l-Hasen el-Mâverdi". *Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi* 18 (1990), 89-111.
- Lecnetu'l-İlmiyye bi Merkez'i Dâru'l-Minhâc li'd-Dirâsât'i ve't-Tahkîki'l-İlmiyyi. "Mukaddime". *Edebü'd-dîn'i ve'd-dünyâ*. mlf. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi. 1-35. Beyrut: Dâru'l-Minhâc. 1. Basım, 2013.
- Mağribî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Yakûb. *Mevâhibu'l-fettâh*. thk. Halil İbrahim Halil. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. ts.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-dîn'i ve'd-dünyâ*. thk. el-Lecnetu'l-İlmiyye bi Merkez'i Dâru'l-Minhâc li'd-Dirâsât'i ve't-Tahkîki'l-İlmiyyi. Beyrut: Dâru'l-Minhâc. 2013.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. b.y.: Dâru Mektebeti'l-Hayat. 1986.
- Mecdi Vehbe-Kâmil el-Mühendis. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-arabiyye fî'l-lugati ve'l-edeb*. Beyrut: Mektebetu Lübnan. 1984.
- Mitrâci, İrfan. *el-Câmi' li funûni'l-lugati'l-Arabiyye ve'l-arûz*. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye. 1987.
- Özmen, Hüsnü. *Ebü'l-Hasen El-Mâverdi'nin Hadis Anlayışı-Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn İsimli Eseri Özelinde-*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Râzî, Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârü's-sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye Dâru'n-Nemûzeciyye. 1999.
- Salahuddîn Besyûnî Raslân. *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-Mâverdi*. Kahire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr-i ve't-Tevzi'. 1983.
- Sekkâki, Ebû Yakûb Yusuf b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-ulûm*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 2000.
- Semâ'nî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mensûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Ma'lemî. 13 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâri'l-Meârifî'l-Osmânî. 1. Basım, 1962.
- Seyyid Ahmed el-Hâşimî. *Cevâhirü'l-belâga fî'l-meânî, ve'l-beyân ve'l-bedî'*. İskenderiyye: Dâru İbni'l Haldûn. t.s..
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî & Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. b.y.: Hier li't-Tibâa ve'n-Neşr. 2. Basım, 1413/1993.

- Teftâzânî, Saduddîn Mesud b. Ömer. *el-Mutavvel*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 3. Basım, 1971.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Ebû'l Esved ed-Düelî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 10/311-313. İstanbul: TDV Yayınları,1994.
- Yılmaz, Nurullah. "Üçüncü Abbasi Asrında Nesir Sanatı ve Öncüleri", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 58 (Haziran 2017), 37-47.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l Hidâye. ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnaûd vd.. 25 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle. 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tehzîbü Tehzîbi'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Guneym Abbas Guneym & Mecdî es-Seyyid Emîn. 11 Cilt. b.y.: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tıbbâati ve'n-Neşr. 1. Basım, 2004.
- ar.wikipedia.org/wiki/بزرجمهر.
<https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A8%D8%B2%D8%B1%D8%AC%D9%85%D9%87%D8%B1>

Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı: Seyyid Ahmed el-Hamevî'nin *Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzüb* İsimli Risâlesi

Muhammed Emin GÖRGÜN*

Öz

Tecâzüb sanatı, Sa‘duddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından bedî‘ ilmine kazandırılmış bir muhassinât-ı maneviyye türü olup birçok ilmî disiplinde farklı kullanıma sahip bir kavramdır. Bu ilmî disiplinlerden birisi de fıkıh alanıdır. Fıkıh ilminde bazı meselelerin çözüme kavuşturulması gayesiyle kendisine başvuru olan bu sanat, bir Hanefî fakih olan Kuhistânî (ö. 962/1555) tarafından başka bir fakih olan Sadruşşerîa es-Sânî'nin (ö. 747/1346) en-Nükâye eseri üzerine yazdığı Câmi‘u'r-rumûz adlı şerhte kullanılmaktadır. Kuhistânî haşiye kısmına düştüğü bir not ile “öşür” bahsinde öşürün vücûbiyetini ifade etmek üzere bu sanata başvurmuştur. Aynı şekilde Kuhistânî, fıkıh ilminde tartışmalı bir mevzu olan “şartın muhayyerliği” hususundaki tercihini de bu sanattan istifade etmek suretiyle ortaya koymuştur. Kuhistânî'nin şerhe düştüğü tecâzüb ile ilgili bu not, kendisinden sonraki dönemin ulemâsı tarafından açıklanması gereken bir meseleye dönüşmüş ve bu not üzerine bazı risâleler kaleme alınmıştır. Bu hususu açıklama gayesiyle risâle kaleme alan müelliflerden birisi de Osmanlı Dönemi Hanefî fukahâsından çok yönlü bir âlim olan Seyyid Ahmed el-Hamevî'dir (ö. 1098/1687). Risâlenin telif sebebi Sultan IV. Mehmed'in (ö. 1104/1693) imamlığını yapan Edirneli İbrahim Efendi'nin (ö. 1102/1691) kendisinden bu konuyu aydınlatmasını talep etmesidir. Hamevî bu bedî‘ sanatının farklı bir yönüne temas etmekte ve getirdiği açıklamalarla Kuhistânî'nin muğlak kalan ifadelerini çözüme kavuşturmayı hedeflediğini belirtmektedir. Bu

* Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, muhammedemingorgun@gmail.com ORCID: 0000-0003-4052-2295.

bildirimizde çeşitli fakihler tarafından kullanıldığı görülen tecâzûb sanatının ortaya çıkışı, başta Arap Dili belagatindeki kullanımı olmak üzere farklı disiplinlerde ne şekilde ele alındığı üzerinde durulmuş ardından ise Hamevî'nin bu edebî üslup üzerine kaleme aldığı risâlenin ilgili sanat açısından incelenmesine ve risâlenin tahkikli metnine yer verilmiştir. Çalışmanın gayesi, belagat ilmi içerisinde üzerinde pek durulmayan tecâzûb sanatın tanıtılmasına katkıda bulunmak ve belagat ilminin fikhî hüküm inşasındaki rolüne kısmen de olsa temas ederek bu ilmin İslâmî ilimler içerisindeki önemine dair bir farkındalık oluşturmaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Bedî', Tecâzûb, Fıkıh, Kuhistânî, Öşür, Seyyid Ahmed el-Hamevî.

The Art of Tajâzub Through The Eyes Of Alfaqui:

Sayyid Ahmed al-Hamavi's Booklet Entitled "Esne'l-metâlib fi beyân ma'ne't- tajâzub"

Abstract

The art of tajâzub is a kind of muhassinât-ı maneviyye brought to the science of bedi' section by Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî and is a concept that has different uses in many scientific disciplines. One of these branches of science is the field of Islamic law. This art, which was applied for the purpose of solving some issues in the science of Islamic law, is used by Kuhistânî, a Hanafî jurist, in her commentary on another jurist, Sadruşşerîa's en-Nukâye. Kuhistânî applied to this art with a note in the annotation section to express the existence of Islamic tithes in the subject of "Islamic tithes". In the same way, Kuhistânî revealed his preference for "Khiyâr Al-Shart (Stipulated Right of Cancellation)", which is a controversial issue in the science of Islamic law, by making use of this art. This note, which was annotated, turned into an issue that needed to be explained by the scholars of the period after her, and some treatises were written on this note. One of the authors who wrote the treatise with the aim of explaining this issue is Sayyid Ahmed al-Hamavî, a versatile

scholar from the Hanafî scholars of the Ottoman Period. Hamavî touches on a different aspect of this bedî' art and adds a different dimension to the issue of the necessity of tithes. With the explanations he brought, he resolved the ambiguous statements of Kuhistânî. In this paper, the emergence of the art of tajâzub, which is seen to be used by various jurists, and how it is handled in different disciplines, especially in Arabic language rhetoric, will be discussed. It will be tried to be answered in the treatise specific. The examination of the pamphlet written by Hamavî on this literary style in terms of related art and the analyzed text of the pamphlet will be included. The aim of the study is to contribute to the promotion of the art of tajâzub, which is not emphasized much in the science of rhetoric. In addition, it is to create an awareness of the importance of rhetoric in Islamic sciences by touching on the role of rhetoric in the construction of jurisprudence, albeit partially.

Keywords: Arabic language and Rhetoric, Bedî', Tajâzub, Islamic law, Kuhistânî, Islamic tithes, Sayyid Ahmed al-Hamavî.

GİRİŞ

Sözlük olarak “tenâzu/çekişme” kelimesiyle ifade edilen *tecâzûb*, lugavî anlamda bir şeyi çekmek anlamını haizdir.¹ Bir belagat terimi olarak ise ilk defa Sa‘duddîn et-Teftâzânî tarafından dile getirilmiş ve tanımı yapılmıştır. Sa‘duddîn et-Teftâzânî, Sekkâkî’nin (ö. 626/1229) *Miftâhu’l-‘ulûm* adlı eserine yazdığı *Şerhu’l-Miftâh* adlı eserinin bedî’ bölümünde isteyen kimselerin bu ilme dair verilen sanatlar dışında başka sanatlar da çıkarabileceğini ve buldukları bu sanatları da diledikleri gibi isimlendirebileceklerini belirttikten sonra kendisinin de bir sanat bulduğu örneğini vererek şöyle demektedir:

¹ İbn Manzûr Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebu’l-Fazl Cemâluddîn, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1414/1993), 1/258; Zebîdî Ebu’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Huseynî, *Tâcu’l-‘arûs: min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Mustafâ Hicâzî (Kuveyt: Matba’atu hukûmeti Kuveyt, 1985), 22/246-247.

“Bizim isimlendirdiğimiz *tecâzûb* sanatı, kelamın ortasında, mana cihetiyle cümlenin her iki tarafına da tealluk eden bir kelimenin bulunmasıdır. Örneğin; “مَدَدْتُ الْيَدَ أَخَذْتُ” /El uzattım ve ondan aldım” ifadesi gibi. Bu sanatın en latif olanı ise, mütecâzib olan kelimenin müşebbeh bih ile beraber olan teşbih edatı olmasıdır. Hâkânî’nin şu sözünde olduğu gibi:²

عُمُرُ نَهْ و لَافِ عَيْشِ سَزْدُ بُودِ هَمَّجُو صُبْحِ
أَرْبِي يَكُ رُوزَه مُلْكُ چَتْرُ و عِلْمُ سَاخْتَنُ

Seyyid Ahmed el-Hamevî, çalışmamıza konu olan *Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzûb* adlı risâlesinde Farsça olan bu beyti Arapça olarak izah etmekte ve bu şiirde yer alan *tecâzûb* sanatını şöyle açıklamaktadır:

"إِنَّ مِنْ كَانَ حَالَهُ ذُو صُلْفٍ فِي الْحَيَاةِ وَلَا عَمْرَ لَهُ يَعْنِي طَوِيلًا، يَكُونُ بَارِدًا كَالصَّبْحِ.
وَمَنْ يَعْمَلُ لَهُ مِظَلَّةٌ أَيْ قَبَّةٌ وَعِلْمًا مِنْ أَجْلِ سُلْطَنَةِ يَوْمٍ وَاحِدٍ، يَكُونُ بَارِدًا كَالصَّبْحِ."

*Her kim dünyada kendinde olmayan bir şeyle övünürse/çok konuşan birisi ise ve uzun bir ömre sahip değilse tıpkı sabah gibi soğuk olur.
Her kim için de bir günlük saltanat yüzünden gölgelenecek bir yer yani kubbe ve alem yapılırsa o da sabah gibi soğuk olur.*³

Hamevî’nin değerlendirmesine göre Teftâzânî’nin örnek olarak verdiği bu Farsça beyitte yer alan “هَمَّجُو” ifadesi bir teşbih edatı olup, kelamın her iki tarafı için müşebbeh olan “Her kim/şahıs” kelimelerini *tecâzûb* etmiş ve beyitte müşebbeh bih konumunda olan “الصبح” kelimesiyle beraber gelmiştir.⁴

Tecâzûb sanatına dair yaptığımız taramalar neticesinde Teftâzânî sonrası kaleme alınan belagat eserlerinde bu sanata yer veren bir esere ve müellife rastlayamasak da başta çalışmamıza konu olan Hamevî’nin risâlesi

² Sa’duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Miftâh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4643), 260a.

³ Seyyid Ahmed el-Hamevî, *Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzûb el-vâkı' fi kelâmi'l-'allâme el-Kuhistânî* (Dimeşk: Dâru'l-kütübi'z-zâhiriyye, 4011), 52a-52b.

⁴ Seyyid Ahmed el-Hamevî, *Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzûb* (Dâru'l-kutubi'z-zâhiriyye, 4011), 52a-52b.

olmak üzere fıkıh ve tefsir gibi alanlarda bu sanatın inceliklerine değinen bazı risâleler bulunmaktadır.

Hamevî, tahkikini gerçekleştirdiğimiz risâlesinde bu sanata dair Şeyhulislam Rahmetullah Efendi tarafından bir risâle kaleme alındığını belirtse de biz yaptığımız taramalarda hem bu isimde bir Şeyhülislâma hem de söz konusu edilen risâleye ulaşamadık. Tecâzüb sanatına dair ulaştığımız ilk risâle ise Hamevî'nin mezkûr risâlesinde atıfta bulunduğu Şihâbuddîn Ahmed Efendi el-Hafâcî (ö. 1069/1659)'ye ait *Sevânih* adlı risâledir. Hafâcî bu risâlesinde tecâzüb sanatına dair tek varaktan oluşan bir bahis yer açmıştır. Hafâcî bu *Sâniha*'da tecâzüb sanatı kapsamına giren bazı âyetlere değinmiş ve Osmanlı Şeyhülişlâmı Sâdî Çelebî (ö. 945/1539)'ye ait *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* adlı esere atıfta bulunmuştur.⁵ Ulaştığımız bir diğer yazma risâle ise Abdulganî en-Nâblusî (ö. 1143/1731)'ye aittir. Abdulganî en-Nâblusî bu risâleyi Seyyid Ahmed el-Hamevî'ye yönelik bir reddiye olarak kaleme almış ve Hamevî'nin tecâzüb sanatıyla ilgili getirdiği bazı açıklamaları hatalı bularak eleştirmiştir.⁶ Bu risâleler dışında tecâzüb sanatına değinen bazı eserler mevcut ise de bu eserlerde tecâzüb kavramı müstakil bir belagat sanatı olarak ele alınmaktan ziyade bazı meselelerin izahı noktasında kendisine başvurulmuş bir edebî sanat olarak kullanılmaktadır. Şöyle ki;

Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetlerin izahatında bir belagat sanatı olarak yer alan tecâzüb,⁷ kıraat ilminde ise vakıf türünü ifade eden bir kavram olarak kullanılmaktadır. Vakf-ı muânaka teriminin bir diğer isimlendirmesi olan

⁵ Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *es-Sevânih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2738), 171b.

⁶ Abdulganî en-Nâblusî'ye ait reddiyenin tahkik ve incelenmesi ayrı bir makale olarak tarafımızdan hazırlanmış olup yayımlanma aşamasındadır.

⁷ Ebu'l-Fadl el-Âlûsî Şehâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-me'âni: fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru'l- kutubi'l-'ilmiyye, 1994), 12/32.

vakf-ı tecâzüb, içerdği “birbirini çekme/tenâzu” anlamından ötürü “bir ifade öbeğinin öncesinin de sonrasının da çekiminde olduğunu ifade etmektedir.”⁸

Tecâzüb sanatının kullanıldığı bir diğer ilmî disiplin ise fıkıh sahasıdır.⁹ Örneğin bir Hanefî fakihî olan Kuhistânî, fikhî bir mesele olan öşür ve şartın muhayyerliği konusunda tecâzüb sanatından istifade ederek kendi görüşünü bu sanat aracılığıyla ortaya koymuştur.¹⁰ O dönemde Kuhistânî tarafından tecâzüb sanatıyla getirilen bu yeni bakış açısının anlaşılması hususunda bir karışıklık hâsıl olunca yine bir Hanefî fakihî olan Hamevî tarafından çalışmamıza konu olan bu risâle kaleme alınmıştır.

Modern dönemde ise tecâzüb kavramı Arap dili ve belagati dışında farklı disiplinlerde de kendisine yer bulmakta; kimi yerde estetikle ilgili bir kavram olarak karşımıza çıkmakta, kimi yerde de bir metnin anlamsal açıdan zenginleşmesine katkı sağlamakta ve farklı alternatifler sunmaktadır.¹¹

Teftâzânî tarafından Arap belagatine kazandırılan bu sanat, belagat eserlerinden ziyade fıkıh ve tefsir gibi farklı ilmî disiplinlerde kullanılmış ve pek çok mevzuya dair fikir beyan etmede kendisinden istifade edilerek önemine dikkat çekilmiştir. Şimdi fıkıh ilmi içerisinde kullanımına örnek olarak seçtiğimiz Seyyid Ahmed el-Hamevî'ye ait risâlenin tahkik ve değerlendirmesini yapacağız.

⁸ Mücella Hacımısıroğlu, *Vakf-ı Muâna ve Kur'an Tefsirine Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2015), 17-18.

⁹ “Tecâzüb” ifadesi fıkıh ve tefsir alanlarında kaleme alınan pek çok eserde “tenâzu” kavramıyla eş anlamlı olarak yer alsa da burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, bu kavramın bir belagat terimi olarak Teftâzânî ile ortaya çıkmasıdır. Zira Teftâzânî öncesi kaleme alınan fıkıh ve tefsir eserlerinde kullanılan “tecâzüb” ifadesi çalışmamıza konu olan belagat sanatıyla aynı maksatla kullanılmamaktadır. Buradan hareketle hem fıkıh hem de tefsir ilimleri içerisinde bu kavramın bir belagat sanatı olarak kullanımına bakılmak istendiğinde Teftâzânî sonrası kaleme alınan eserlere müracaat edilmesi gerekmektedir.

¹⁰ Kuhistânî'nin her iki konuya dair görüşleri çalışmanın ilerleyen bölümünde ele alınmıştır.

¹¹ Örnek olarak bk. Ali Canip Yöntem, “Bediyyât Bahisleri: Bedii Haz: 2- Tecazüb- La Sympathie”, *Yeni Mecmua* 1/19, 15 (Teşrin-i Sâni 1917), 367-368; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, “Bediyyat”, sad. Nuray Şehitoğlu, *Sosyolojca* 21 (2021), 190.

Seyyid Ahmed el-Hamevî ve *Esne'l-Metâlib fî Beyâni Ma'ne't-Tecâzûb* İsimli Risalesi

Tam adı Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Mekkî el-Hasenî el-Hüseynî el-Mısrî el-Hamevî (ö. 1098/1687) olan Seyyid Ahmed'in hayatına dair kaynaklarda sınırlı bilgiler yer almaktadır. Hanefî fakihî olan Hamevî çok yönlü bir âlimdir. Eğitim gördüğü Kahire'de ders aldığı hocalar arasında Muhammed b. Allân (ö. 1057/1648), Nûreddin Ali el-Uchûrî (ö. 1066/1656), Şihâbüddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659), Muhammed b. Ahmed eş-Şevberî (ö. 1069/1659), Hasan b. Ammâr eş-Şürübülâlî (ö. 1069/1659), Halîl b. İbrâhim el-Lekânî (ö. 1078/1668), Nûreddin eş-Şebrâmellisî (ö. 1087/1676) ve Mansûr b. Abdurrezâk et-Tûhî (ö. 1090/1679) gibi âlimler vardır. Yine Kahire'de Süleymaniye ve Hüseyiniye medreselerinde hocalık yaptığı dönemde İbnü's-Semmân ed-Dımaşkî, İbrâhim b. Abdurrahman b. Ali ve Muhammed b. Velî el-Hafîd gibi âlimler yetiştirmiştir.¹² Pek çok eser kaleme alan Hamevî'nin kaleme aldığı özel konulara mahsus risâlelerinden bazıları tahkik edilerek üzerine akademik çalışmalar yapılmıştır.¹³

Ahmed el-Hamevî her ne kadar Hanefî fikhî sahasında öne çıkan bir âlim ise de başta gramer ve belagat olmak üzere Arap Dili alanında kıymetli risâleler kaleme almıştır. Özellikle nahiv ilmi sahasındaki yeterliliğini görmek

¹² Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002), 1/ 239; Mustafa Sinanoğlu, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/456-457; Ahmet Özel, Hanefî Fikhî Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 321.

¹³ Örnek olarak bk. Necattin Hanay-İsmail Bayer, "Hamevî'nin İthâfû'l-Ezkiyâ Bi Tahkîki Mes'eleli 'İsmeti'l-Enbiyâ Adlı Risalesi", *Mütefekkir* 4/7 (Haziran 2017); Yusuf Balta, "Risâletü'l-hamevî'de İmam Hamevî'nin Bazı Fikhî Meselelerle İlgili Değerlendirmeleri", *Usul İslam Araştırmaları* 33/33 (Haziran 2020); Huzeyfe Çeker, "Ahmed el-Hamevî'nin Tezhîbü's-sahîfe bi-nusreti'l-İmâm Ebî Hanîfe Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (Aralık/December 2021); Abdülkadir Şanalımış, "Ahmed el-Hamevî'nin Gemide Kılınan Namazın Hükümüne Dair Risâlesi (Çeviri ve Değerlendirme)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 40 (Aralık 2022).

adına *Risâle fî'n-nahv* adlı eserini okumak yeterli olacaktır.¹⁴ Belâgat alanında kaleme aldığı risâlelerden birisi de çalışmamıza konu olan *Esne'l-metâlib fî beyâni ma'ne't-tecâzûb* adlı risâlesidir. Şimdi ilk olarak bu risâlenin tahkikli metni verilecek ve risâle hakkında genel değerlendirmede bulunulacaktır.

***Esne'l-metâlib fî beyâni ma'ne't-tecâzûb*'ün Tahkiki: Nüshalar ve Yöntem**

Yazma veri tabanları üzerinde yapılan taramalar neticesinde *Esne'l-metâlib fî beyâni ma'ne't-tecâzûb*'e ait üç farklı nüsha tespit edilmiştir. Bunlar; Süleymaniye-Pertev Paşa nr. 624, Süleymaniye-Reisülküttab nr. 1148 ve Dîmeşk-Zâhiriyye nr. 4011 nüshalarıdır. Bu nüshalar içerisinde Süleymaniye-Reisülküttab nr. 1148 nüshasında Hamevî'ye ait risâle bulunamamıştır. Mezkûr risâle, diğer iki nüsha üzerinden tahkik edilmiştir. Bu nüshalar içerisinde Süleymaniye-Pertev Paşa nr. 624, kısa versiyon (*ibrâze*) olup müstensihî Hüseyin Paşazade Mustafa'dır. Ferağ kaydında risâlenin telif tarihi olmamakla birlikte istinsah ve mukabelesinin hicri 1096 senesinde tamamlandığı belirtilmektedir. Dîmeşk-Zâhiriyye nr. 4011 nüsha ise uzun *ibrâze* olup müstensih Muhammed b. Abdullatif eş-Şerâbâtî'e aittir. Ferağ kaydında risâlenin Hamevî tarafından hicri 1094 yılında yazıldığı; istinsahın ise hicri 1095 yılı Rebiulevvel ayının ortalarında tamamlandığı bilgisi yer almaktadır.

Mezkûr risâleye ait her iki nüsha tahkik edilmiş, varakları verilmiş ve mukabele edilmiştir. İki nüsha da açık ve güzel bir hatla yazılmıştır. İçerik olarak birisi oldukça kısa ve öz iken diğeri daha uzun ve konuyu daha detaylı şekilde ele almaktadır.

Metinde yer alan alıntılarının kaynakları dipnotta gösterilmiştir. Tahkikli metinde varakın ilk sayfası için “vech” (وجه = yüz) kelimesinin

¹⁴ Ahmet Gemi, “Hamevî'ye Ait Eleştirel Bir Çalışma Örneği: Risâle f'n-Nahv”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 / 21 (Aralık 2018).

kısaltılmış hali olan vav (و), ikinci sayfası için de “zahr” (ظهر = arka) kelimesinin kısaltılmış hali olan zı (ظ) harfî kullanılmıştır. İnceleme kısmında ise “vech” karşılığı olarak (a), “zahr” için de (b) karşılığı kullanılmıştır.

***Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzüb'ün Kısa İbrâzesi*¹⁵**

بسم الله الرحمن الرحيم

[56ظ] الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى. وبعد:

فقد قال أفضل المتأخرين وأكمل المتبخرين صدر الشريعة والملة والدين تغمده الله بغفرانه وأسكنه بُحْبُوْحَه جنانه في كتابه النقاية في كتاب الزكاة ما نصّه "وفي غسل أرض عشرية أو جبل أو ثمره وما خرج من الأرض عشر." ¹⁶ انتهى.

قال العلامة محمد القهستاني بلغه الله في دار الخلد أقصى الأمان في شرحه بعد قوله 'عشر': "واجب ذكره". وكتب عليه قدس سرّه في الحواشي فقال: "قوله: 'واجب' متعلق بالعشر والذكر فيكون من باب التجاذب." ¹⁷ انتهى.

وقد عرض عليّ هذه العبارة أفضل الموالى وأعظم الأمالي مولانا إبراهيم أفندي إمام حضرت أعظم سلاطين الزمان السلطان محمد خان أبى الله دولته ما تعاقب الملوان وأخبرني أنّه قد كثر في فهم هذه العبارة القليل والقال. ولم يتّضح فيها إلى الآن حقيقة الحال.

فأقول: وبالله التوفيق وبيده الهداية إلى سواء الطريق، معنى قوله "متعلق بالعشر والذكر" أنّه العشر واجب وذكر وجوبه واجب إذ لا يعلم وجوب العشر إلّا بذكره.

¹⁵ التجاذب لسيد أحمد الحموي، مكتبة السليمانية، مجموعة بيرثيف باشا (624).

¹⁶ شرح الوفاية لعبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي، 221/2.

¹⁷ في النسخة التي توصلنا إليها، التعبير المذكور أعلاه في شكل مختلف. انظر: جامع الرموز للقهستاني، (نسخة محشأة)، 91/و.

فصدق أنّ قوله: 'واجب' متعلق بكلّ من العشر والذكر على سبيل التجاذب. وهو اقتضاؤه اتّصافهما بمبدأ اشتقاقه وهو الوجوب.

والمراد تعلّقه بهما اتّصافهما به وإن اختلف معناه فيهما. فإنّ الوجوب في العشر بالمعنى الشرعيّ وهو لزوم الشيء بدليل فيه شبهة. وفي الذّكر بالمعنى اللغويّ وهو مطلق اللزوم. وليس المراد بالتعلّق منه بالمعنى الاصطلاحيّ وهو العمل. إذ لا يجوز أن يكون قوله "واجب" عاملاً في الضمير العائد إلى العشر وعاملاً في الاسم الظاهر وهو ذكر المضاف إلى ضمير الواجب في حالة واحدة اللهم¹⁸ أن يراد بتعلّقه بهما على سبيل التجاذب صلاحية للعمل فيهما في حالتين بأن يقال العشر واجب وذكر وجوبه/[57] واجب فحيثُذ يكون عاملاً في ضمير هما فتدبّر. هذا ما ظهر لفكري الفاتر السقيم وفوق كلّ ذي علم عليم. انتهى في أواخر القعدة الحرام 1096. بلغ.

*Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzûb'ün Uzun İbrâzesi*¹⁹

أسنى المطالب في بيان معنى التجاذب

الواقع في كلام العلامة القهستاني بلغه

الله في جنان الخلد أقصى الأمانى

تأليف عمدة المحقّقين والمدقّقين

السيد أحمد الحنفى الحمويّ

المصريّ فسح الله في أجله. آمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

¹⁸ بمعنى: إلّا.

¹⁹ أسنى المطالب في بيان معنى التجاذب الواقع في كلام العلامة القهستاني لسيد أحمد الحموي، دار الكتب الظاهرية (4011).

[51ظ] حمدا لمن أفاض سجال العطاء وكشف عن وجوه دقائق المعاني الغطاء، وصلاة وسلاما على من أزاح عنا بهديه غياهب الشكوك، وعلى آله وأصحابه الذين سلكوا في اتباع هديه أحسن السلوك ما انكشفت رموز المباني عن حقائق كنوز المعاني وبعد:

فقد قال العلامة المحقق والكامل للمدقق صدر الشريعة بواه الله في جنان الخلد أعلى المنازل الرفيعة في كتاب النقاية في مباحث الزكاة ما نصه "وفي غسل أرض عشرية أو جبل وثمره عشري وما خرج من الأرض وإن قلّ عشر".²⁰ انتهى.

قال العلامة القهستاني في شرحه بعد قوله 'عشر': "واجب ذكره". وكتب عليه سلمه الله في الحواشي فقال: "قوله: 'واجب' متعلق بالعشر والذكر فيكون من باب التجاذب".²¹ انتهى.

وذكر لي بعض الموالى أنه قد كثر في فهم هذه العبارة في الديار الرومية القيل والقال. ولم يتضح فيها إلى الآن حقيقة الحال. وإن المرحوم شيخ الإسلام رحمت الله أفندي²² كتب [52و] عليها كتابة لم يحقق فيها المرام ولم يشف غليل الأوام وطلب مني التفصي عن ذلك وتحقيق ما هنالك.

فأقول: وبالله التوفيق ويده الهداية إلى سواء الطريق. قال العلامة الثاني سعد الدين التفتازاني في شرح المفتاح عند قوله أوآخر فن البديع: "ويورد أصحاب الفن في باب المحسنات ومباحث البديع أشياء ليس لها كبير تعلق بحسن اللفظ فلك أن تستخرج من أمثال هذه ما شئت وتسميه بما أحببت فلا مشاحة في ذلك مثل ما سميته التجاذب وهو أن يقع أثناء الكلام كلمة متعلقة من جهة المعنى بالطرفين كقولك: 'مددت اليد أخذت منه'، ومن لطيف ذلك أن يكون المتجاذب أداة تشبيه مع المشبه به كما في قول الخاقاني؛

²⁰ شرح الوقاية لعبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي، 2/221.

²¹ في النسخة التي توصلنا إليها، التعبير المذكور أعلاه في شكل مختلف. انظر: جامع الرموز للقهستاني، (حاشية)، 91/و.

²² لم تتمكن من العثور على أي معلومات عن هذا الشخص.

عُمُرُهُ و لَافٍ عَيْشُ سَرْدٌ بُودُ هَمَجُو صُبْحُ
أَزِي يَكُ رُوْرَه مَلِكُ چَتْرُ و عِلْمُ سَاخْتَنُ²³

أقول: بيان التجاذب في البيت بعد تعريبه هو أن معناه أن من كان حاله أنه ذو صلف في الحياة ولا عمر له يعني طويلاً يكون باردا كالصبح ومن / [52ظ] يعمل له مظلة أي قبة وعلماً من أجل سلطنة يوم واحد يكون باردا كالصبح. فلفظ "همجو" الذي هو أداة التشبيه مع المشبه به الذي هو الصبح يجذب كلاً من طرفي البيت وهو المشبه فيهما. إذا تقرر هذا فنقول لا شبهة في أن لفظ "واجب" الواقع بين عشر وذكر يجذب كلا من عشر وذكر لتعلقه بهما من جهة المعنى.

ومعنى تعلقه بهما اتصافهما بمبدأ اشتقاقه وهو الوجوب. إذ العشر واجب وذكر وجوبه واجب إذ لا يعلم وجوبه إلا بذكر وجوبه. فصدق أن قوله: 'واجب' متعلق بالعشر والذكر على سبيل التجاذب وإن اختلف معنى الوجوب فيهما. فإن الوجوب في العشر بالمعنى الشرعي وهو لزوم الشيء بدليل فيه شبهة. وفي الذكر بالمعنى اللغوي وهو مطلق اللزوم. وقد أشبع الكلام على التجاذب أستاذنا - وهو الشهاب الخفاجي رحمه الله - في السوانح،²⁴ هذا²⁵، وقد ذكر العلامة الفهستاني أيضاً في الشرح المزبور في باب خيار الشرط عند قوله "صح خيار الشرط لكلّ منهما ثلاثة أيام": "إن ثلاثة بالنصب / [53و] على الظرفية أو بالرفع على الابتداء والخبر هو الظرف المقدم ويجوز أن يكون هو مبتدأ نحو قوله تعالى ﴿ومنها دون ذلك﴾ [الأعراف، 168/7] فيكون من باب التجاذب.²⁶ انتهى.

أقول: قوله: "ويجوز أن يكون هو مبتدأ أي ثلاثة المنصوب على الظرفية بقريئة قوله نحو قوله تعالى: ﴿ومنها دون ذلك﴾ [الأعراف، 168/7]، ويكون خبره قوله: "لكلّ منهما"، كما بينه في وجه

²³ شرح المفتاح لسعد الدين الفتازاني، 260/و.

²⁴ السوانح لشهاب الدين الخفاجي، 171/ظ.

²⁵ أي: خذ هذا.

²⁶ جامع الرموز للفهستاني، 190/و.

رفعه.²⁷ ولهذا سكت عنه للعلم به منه وكون الظرف مع نصبه يكون مبتدأ. قال به أبو الحسن الأخفش نقله عنه أبو علي في الحجّة ونقله منها ابن الشجري في أماليه²⁸. إذا تقرّر هذا. فقوله: "لكلّ جارّ ومجرور وقع في أثناء الكلام بين الخيار وثلاثة وهو يجذب كلا منهما فيجذب الخيار ليكون عاملاً فيه على أن يكون ظرفاً لغواً له ويجذب ثلاثة على كل من الوجهين فيها على أن يكون خبراً لها فيكون ظرفاً مستقراً" هذا تحقيق كلامه وتقرير مرامه وفيه ما فيه كما لا يخفى على اليقظ النبيه.

هذا ما ظهر لفكري الفاتر السقيم ونظري القاهر الكليم وفوق كلّ ذي علم عليم. وهو وإن كان على القصور / [53ظ] ولكن يمكن به العثور على ما في الصدور. فخذ ما آتيتك وكُن من الشاكرين.²⁹ والحمد لله رب العالمين. وقد برز هذه المجلّة من العدم إلى الوجود. بعون الله المحمود في غرة شهر ربيع الأول. بلغنا الله فيه كل مؤمل من شهور سنة أربع وتسعين وألف. أحسن الله تقضيها وبارك لنا فيها والتي تليها على يد مؤلفها أفقر البويه السيد أحمد ابن محمد الحنفي الحموي المدرس بالمدينة السلিমانيّة بالقاهرة المغربيّة غفر الله ذنوبه وملاً من الخيرات ذنوبه آمين. كتبه الفقير إليه سبحانه وتعالى محمد بن عبد اللطيف الشراباتي غفر لهما في أواسط شهر ربيع الأول سنة 1905 م.

المصادر والمراجع

- شرح الوقاية؛ عبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي، تحقيق: صلاح أبو الحاج، أردن مركز أنوار العلماء للدراسات 2020م.
- جامع الرموز؛ شمس الدين محمد القهستاني، مكتبة السلیمانيّة، مجموعة جار الله، الرقم: 829.
- شرح المفتاح؛ سعد الدين التفتازاني، مكتبة السلیمانيّة، مجموعة الفاتح، الرقم: 4643.
- السوانح؛ شهاب الدين الخفاجي، مكتبة السلیمانيّة، مجموعة أسعد أفندي، الرقم: 2738.

²⁷ جامع الرموز للقهستاني، 190/و.

²⁸ لم نعثر على هذه المعلومات في الأمالي لابن الشجري.

²⁹ سورة الأعراف، 144/7.

Risâlenin İki İbrâzesinin Değerlendirilmesi

Hamevî, kendisi gibi Hanefî fakihlerinden olan Kuhistânî'nin (ö. 962/1555) bir diğer fakih Sadruşşerîa es-Sânî'ye (ö. 747/1346) ait *en-Nükâye* eserine yazdığı şerhte düştüğü bir notun Anadolu'da anlaşılmasını üzerine bu risâleyi kaleme aldığını söylemektedir. Zâhiriyye'de kayıtlı (nr. 4011) nüshada kendisine Mevâlî'den birisinin gelerek bu konuda risâle yazmasını talep ettiği bilgisi aktarılmakta ve Hamevî'den önce bu konuda Şeyhulislâm Rahmetullah Efendi'nin³⁰ bir risâle kaleme aldığı belirtilmektedir.³¹ Pertev Paşa (nr. 624) nüshasında ise Hamevî, Sultan IV. Mehmed'in imamı olan İbrahim Efendi'nin (ö. 1102/1691)³² Kuhistânî'ye ait “وَاجِبٌ ذِكْرُهُ/Zikri vaciptir” ifadesini kendisine sunduğunu ve bu konuda birçok söz söylenmesine rağmen konunun hâlâ aydınlatılmadığını haber verdiğini belirtmektedir.³³

Zâhiriyye'de kayıtlı (nr. 4011) nüshada tecâzüb sanatı başta Teftâzânî'nin verdiği Farsça şiirin ilgili sanat açısından tahlili olmak üzere Kuhistânî'nin şerhinde tecâzüb sanatı kapsamında temas ettiği iki farklı konuyu (öşür ve şartın muhayyerliği) ele alırken; Pertev Paşa (nr. 624) nüshasında ise sadece “öşür” bahsindeki tecâzüb sanatı açıklanmaktadır.

Risâleye konu olan “öşür” ve “şartın muhayyerliği” konularında Hamevî'nin değerlendirmelerine geçmeden önce risâlenin de başında nakledildiği üzere bu konular hakkında Sadruşşerîa es-Sânî ve Kuhistânî'ye ait ibareleri nakletmek yerinde olacaktır.

³⁰ Yaptığımız taramalarda Osmanlı döneminde Şeyhulislâmlık yapan bu isimde bir şahsa rastlayamadık.

³¹ Seyyid Ahmed el-Hamevî, *Esne'l-metâlib fî beyâni ma'ne't-tecâzüb* (Dâru'l-kutubi'z-zâhiriyye, 4011), 52b.

³² Nuri Özcan, “İbrâhim Efendi, Edirneli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/296.

³³ Seyyid Ahmed el-Hamevî, *et-Tecâzüb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 4011), 56b.

Sadruşşerîa es-Sânî, *en-Nukâye* eserinin zekât bahsinde şöyle demektedir:

"وَفِي عَسَلِ أَرْضِ عُسْرِيَّةٍ أَوْ جَبَلٍ وَتَمْرِهِ عُسْرِيٍّ وَمَا خَرَجَ مِنَ الْأَرْضِ وَإِنْ قَلَّ عُسْرٌ."

"Öşür arazisindeki veya öşür dağındaki balda ve buralarda yetişen meyvelerde ve az bile olsa yerden çıkan şeylerde öşür vardır"³⁴

Kuhistânî ise *en-Nukâye* üzerine yazdığı *Câmi' u'r-rumûz* adlı şerhinde bu ifadenin sonunda yer alan "عُسْرٌ" kelimesinden sonra "وَاجِبٌ ذِكْرُهُ" ifadesini düşmüş ve bunu açıklamak üzere de haşiye kısmına şöyle yazmıştır:

"قَوْلُهُ 'وَاجِبٌ' مِنْ قَبِيلِ التَّجَاذِبِ فَإِنَّهُ مُتَعَلِّقٌ بِالْعُسْرِ وَالذِّكْرِ."

"Bu ifadedeki 'وَاجِبٌ' lafzı tecâzüb kabilindedir. Zira bu lafız, hem 'عُسْرٌ' kelimesiyle hem de 'ذِكْرٌ' kelimesiyle alakalıdır."³⁵

Hamevî'nin risâleyi kaleme alma nedeni de Kuhistânî'nin "عُسْرٌ" kelimesinden sonra gelen "وَاجِبٌ ذِكْرُهُ" ifadesindeki "وَاجِبٌ" kelimesinin hangi kelimeyle irtibatlı olduğunu açıklamak üzere başvurduğu *tecâzüb* sanatını açıklamaktır.

Hamevî, Kuhistânî'nin ifadesinde "عُسْرٌ" ve "ذِكْرُهُ" kelimeleri arasında bulunan "وَاجِبٌ" lafzının, mana cihetiyle her ikisine de tealluk etmesi hasebiyle "عُسْرٌ" ve "ذِكْرُهُ" kelimelerinden her birini tecâzüb ettiği konusunda hiçbir şüphe olmayacağını belirtmektedir.³⁶

Ona göre "وَاجِبٌ" kelimesinin bu kelimelere tealluk etmesinin manası her ikisinin de "vücup" ile muttasıf olmalarıdır. Zira hem öşür vaciptir hem de öşrün vücübiyetini zikretmek vaciptir. Çünkü öşrün vacip olduğu ancak

³⁴ Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Hanefî, *Şerhu'l-vikâye*. thk. Sâlah Ebu'l-Hâcc (Ürdün: Merkezi envâri'l-'ulemâ li'd-dirâsât, 2020), 2/221.

³⁵ Hamevî'nin Kuhistânî'den yaptığı nakilde kullandığı yazmanın farklı bir nüsha olduğu düşünülmektedir. Zira bizim ulaştığımız nüshada Kuhistânî'nin nakledilen mezkûr notu farklı bir şekilde yer almaktadır. Bk. Kuhistânî Şemsuddîn Muhammed b. Husâmiddîn, *Câmi' u'r-rumûz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 829-M), 91a.

³⁶ Seyyid Ahmed el-Hamevî, *Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzüb* (Dâru'l-kutubi'z-zâhiriyye, 4011), 52b.

onun vücûbiyetinin zikredilmesiyle bilinebilir. Vücûbiyet anlamı her ne kadar bu iki kelimedede farklı olsa da Kuhistânî'nin; tecâzûb yoluyla “وَاجِبٌ” ifadesinin, hem “عُشْرٌ” hem de “ذَكَرٌ” kelimelerine tealluk ettiğini söylemesi doğrudur.³⁷

Zira bu ifadeye yer alan “وَاجِبٌ” ifadesinin “عُشْرٌ” kelimesine râci zamirde âmil olabilmesi ve yine “وَاجِبٌ” ifadesinin kendisine (vâcibun lafzına) râci zamire muzâf halindeki zâhir isim olan “ذِكْرُهُ” kelimesinde âmil olabilmesi, sadece “وَاجِبٌ” kelimesinin her ikisine de teallukunun tecâzûb sanatı yoluyla kastedilmesi ile mümkündür. Bu durumda da şöyle denilmiş olmaktadır:³⁸

“العُشْرُ وَاجِبٌ وَذِكْرُهُ وَجُوبُهُ وَاجِبٌ.”

Hamevî'ye göre öşürdeki vücûbiyet, şer'î mana iledir ki bu da kendisinde şüphe bulunan bir delil ile bir şeyin lüzumu demektir. Zikirdeki vücûbiyet hakkında ise lugavi anlam ile olduğu değerlendirmesini yapar ki bu da mutlak lüzum demektir.³⁹

Hamevî yaptığı izaha delil olarak yine Kuhistânî'nin mezkûr şerhindeki “خيار الشرط/Şartın muhayyerliği” bölümünde Sadrüşşerîa'nın

“صَحَّ خِيَارُ الشَّرْطِ لِكُلِّ مِنْهُمَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ.”

ifadesinden sonra yaptığı şu açıklamayı delil sadedinde serdedir:

“Selâse/ ثلاثة kelimesi zarfiyet üzere nasb ile okunur. Veya ibtida/mübteda olarak ref ile okunur bu durumda da cümlelerin haberi öncesinde bulunan zarf olur. Zarfın mübteda olması “ومنهـم دون ذلك” ayetinde olduğu gibi caizdir ve bu durumda tecâzûb kısmından olur.”⁴⁰

³⁷ Seyyid Ahmed el-Hamevî, *Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzûb* (Dâru'l-kutubi'z-zâhiriyye, 4011), 52b.

³⁸ Seyyid Ahmed el-Hamevî, *et-Tecâzûb*, (Pertev Paşa, 4011), 56b-57a.

³⁹ Seyyid Ahmed el-Hamevî, *et-Tecâzûb*, (Pertev Paşa, 4011), 56b.

⁴⁰ Kuhistânî, *Câmi'u'r-rumûz* (Carullah, 829-M), 190a.

Bu nakilden sonra Seyyid Ahmed el-Hamevî bu konudaki görüşünü şu şekilde açıklamaktadır:

“Ben derim ki; “لكل” ifadesi, car ve mecrûr olarak kelamın ortasında “الخيار” ve “ثلاثة” kelimelerinin arasında bulunmuş ve bu kelimelerin her birini tecâzûb etmiştir. Kendisi için zarf-ı lağv olması üzerine onda âmil olması için “الخيار” kelimesini tecâzûb etmekte; onun için haber olması adına “ثلاثة” kelimesini tecâzûb eder ki bu durumda zarf-ı müstakar olur” ifadesi kelamının tahkiki olup meramın takriridir.”⁴¹

Konuyu şöyle özetlemek mümkündür:

.....عُشْرٌ وَاجِبٌ ذِكْرُهُ.

Bu ifadede yer alan “وَاجِبٌ” kelimesi, içerdiği vücûbiyet anlamı kapsamında hem öncesindeki “عُشْرٌ” kelimesiyle ilişkilendirilebilmekte hem de sonrasında gelen “ذِكْرُهُ” kelimesiyle bağlantılı olmaktadır. Hamevî'nin getirdiği yoruma göre “عُشْرٌ” ifadesinin içerdiği vücûbiyet, şer‘î manada bir vaciplik iken; “ذِكْرُهُ” kelimesinin içerdiği vücûbiyet ise ıstılahi/şer‘î olmayıp lugavi yani amel getirmeyecek sözlük anlamı açısından bir vacipliktir. Yani öşrün vacip olduğunu söylemek şer‘î bir vücûbiyet gerektirmekten ziyade öşrün vücûbiyetinin bilinmesi için bir gerekliliği ifade etmektedir. Bu durumda ifadenin anlamsal zenginliğini kapsayacak son şekli şu şekilde olmaktadır:

العُشْرُ وَاجِبٌ وَذِكْرُهُ وَجُوبُهُ وَاجِبٌ.

... öşrü vaciptir. Bu öşrün vacip olduğunu söylemek de vaciptir (gereklidir).

Kuhistânî'nin “şartın muhayyerliği” hususundaki örneğini ise şu şekilde özetlemek mümkündür:

صَحَّ خِيَارُ الشَّرْطِ لِكُلِّ مِنْهُمَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ.

⁴¹ Seyyid Ahmed el-Hamevî, *Esne'l-metâlib fî beyâni ma'ne't-tecâzûb* (Dâru'l-kutubi'z-zâhiriyye, 4011), 53a.

Bu ifadede yer alan “بِكُلِّ” kelimesi, hem öncesindeki “خِيَارٌ” kelimesiyle ilişkilendirilebilmekte hem de sonrasında gelen “ثَلَاثَةَ” kelimesiyle bağlantılı olmaktadır. “بِكُلِّ” ifadesi gramer kuralı açısından öncesindeki “خِيَارٌ” kelimesinin zarf-ı lağv olmak üzere mamulü olabilirken; kendisinden sonra gelen “ثَلَاثَةَ” kelimesinin haberi olmak suretiyle de zarf-ı müstakar olarak değerlendirilir.

Aynı ifadede yer alan “ثَلَاثَةَ” kelimesini de gramer açısından mübteda olarak merfu okuyup haberini de “بِكُلِّ” yapmak mümkün iken, “ثَلَاثَةَ” kelimesini haber kabul ederek mübtedasını da “بِكُلِّ” kelimesi olarak kabul etmek mümkündür.

Zarfın mübteda olabilmesine yönelik Hamevî, bu görüşü destekler nitelikte A'râf 7/144 âyetindeki “وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ” ifadesini örnek olarak vermektedir. Burada tecâzüb sanatı, fıkıh literatüründe tartışmalı bir mevzu olan şartın muhayyerlik süresi ve taraflardan hangisinin şart muhayyerliğine sahip olacağı konusunda bir tercihte bulunmaya yardımcı olmaktadır. Tecâzüb sanatı kullanılmak suretiyle “بِكُلِّ” ifadesinin “خِيَارٌ” kelimesine tealluk etmesi, muhayyerliğin satıcı-alıcı olarak her iki taraf için de geçerli olduğu hükmünü ifade ederken; diğer taraftan “بِكُلِّ” ifadesinin “ثَلَاثَةَ” kelimesine tealluk etmesi sonucunda muhayyerlik süresini azami 3 gün olarak belirleme sonucuna ulaştırmaktadır. Kuhistânî de tartışmalı olan bu mevzuda tercihini tecâzüb sanatını kullanmak suretiyle ortaya koymaktadır.⁴²

SONUÇ

Teftâzânî tarafından belagat ilmine kazandırılan tecâzüb sanatı, belagat kaynaklarından ziyade başta fıkıh olmak üzere pek çok ilmî disiplinde kendisine yer bulmuştur. İçerdiği “çekişme” anlamından mütevellit Kırâat

⁴² Şartın muhayyerliği hususunda detaylı bilgi için bk. Recep Özdemir, “İslâm Hukukunda Şart Muhayyerliği”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Şubat 2017), 139-172.

ilminde bir vakıf terimi olarak kullanılmakta iken, edebiyat sahasında ise estetikle ilgili bir kavram olarak karşımıza çıkmakta ve psikolojide bireyin sanat eserlerinden etkilenmesini ifade etmede kendisinden istifade edilmektedir.

Bazı ayetlerin i'râbı ve de anlamsal zenginliğini ifade etmede tefsirlerde kendisinden istifade edilen bu sanat, belagat anlamına uygun bir şekilde bilhassa fıkıh sahasında bazı tartışmalı mevzularda bir fakihin hüküm inşasında kullandığı bir yöntem ve delil biçimi olmuştur.

Söz gelimi Kuhistânî, fikhî mezhepler arasında tartışma konusu olan “şartın muhayyerliği” hususunda tercih ettiği görüşü ifade etmede bu belagat sanatını araç olarak kullanmakta ve bu sanata dair bir ilgi oluşturmaktadır. Bu noktada tespit ettiğimiz eksiklerden birisi ise Kuhistânî'nin mezkûr şerhine dair yapılan tahkikli metinlerde Kuhistânî'nin hâşiye kısmına düştüğü notların metne eklenmemiş olmasıdır. Bu durum, tahkike esas olarak hâşiyeli yazmaların tercih edilmesinin önemi de ortaya koymaktadır. Hamevî'nin mezkûr risâlesi vesilesiyle haberdar olduğumuz hâşiye kısmındaki bu ifade, tecâzûb sanatının fıkıh ilmindeki etkin kullanımına güzel bir örneklik teşkil etmektedir.

Tespit edilen sonuçlardan bir diğeri ise, Kuhistânî'nin şerhine düştüğü bu bir satırlık notun (*hâşiye*), başta İstanbul olmak üzere Anadolu ve Arap yarımadasında pek çok âlimin ilgisini cezbetmesi ve bu konunun aydınlanması hususunda risâleler kaleme alınmasıdır. Bu da ilmî bir meselede sunulan yeni bir bakış açısı ve yoruma kayıtsız kalınmaması suretiyle o dönemde ilme verilen değeri göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

KAYNAKÇA

- el-Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şehâbuddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî: fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Balta, Yusuf. “Risâletü'l-hamevî'de İmam Hamevî'nin Bazı Fikhî Meselelerle İlgili Değerlendirmeleri”. *Usul İslam Araştırmaları* 33/33 (Haziran 2020), 79-101.

- Canip, Ali. “Bediyyât Bahisleri: Bedii Haz: 2- Tecazüb- La Sympathie”. *Yeni Mecmua* 1/19, 15 (Teşrin-i Sâni 1917), 367-368.
- Çeker, Huzeyfe. “Ahmed el-Hamevî'nin Tezhîbü's-sahîfe bi-nusreti'l-İmâm Ebî Hanîfe Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (Aralık/December 2021): 1-53.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. “Bediyyat”, sad. Nuray Şehitoğlu. *Sosyologca* 21 (2021), 177/210.
- Gemi, Ahmet. “Hamevî'ye Ait Eleştirel Bir Çalışma Örneği: Risâle fi'n-Nahv”. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 / 21 (Aralık 2018), 585-606.
- Hacımısıroğlu, Mücella. *Vakf-ı Muânaka ve Kur'an Tefsirine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2015.
- el-Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *es-Sevânih*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2738.
- el-Hamevî, Seyyid Ahmed. *Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzüb el-vâkı' fi kelâmi'l-'allâme el-Kuhistânî*. Dîmeşk: Dâru'l-kutubi'z-zâhiriyye, 4011, 51b-54a.
- el-Hamevî, Seyyid Ahmed. *et-Tecâzüb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa 624, 56b-57a.
- Hanay, Necattin-Bayer, İsmail. “Hamevî'nin İthâfî'l-Ezkiyâ Bi Tahkiki Mes'eleti 'İsmeti'l-Enbiyâ Adlı Risalesi”. *Mütefekkir* 4 / 7 (Haziran 2017), 155-172.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1414/1993.
- Kuhistânî, Şemsüddîn Muhammed b. Husâmiddîn. *Câmi'u'r-rumûz*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 829-M.
- Özcan, Nuri. “İbrâhim Efendi, Edirneli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 21/296. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özdemir, Recep. “İslâm Hukukunda Şart Muhayyerliği”. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (Şubat 2017), 139-172.
- Özel, Ahmet Hanefi. *Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Sadrüşşerîa es-Sânî, Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Hanefî. *Şerhu'l-vikâye*. thk. Sâlah Ebu'l-Hâcc. 5 Cilt. Ürdün: Merkezi envârî'l-'ulemâ li'd-dirâsât, 2020.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Hamevî, Ahmed b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 15/456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Şanalmış, Abdülkadir. “Ahmed el-Hamevî'nin Gemide Kılınan Namazın Hükmüne Dair Risâlesi (Çeviri ve Değerlendirme)”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 40 (Aralık 2022), 75-112.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-Miftâh*. İstanbul: Fatih Kütüphanesi, 4643.
- ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Huseynî. *Tâcu'l-'arûs: min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mustafâ Hicâzî. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atu hukûmeti Kuveyt, 1985.
- ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002.

İKİNCİ BÖLÜM
KLASİK DÖNEM ARAP DİLİ VE EDEBİYATI

Klasik Arap Edebiyatında Anlatı (Kelâm) Türlerinin Mukâyesesi

Elif TEKİN YILMAZ*

Öz

Klasik Arap edebiyatı alimleri kelâmın (anlatının/sözün) sınırlarını ve kurallarını belirlemiştir. Onlara göre kelâmın türleri nazım/şiiir ve nesir/düz yazı olmak üzere iki gruptur. Kimilerine göre nazım, kimilerine göre nesir daha makbuldür, kimilerine göre ise her birinin diğereine göre daha üstün yönleri bulunmaktadır. Klasik Arap edebiyatında nazım ve nesrin mukayesesi hakkındaki bu tartışmayı ele alan ilk âlim el-Müberrid’dir (ö. 286/900). Ondan sonraki âlimler de bu mesele üzerinde tartışmışlar ve fikirlerini eserlerinde beyân etmişlerdir. Bu konu üzerine görüş bildiren alimleri “nazmı üstün görenler”, “nesri üstün görenler” ve “uzlaşmacı yaklaşımı benimseyenler” şeklinde gruplandırmak mümkündür. Çalışmada Klasik Arap edebiyatı alimlerince “nazım nedir, nesir nedir, şiiir nedir, nazım ve şiiir birebir aynı manaya mı gelmektedir yoksa birbirlerinden farklılıklar arz eder mi” gibi sorulara cevap aranacaktır. Ayrıca kelâm türleri mukayesesi ile ilgili görüş bildiren alimlerden yukarıda bahsedildiği gibi üç grup oluşturulacak ve bu grupların her biri bir alimin görüşleri üzerinden açıklanacaktır. Çalışmanın amacı nazım ve nesrin klasik dönemdeki tanımlarından hareketle sınırlarını belirlemek, nazım ve şiiir arasındaki ilişkiye değinmek, Arap edebiyatçılarının, kelâm türleri arasındaki üstünlük tartışmasında tercih ettikleri görüşlerini ve evrensel bir mesele olan kelâm türlerine ilişkin yapmış oldukları bilimsel katkıları ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Arap edebiyatı, kelâm, nazım, nesir, mukâyese

* Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Öğretim Görevlisi, Trabzon Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Yabancı Diller Anabilim Dalı Department of Foreign Languages eliftekinyilmaz@trabzon.edu.tr ORCID: 0000-0002-7477-7758.

Comparison of Narration (Kalām) Types in Classical Arabic Literature

Abstract

Classical Arabic literature scholars determined the limits and rules of kalām (narrative/word). According to them, there are two types of kalam; verse and prose. Some of these scholars found verse more reasonable, while others considered that prose is more acceptable. However, there are also scholars who argue that verse and prose are both has some superior aspects to the other. The first scholar to deal with the discussion about the comparison of verse and prose in classical Arabic literature is al-Muberrid (d. 286/900). The scholars after him also discussed this issue and expressed their ideas in their works. It is possible to group the scholars who expressed their views on this subject as "who consider poetry superior", "who consider prose superior" and "who adopt the both views". In this study answers will be sought the questions such as "what is verse, what is prose, what is poetry, do verse and poetry have the same meaning or do they differ from each other". In addition, as mentioned above, three groups will be formed from the scholars who expressed their opinions on the comparison of the types of kalam. The subject will be detailed by giving examples from three scholars to each of these groups. The aim of this study is to determine the boundaries of verse and prose based on the definitions of the classical period, to touch on the relationship between verse and poetry, to reveal the opinions of the scholars in the discussion of superiority among the types of kalam, and to reveal their scientific contributions to this field.

Keywords: Classical Arabic literature, kalam, verse, prose, comparison

GİRİŞ

Klasik Arap edebiyatı alimleri *kelâmın* (anlatının/sözün) sınırlarını ve kurallarını belirlemişler ve kelâmı nazım/şiiir ve nesir/düz yazı olmak üzere iki gruba ayırmışlardır. Ayrıca bu iki kelim türünü tanımlamışlar, hangisinin

diğerine üstün olduğuuyla ilgili farklı fikirler ortaya koymuşlardır. Tartışmalar sonucunda ortaya çıkan görüşler doğrultusunda alimlerin “nazmı önceleyenler”, “nesri önceleyenler” ve “uzlaşmacı yaklaşımı benimseyenler” şeklinde sınıflandırılması mümkündür. Bu çalışmada öncelikle nazım, şiir ve nesrin tanımları verilecek, aralarındaki farklar ve benzerlikler ortaya konulacaktır. Bunun yanında kelâm türlerini mukayese eden klasik Arap edebiyatı alimlerinin isimleri zikredilecektir. Nazmı önceleyenlerden el-Müberrid’in, nesri önceleyenlerden Ebu’l-Kâsım el-İşbîlî’nin ve uzlaşmacı bir görüşü benimseyenlerden İbn Sinân el-Hafâci’nin konuyla ilgili görüşlerine yer verilecektir. Böylelikle klasik dönemde kelim türlerinin nasıl tanımlandığı, kelim türlerinin birbiriyle hangi açılardan kıyaslandığı ve alimlerin bu konu hakkındaki görüşleri hakkında bilgi verilecektir.¹

Nazmı önceleyen, nesri önceleyen ve uzlaşmacı yaklaşımı benimseyen Arap edebiyatçıları hakkında genel bilgiler vermek için *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*’ne başvurulmuştur. Ardından bu alimlerin konuyla ilgili eserlerine başvurularak görüşlerine yer verilmiştir. Bunların yanında başlıca kullanılan kaynaklar şunlardır: Klasik Arap edebiyatında nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesine dair görüş bildiren çoğu alimi ve görüşlerini detaylı olarak içinde barındıran tek müstakil eser olan Hasan Butbeyâ’nın *el-Mufâdale beyne’n-nazm ve’n-nesr* adlı eseri, İhsan Abbâs’ın *Târîhu’n-nakdi’l-edebî inde’l-`Arab* adlı eseri, Murat Sula’nın Arapçadan Türkçeye tercüme ettiği “Endülüs Arap eleştirmenlerine göre şiir ile nesir arasındaki üstünlük meselesi” adlı tercümesi ve İşbîlî’nin *İhkâmu san`ati’l-kelâm* adlı eseri.

¹ Bu çalışma, Elif Tekin Yılmaz tarafından 2020 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde savunulan “Klasik Arap Edebiyatında Nazım ve Nesir Arasındaki Üstünlük Meselesi ve Ebu’l-Kâsım el-İşbîlî’nin Bu Konudaki Görüşü” adlı yüksek lisans tezinden hareketle üretilmiştir. Bu vesile ile kıymetli hocam Prof. Dr. Şükran Fazlıoğu’na tez süreci içerisindeki ilgi ve alakasından dolayı teşekkür ederim.

Çalışmanın genel amacı Arap edebiyatı eleştirisi alanında tartışılan meselelerden biri olan nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesini klasik Arap edebiyatı alimlerinden bazılarıyla sınırlayarak ele almak ve bu konuya dikkat çekmektir. Ayrıca nazım nedir, şiir nedir, nesir nedir, nazımla şiir arasında fark var mıdır, varsa bunlar nelerdir gibi sorulara cevap aramak da çalışmanın amaçları arasındadır.

KELÂM TÜRLERİNİN TANIMLARI

Nazımın Tanımı

Nazım kelimesi **نظم-ينظم** (nazame- yenzimu) fiilinin **نظماً** şeklinde mastarı olup sözlükte telif, dizme, bir araya getirme, şiir yazma ve inciyi ipe dizme anlamlarına gelmektedir.² İstilah anlamına gelince nazım denilince akla ilk olarak şiir gelmektedir. Ancak Câhız, İbn Reşîk, Ebu'l-Kâsım el-İşbilî ve Zeki Mübârek gibi çoğu klasik ve modern Arap edebiyatçıları nazımın sözlük anlamından sonra istilah anlamını özel bir şekilde zikretmemişler, farklı manalara gelecek şekilde bu kelimeyi kullanmışlardır. Kullandıkları bu anlamları ise üç grupta toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi kelâmın türleri olan şiir ve nesrin her ikisini de kapsayacak şekilde salt olarak sözün dizimi, ikincisi kelâm türlerinden nesir olmaksızın sadece şiir, üçüncüsü ise tüm şiirler olmayıp sadece duygudan yoksun, didaktik şiirdir. Üçüncü gruptaki anlama göre her şiir nazım değildir.

İ`câzu'l-Kurân tartışmalarında, Kuran'ın mucizesinin onun nazımından kaynaklandığını iddia edenlerin nazım için kullandıkları anlam,

² Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır), 12/578; İbn Manzur dışında nazımın sözlükteki tanımları için bk. ن ظ م maddesi, Ebu Mansûr el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, thk. Muhammed İvaz Mur`ib (Beirut: Dâru İhyâi't-turâî'l-'Arabî, 2001), 14/280; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihahu tâcu'l-luga ve sıhahu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), 5/2041; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm Araksûsî (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2012), 1162.

yukarıda zikredilen gruplardan birincisine girmektedir. Câhız *El-Hayevân* kitabında Kurân'ın nazmı hakkında kitap telif ettiğini açıklamıştır. Bu kitap günümüze ulaşmamış olsa da Câhız *el-Beyân ve't-tebyîn* kitabının üçüncü cildinde şöyle demiştir: “Kurân, mevzun ve mensur kelâmın hepsine nasıl da muhalefet etti. Ve nasıl da onun nazmı, kanıtların en yücesi ve onun telifi delillerin en büyüğü oldu.”³ Câhız bu sözüyle, kelâmın mevzun ve mensur olarak ikiye ayrıldığını ve Kurân'ın, kelâmın her iki türünden de farklı bir nazımının yani farklı bir söz diziminin olduğunu ifade etmektedir. Böylelikle nazmı salt olarak sözün dizimi anlamında kullandığı görülmektedir.

Yine nazımın birinci anlamda kullanılmasına örnek olması için Arap Belâgatı literatüründe önemli bir isim olan Abdulkâhir el-Cürcânî'nin *Delailü'l-İcâz* adlı eserinde zikrettiği nazım anlayışına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Abdulkâhir el-Cürcânî'ye göre Kurân'ın i`câzı nazımındadır. Nazım ise kelimelerin yani lafızların nahiv manalarına uygun olarak dizilmesidir.⁴ Nazım ayrı ayrı kelimelerde olmayıp cümle içerisinde ve bu cümlelerin birbirine uyumuyla birlikte paragrafta gerçekleşmektedir.⁵

Kurân'ın nazmı konusu üzerinde kelâm âlimleri de durmuş ve bu konuda görüşler öne sürmüşlerdir. Ancak asıl konumuz Kurân'ın nazmı hakkındaki tartışmalar olmaması sebebiyle Arap edebiyatı/belâgatı literatüründe önemli bir isim olan Câhız'ın sözünü ve Abdulkâhir el-Cürcânî'nin nazım anlayışını örnek vermek yeterli olacaktır.

³ Mustafa el-Cûzû, *Nazariyyâtu's-ş-i'r inde'l-Arab (el-Câhiliyye ve'l-islâmiyye)* (Beirut: Dâru't-talî'a), 1/197; el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beirut: Dâru ve mektebetü'l-hilâl, 1423), 1/304.

⁴ Kadir Kınar, “Abdulkâhir Cürcânî'nin nazım teorisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13(2006), 98-99. Abdulkâhir Cürcânî'nin nazım teorisiyle ilgili daha geniş bilgi için bk. M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat Abdülkâdir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

⁵ Kınar, “Abdulkâhir Cürcânâ nazım teorisi”, 74.

Nazımın ikinci anlamda yani şiir anlamında kullanıldığına ilk olarak Kudâme b. Câfer'e ait olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunan *Nakdu'n-nesr* adlı eserin te'lîfu'l-ibâre başlığı altındaki şu ibare örnek olarak verilebilir:

واعلم أن سائر العبارة في كلام العرب إما أن يكون منظوما وإما أن يكون منشورا. والمنظوم هو الشعر والمنشور هو الكلام.

“Arap kelâmındaki diğer ibarenin ya mensur ya da manzum olduğunu bil. Manzum olan şiirdir, mensur olan ise sözdür.”⁶

Görüldüğü üzere Kudâme Arap kelâmını mensur ve manzum olmak üzere ikiye ayırmıştır. Daha sonra manzum kelâmı şiir olarak, mensur kelâmı ise kelâm olarak açıklamıştır. Kelâmın bir türü olarak belirttiği mensuru, tekrar kelâm olarak açıklaması ise ilginç olmakla birlikte kapalılık arz etmektedir.

Nazımın şiir anlamında kullanıldığına bir diğer örnek olarak İbn Reşîk'in *el-'Umde* adlı eserindeki ifadeleri verilebilir. İbn Reşîk'in “Arap kelâmı manzum ve mensur olmak üzere iki çeşittir. Bunlardan her biri iyi, orta ve kötü olmak üzere üç tabakadır. İki tabaka değer açısından örtüşüp kıymet açısından eşit olduğunda ve biri diğerinden üstün olmadığına şiir için hüküm isimlendirmede açıktır. Çünkü genel kabule göre cinsi dolayısıyla her manzum her mensurdan güzeldir”⁷ ifadesinde görüldüğü üzere o, kelâmı nazım ve nesir olmak üzere ikiye ayırmış ve açıklamasının devamında nazım yerine “şiir” lafzını kullanmış ve daha sonra tekrar manzum kavramına geçmiştir. Buradan onun, nazım ve şiir kavramlarını birbiri yerine kullandığı anlaşılmaktadır. Buna delil olabilecek nitelikteki bir diğer örnek ise yine aynı eserindeki “şiirin fazileti bâbı” şeklindeki konu başlığını adlandırırken nazım yerine şiir kavramını kullanmış olması ve bu konudaki açıklamaları esnasında

⁶ Kudâme b. Cafer, *Nakdu'n-nesr* (Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-'ilmiyye), 74.

⁷ İbn Reşîk, *el-'Umde fî mehâsini's-ş-i'r ve âdâbihi ve nakdihi*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 1/19.

bazen nazmı bazen de şiir kavramını kullanmasıdır. Böylelikle onun nazmı şiir manasında kullandığı bir kez daha anlaşılmaktadır.

İkinci bölümde ayrıntılı olarak incelenecek olan Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin de nazmı şiir manasında kullandığı *İhkâmu san`ati'l-keîâm* adlı eserindeki ifadelerinden anlaşılmaktadır. O, kitabının başındaki bir fasılda “bêlagat ikiye ayrılır. Birincisi manzum ikincisi mensurdur”⁸ şeklinde belirtmiştir. Bir diğer fasılda ise “nazma gelince o, (ondan yani nesirden) türeyen fer`dir”⁹ şeklinde ifadeleri vardır. Onun bu ifadelerinden kelâmı manzum ve mensur olmak üzere ikiye ayırdığı, nazmı ve şiiri de birbiri yerine kullandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca eserindeki “Manzum ve mensur arasında tercih hakkında”¹⁰ faslını adlandırırken nazım kavramını seçmekle birlikte faslın içerisindeki açıklamalarda nazım yerine şiir lafzını kullanmış ve şiiri yeren hadis ve sözler getirmiştir. Bunlar İşbîlî'nin, nazmı şiir manasında kullandığına delil olacak niteliktedir.

Nazımın üçüncü anlamda kullanıldığına örnek olarak ise İsmâil Durmuş'un “nazım kelimesi şiir ve şiir telifi için kullanılırsa da his ve hayal boyutu olmayıp yalnız vezin ve kâfiye unsurlarını taşıyan didaktik şiir türü nazım ve manzûme diye anılır. Bu sebeple İbn Mâlik et-Tâi Elfiyye şairi değil Elfiyye nâzımı diye nitelendirilir.”¹¹ ifadesi verilebilir. Ayrıca Fars Edebiyatı araştırmacılarından olan Mehmet Kanar'ın “Fars edebiyatında hemen hemen şiirle eş anlamlı olarak kullanılagelen bir edebi şekil olarak nazım “belirli bir düzen içerisinde anlamlı ve mantıklı kelime ve cümleler telif etmek diye tanımlanır. Fars edebiyatında şiir nazımın temelini oluşturmakla beraber fen,

⁸ Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Abdilgafur el-Kilâi el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm fi funûni'n-nesri ve mezâhibihi fi'l-meşrik ve'l-Endelüs*, thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye (Beyrut: 'Âlemu'l-kutub, 1985), 35.

⁹ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ti'l-keîâm*, 40.

¹⁰ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ti'l-keîâm*, 44.

¹¹ İsmâil Durmuş, “Eski Arap Şiiri”, *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, ed. Mustafa Çağrırcı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 193.

matematik, felsefe vb. bilim dallarında manzum şekilde kaleme alınmış birçok Farsça eserin şiir kabul edilmesi mümkün değildir. Nazımla şiirin karışmasıyla manzum şiir, nazımla nesrin karışmasıyla mensur şiir (sanatlı nesir) ve secili nesir meydana gelir”¹² ifadeleri delil olarak verilebilir. Mehmet Kanar her ne kadar Fars edebiyatı için bunu söylemiş olsa da bu ifadeler Arap edebiyatı için de geçerli olup delil olarak kullanılabilir.

Nazım ve şiir arasındaki anlam kargaşası modern Arap edebiyatçılarından Zeki Mübârek’in açıklamalarında da açıkça görülmektedir. Onun *en-Nesrû'l-fenni fi'l-karni'r-râbi* adlı eserinde, İbn Reşîk’in şiir ve mensur hakkındaki sözlerine karşılık söylediği “Çünkü şiirin manzum/dizilmiş kolyeye benzetilmesi uygunsa da –nesir de manzum/dizilmiş olduğu için- nesrin mensûr/saçılmış inciye benzetilmesi uygun değildir”¹³ ifadesinde nazmı, daha önce gruplandırılan anlamlarından birincisi yani sözün dizimi anlamında kullandığı görülmektedir. Yine aynı eserindeki hem nesrin hem de şiirin kullanılmasıyla ilgili olan bir paragraftaki “Bediüzzaman risâlelerini ve makâmelerini nesir olarak yazıyor. Sonra birden kastettiği şeye şiirin daha yakın olması sebebiyle şiire geçiyor. Abdulaziz b. Yusuf arkadaşları İbn Abbâd’a yazdığı risâlesinde hitabına nesirle başlıyor sonra nazma meylediyor”¹⁴ ifadesinde ise nazmı ikinci yani şiir anlamında kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla Zeki Mübârek’in nazımın anlamını net bir şekilde ayırt etmediği ve farklı anlamlara gelecek şekilde kullandığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda nazımın çeşitli anlamlara gelecek şekilde hem kudemâ hem de modern araştırmacılar tarafından kullanıldığı görülmüştür. Bu çalışmada ise nazım kavramı, nazım ve nesir arasındaki üstünlük çekişmesi konusunda

¹² Mehmet Kanar, “Şiir”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2010), 39/155.

¹³ Zeki Mübârek, *en-Nesrû'l-fenni fi'l-karni'r-râbi* (Kahire: Hindâvî, 2013), 22.

¹⁴ Zeki Mübârek, *en-Nesrû'l-fenni fi'l-karni'r-râbi*, 25.

görüşlerini belirteceğimiz âlimlerin nazım kavramını ikinci manada yani şiir olarak kullanmaları sebebiyle nazım, şiir ile eş anlamlı olarak kabul edilmiş ve birbirleri yerine kullanılmıştır. Şiir ile eş anlamlı kullanılacak olması ise şiirin ne olduğunu bilmeyi gerektirmektedir. Bu sebeple şiirin sözlük ve ıstılah anlamlarına yer vermek yerinde olacaktır.

Şiirin Tanımı

Şiir kelimesi شِعْرًا (şe`ara/şe`ura-yeş`uru) fiilinin شَعَرَ - شَعُرَ - يَشَعُرُ şeklinde mastarı olup, sözlükte bilmek anlamına gelmektedir.¹⁵ Şiir kelimesi hem vezin hem de mana olarak ilim kelimesi gibi olmasının yanında hislerle idrak etme anlamına da gelmektedir.¹⁶ Şiirin ıstılah anlamının ne olduğunu açıklamadan önce şiirin sadece Araplara özgü bir sanat olmayıp evrensel bir kavram olduğunu ve her milletten alimlerin, ediplerin veya filozofların klasik ve modern döneme ait tanımlarının bulunduğunu belirtmekte yarar vardır. Nitekim Osmanlı alimlerinden Molla Lütî de *el-Metâlibu'l-ilâhiyye fî mevzûâti'l-ulûmi'l-lügaviyye* adlı eserinde “Şiirin ilkeleri ilmi” başlığında şîrî kelâmın şiir olması için tahayyülî önermelere (*el-mukaddematu't-tahayyüliyye*) ihtiyaç duyduğunu, bu tahayyülî önermelerin ise milletten millete değişmesi sebebiyle tüm milletler için ortak bir tahayyülî önermeleri küllî bir kanun altında toplamak gerektiğini söylemiştir. Ona göre bunu yapacak olan sanat, ilmu'l-mebâdii'ş-şîr'dir.¹⁷

Arap edebiyatı cahiliye dönemi ile başlamakla birlikte bu dönemde hatta ilk İslâm ve Emevîler dönemindeki şiir tanımları yetersiz olup, bu

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/409.

¹⁶ Seyyid Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arus li cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Mecâzî (1973), 12/177. Şiirin sözlük anlamı için ayrıca bk. شِعْرٌ maddesi, el-Cevherî, *es-Sihahu tâcu'l-luga ve sıhahu'l-Arabiyye*, 2/698-700; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 416-417.

¹⁷ Şükran Fazlıoğlu, *Dil İlimlerinin Sınıflandırılması: (el-Metalib ilahiye fî mevzuat el-ulum el-lugaviyye) Tokatlı Hasanoğlu Lütfullah [Molla Lütî]* (İstanbul: Kitabevi, 2012), 37, 88.

tanımlar şiiri nesirden ayırmamaktadır. ¹⁸ Şiiri nesirden ayıran ilk önemli tanımı Kudâme b. Câfer (ö. 337/ 948?) *Nakdu's-şi'r* adlı eserinde şöyle yapmıştır:

"قول موزون مقفى يدل على معنى"

“Manaya delalet eden kâfiyeli vezinli sözdür.”

Kudâme daha sonra, yaptığı bu tanımı açıklamaktadır. Onun şiir tanımında söz, vezin, kâfiye ve mânâ olmak üzere dört unsur bulunmaktadır. Kudâme, “söz” kelimesinin şiirin cinsi olduğunu, “vezinli” kelimesinin vezinli olan ve vezinli olmayan sözleri, “kâfiyeli” kelimesinin kâfiyeli olan ve kâfiyeli olmayan sözleri birbirinden ayırdığını yani bunların şiirin faslı olduğunu belirtmektedir. “Mânâyâ delâlet eden” sözünün ise vezinli ve kâfiyeli olup manalı olan ve manasız olan sözleri birbirinden ayırdığını söylemektedir. Bu da şiirin üçüncü faslı olmaktadır.¹⁹

Kudâme'den sonraki birçok âlimin Kudâme'den etkilenmiş ve bu tanımı geliştirmişlerdir. Bu âlimlerden bazıları şunlardır:

Muhammed b. Hasan el-Hâtimî (ö. 388/998) Kudâme'nin şiir tanımını tekrar etmiş ve şiirin unsurlarına Kudâme'den farklı olarak teşbih ve istiareyi eklemiştir. Merzûkî'nin (ö. 421/1030) şiir tanımı ise Kudâme'yle birebir aynıdır.²⁰

İbn Reşîk'e (ö. 456/ 1064) gelince o da Kudâme'den etkilenmiştir. Kudâme'nin dört şiir unsuruna bir de niyeti eklemiştir. Bir lafız, içerisinde söz, vezin, kâfiye ve mânâ unsurlarını barındırsa bile niyet unsuru onda yoksa bu lafız İbn Reşîk'e göre şiir sayılmamaktadır. Çünkü bazı âyet ve hadislerde

¹⁸ Bu dönemlerde yapılan şiir tanımları için bk. el-Cûzû, *Nazariyyâtu's-şi'r inde'l-Arab*, 193-197.

¹⁹ Kudâme b. Cafer, *Kitâbu Nakdi's-şi'r* (Kostantîniyye: Matbaatü'l-cevâib, 1302), 3. Kâfiye ilminin tanımı için bk. Fazlıoğlu, *Dil İlimlerinin Sınıflandırılması: (el-Metalib ilahiye fi mevzuat el-ulum el-lugaviyye) Tokatlı Hasan oğlu Lütfullah [Molla Lütfi]*, 193.

²⁰ el-Cûzû, *Nazariyyâtu's-şi'r inde'l-Arab*, 199, 200.

vezin ve kâfiye unsurları bulunmasına rağmen şiir niyetiyle söylenmediği için bu âyet ve hadisler şiir olarak kabul edilmemektedir.²¹

Hâzım el-Kartecennî (ö. 684/1285) şiir için iki tanım verir. Birincisine göre “şiir, kâfiyeli ve ölçülü sözdür. Amacı hoşlandırmayı hedeflediği şeyi muhâtabın gönlüne sevdirmek, hoşlanmamasını hedeflediği şeyden nefret ettirmektir. Bunu kendisinde bulunan güzel tahyîl, bağımsız yansıtma (*muhâkât*), sözün telifinin güzelliği, doğruluğunun ve şöhretinin kuvveti ile ya da bunların hepsiyle gerçekleştirir. Sıra dışı fikirler ortaya koymak ise bütün bunları pekiştirir.”²² İkincisi ise “şiir mevzun, muhayyel kelâmdır, Arap dilinde buna ilaveten kâfiye vardır...” El-Kartecennî'nin birinci tanımı Kudâme'nin şiir tanımına yakınken ikinci tanımı tamamen İbn Sînâ'dan alıntıdır.²³ İbn Sînâ'nın tanımı ise aşağıda belirtilecektir.

Kudâme'nin ve ondan sonraki âlimlerin tanımlarına bakıldığında onların Aristoteles'ten ve meşşâî geleneğinden olan filozoflardan etkilendiği görülmektedir. Bu etkiyi görmek için Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün tanımlarına bakmak gerekir.²⁴

Aristoteles'e (m.ö. 384-322) göre sanatlar renklerin, şekillerin veya seslerin taklîdidir. Sanatlar taklîdin aracı, tarzı ve yöneldiği obje bakımından birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Taklitler ya ritim ya söz ya da harmoni ile gerçekleşmektedir. Sözlü olan taklit ise ya nesir ya da şiirle olur. Şiirlerin hepsinde bulunan ortak nokta vezindir. Destanda kelime ya da ölçü kullanılırken, Yunan şiirinin diğer türlerinden olan tragedya, komedy ve

²¹ İbn Reşîk, *el-Umde*, 120; el-Cüzû, *Nazariyyâtu 'ş-şi'r inde 'l-Arab*, 200-201.

²² Halim Öznurhan, “Aristoteles Poetika'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları” *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1, (Ocak-Haziran 2004), 278; el-Cüzû, *Nazariyyatu 'ş-şi'r inde 'l-Arab*, 207.

²³ el-Cüzû, *Nazariyyâtu 'ş-şi'r inde 'l-Arab*, 207.

²⁴ Bu filozofların şiir tanımları ve Arap edebiyatındaki şiir tanımlarına etkisi için bk. Halim Öznurhan, “Aristoteles Poetika'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları”.

*dithyrambosta*²⁵ ritim, melodi ve ölçü olmak üzere şiirin üç aracı da kullanılır.²⁶ Dolayısıyla Aristoteles'in, şiiri, vezinlerle taklit edilen söz olarak tanımladığı söylenilebilir.

Fârâbî'nin, (ö. 339-950) öncelikle şiirsel sözlerin lafızlar arasındaki yerini şu şekilde belirlediği görülmektedir: “Lafızlar (kelimeler), ya (bir şeye) delâlet edici olurlar veya delâlet edici olmazlar. Delâlet edenlerin bazıları müfret (tekil), bazıları mürekkep olur. Mürekkep olanların bazıları beyanlar (*akâvil*) olabilir, bazıları beyanlar olamaz. Beyan olanlardan, bazıları kategorik olur, bazıları olmaz. Kategorik olanlardan bazıları doğru (*sâdıka*) olur, bazıları yalancı (*kâzibe*) olur. Yalancı olanlardan bazıları, bir beyanın bedelinin yerine geçerek, işitenlerin zihninde kendisine işaret edilen nesneyi nakşeder, bazıları onların zihninde o nesnenin taklidini (*el-muhâkî*) nakşeder. İşte bu sonuncular şiirsel beyanlardır.”²⁷ Yani Fârâbî'ye göre de şiirsel sözler taklittir. Fârâbî'nin şiirsel sözler için yaptığı “şiirsel konuşmayla (*el-muhâtabatu 'ş-şi`riyye*) bir şeyin sözle hayal ettirilmesi ve taklîdi istenir”²⁸ şeklindeki açıklamasında ise taklidin yanında hayal ettirme unsurunu da zikrettiği görülmektedir. Böylelikle zihinlere şöyle bir sorunun gelmesi muhtemeldir: Fârâbî, hayal ettirme ifadesini yani tahyîli, taklit ile eş anlamda mı kullandı yoksa Aristoteles'ten farklı olarak şiirsel sözlere tahyîl unsurunu mu ekledi? Fârâbî ve daha sonra açıklanacağı gibi İbn Sina ve İbn Rüşd, Aristoteles'teki mimesis kavramını muhâkât ile karşılamışlardır. Ancak bu filozofların eserlerinde, taklit kelimesi bazen Aristoteles'e ait mimesis kavramının dışına çıkacak şekilde farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Böylelikle muhâkât taklit

²⁵ “*Dithrambos*, Dionysos'u ve şarabı övmek amacıyla okunan ilahilerdir.” Bk. Aristoteles, *Poietika (Şiir Sanatı Üzerine)*, çev. Nazile Kalaycı (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 107.

²⁶ Aristoteles, *Poietika*, çev. İsmail Tunalı (İstanbul: Remzi Kitabevi A. Ş Yayınları, 1987), 11-15; Ayşe Taşkent, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 22-23.

²⁷ Mehmet Bayraktar, *İslâm Düşüncesi Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 84.

²⁸ Ali Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 70.

anlamından uzaklaştırılarak teşbîh, tahyîl, tasvîr ve temsil olmak üzere dört mana ile eşdeğer hale gelmiştir.²⁹ Bunların dışında Fârâbî'nin şiirsel sözler için şöyle bir açıklaması da bulunmaktadır: “Şiirsel sözler, üzerinde konuşulan konuda herhangi bir durumu veya şeyi daha üstün veya daha alçak zannettirmeye yarayan şeylerden meydana gelen sözlerdir.”³⁰ Fârâbî'nin şiirsel sözler için yapmış olduğu bütün bu açıklamalar tek bir cümlede şu şekilde toparlanabilir: Ona göre şiir; “Üzerinde konuşulan bir konu ile ilgili olarak herhangi bir şeyi olduğundan daha iyi veya daha kötü göstermek amacıyla muhayyelât türü öncüllerden kurulan kıyaslar aracılığıyla o şeyin bir taklidinin dinleyen kişilerin zihinlerinde canlandırılmasını sağlayan kıyasî bir sanattır.”³¹

İbn Sînâ (ö. 420/1037) ise *Kitâbu'ş-şifâ* adlı eserinde Aristoteles'in *Poetika*'sına yapmış olduğu şerhte şiiri şu şekilde tanımlamaktadır: “Şiir vezinli hayal oluşturucu/muhayyil sözdür, Arap dilinde buna ilâveten kafiye vardır.” Ayrıca şiirdeki taklit ve tahyîlin melodi (lahn), kelâm (söz) ve vezinle (ölçüyle) gerçekleştiğini, sadece vezinli olan sözlerin şiir olmayıp şiire benzeyen sözler olduğunu belirtmiştir.³²

Aristoteles'i özetleyen ve nakleden filozofların üçüncüsü olarak İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) göre şiirsel sözler hayal oluşturucu sözlerdir. Bununla birlikte şiirsel sözlerde tahyîl ve taklit üç şey aracılığıyla oluşmaktadır. Bunlar; ahenkli nağmeler, vezin ve teşbihin kendisidir. Taklitte, bazen zikredilen bu üç unsurun hepsi bazen de bazısı bulunabilir. İbn Rüşd taklitte bulunan unsurları verdikten sonra Endülüs ve Arap şiirlerinin bunlardan hangisini barındırdığını zikretmiş; muvaşşah ve zecâl türündeki şiirlerde üç

²⁹ Taşkent, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*, 201.

³⁰ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-ulûm)*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 64.

³¹ Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, 71.

³² İbn Sînâ, “Fennu'ş-şi'ir min Kitâbi'sifâ”, 168-169.

unsurun da bulunduğunu Arap şiiirlerinde ise melodinin bulunmadığını belirtmiştir.³³

Nesrin Tanımı

Klasik kaynaklara bakıldığında nesrin şiiir kadar öncelenmediği görülmektedir. Şiiirin tanımı, mahiyeti hakkında birçok görüş bulunmaktadır. Alimler câhiliye döneminden itibaren şiiirin manalarını araştırmışlar ve geçirdikleri evreleri zikretmişlerdir. Ebu Temmâm, Buhtûri, Müslim b. Velid, Ebu Nüvâs, Mütenebbî gibi şairler arasında kıyaslama yapmışlardır. Bütün bu çalışmalar şiiirin ve şairlerin önemini arttırmıştır. Nesirle ilgili yapılan çalışmalara gelince eleştirilenlerin nesre karşı ilgilerinin az olduğu dikkatleri çekmektedir. Nesir yazarlar her ne kadar bu fenni güzelleştirmeye ve iyileştirmeye çalışsalar da nesri, şiiirin konumuna ulaştıramamışlardır. Şiiirler ezberlenip muhafaza edilirken nesirlerin çok azı ezberlenip muhafaza edilmiştir.³⁴

Nesir kelimesi نَسْرٌ (nesr) fiilinin نَسْرٌ - يَنْسِرُ - يَنْسِرُ (nesera-yensuru/yensiru) fiilinin نَسْرٌ (nesr) şeklinde mastarı olup sözlükte saçmak, dağıtmak ve çoğaltmak anlamlarına gelmektedir.³⁵ İstilah anlamına gelince klasik kaynaklarda araştırıldığında nesrin, net bir şekilde tanımının yapılmadığı görülmektedir. Kudâme b. Câfer'e nispet edilmesi konusunda ihtilaf bulunan ve *Nakdu'n-nesr* olarak meşhur olan ancak asıl adı *Kitabu'l-beyân* olan eserin te'lifu'l-ibâre başlığında Arap kelâmı manzum ve mensur olarak ikiye ayrılmış; manzumun “şiiir”, mensurun da “kelâm” olduğu şeklinde açıklama yapılmıştır. Manzumun türlerinden bahsedilmiştir. Bu babın ardından gelen bir başka bâb

³³ İbn Rüşd, *Telhisu kitâbi 'ş-şii'ir Poetika (Şiiir) Orta Şerhi*, çev. Ali Tekin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 92-94.

³⁴ Zeki Mübârek, *el-Fen fi'l-karni'r-râbî*, 19-20.

³⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5:191; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arus min cevâhiri'l-kâmûs*, 4:170-171.

ise nesir türlerine ayrılmıştır. Ancak nesrin kelâm olması dışında kapsamlı bir ıstılah tanımına yer verilmemiştir.

Modern kaynaklara bakıldığında ise Şevkî Dayf'ın *el-Fen ve mezâhibuhu fi'n-nesri'l-Arabi* adlı eserinde “câhiliye nesri” başlığı altında bir tanımı bulunmaktadır. Onun buradaki tanımına göre nesir, vezin ve kafiye ile nazmedilmeyen yani vezin ve kâfiye ile söz dizimi yapılmayan kelâm demektir. Daha sonra Şevkî Dayf nesri ikiye ayırmıştır. Bunlardan birincisi konuşma dilinde söylenen normal nesirdir. Bu tür nesrin, hikem ve emsal hariç genelde edebi bir kıymeti bulunmamaktadır. İkincisi ise kişiyi içinde belâgat, fen ve mahâret olan bir dile yükselten nesir olan ³⁶ fennî nesirdir. Nesrin bir başka tanımında nesir nazımın karşıtı sayılmış ve kelimelerle mücevher taneleri arasında benzerlik kurularak nazım ve nesir anlatılmaya çalışılmıştır. Belirli bir düzen içerisinde dizilmiş mücevher tanelerinden oluşan gerdanlık nazma, dağınık halde bulunan mücevher taneleri ise nesre benzetilmiştir. Ayrıca şiirin daha çok hayal ürünü olup duygulara hitap ettiği nesrin ise daha çok aklın ürünü olduğu, şiirde gerçek dışılık hâkimken nesirde olayların veya nesnelerin gerçek yönleriyle anlatıldığı belirtilmiştir.³⁷

Klasik Arap Edebiyatında Nazım ve Nesir Arasındaki Üstünlük Meselesi

Nazım ve nesir arasındaki üstünlük tartışmalarının Arap edebiyatında ne zaman ve nasıl başladığını değerlendirmek için öncelikle edebi tenkidin başlangıcından söz etmek gerekir. Çünkü bu konu edebi tenkîdin alanına girmektedir. Edebi tenkidin başlangıcı için kesin bir tarih belirlemek mümkün değildir. Zira hangi milletten olursa olsun insanlar dil ile ifade ettiklerini güzel veya çirkin olma açısından değerlendirmişlerdir. Araplarda edebi tenkid

³⁶ Şevki Dayf, *el-Fenn ve mezâhibuhu fi'n-nesri'l-Arabi* (Kâhire: Dârü'l-Maârif), 15.

³⁷ İsmail Durmuş, “Nesir”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2007), 33/6.

câhiliye döneminden başlatılabilir. Cahiliye döneminde şairler ve şairler edebî zevke göre basit bir şekilde çeşitli ortamlarda özellikle de panayırda değerlendirilmekteydi. Sadru'l-İslâm, Hulefâ-i Râşidîn, Emevîler döneminde edebî tenkid gelişerek devam etmiş ve Abbasiler döneminde ilmî tenkitlerle ilgili eserler yazılmıştır.³⁸ Tenkitçiler kelâm en iyi nasıl olur, iyi şiir nasıl olmalıdır, hangi şair daha iyidir, eski şiir mi yoksa yeni şiir mi iyidir, nazım mı yoksa nesir mi daha önce ortaya çıkmıştır, nazım mı yoksa nesir mi daha üstündür gibi çeşitli sorulara cevap aramışlardır.

Nazım mı yoksa nesir mi daha üstündür konusuyla ilk ilgilenenlere gelince; Arap edebiyatında önemli bir isim olan Câhız'ın *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinin “Beyân” bâbında “Kelâmın en iyisi” şeklinde bir başlık bulunmaktadır. Bu başlık Câhız'ın konuyla ilgili görüşünün yer aldığı izlenimi vermeseyse de o, burada kelâmı nazım ve nesir olarak ikiye ayırıp bu türler arasında karşılaştırma yapmamış; genel olarak iyi bir sözün nasıl olması gerektiğine dair bilgiler vermiştir. Ayrıca eserinin devamında Araplarla diğer milletlerin kelâmını karşılaştırmıştır. Bu yüzden Câhız, bu tartışmada ilk söz söyleyen olarak değerlendirilemez. Ancak Arap dili, edebiyatı, tenkidi gibi alanlarda eser kaleme almış pek çok müellif nazım ve nesri üstünlük açısından karşılaştırmış ve görüşlerini bildirmiştir.

Arap edebiyatı tarihi eserlerine, özel olarak nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesini konu edinen kitap ve makâlelere bakıldığında nazım mı yoksa nesir mi üstündür şeklinde konuyu ilk ve özel olarak ele alan ismi Ebu'l-`Abbâs el-Müberra (ö. 286/ 900) olarak belirlemek mümkündür. Ondan sonra konuyla ilgili görüş bildiren başlıca alimler şunlardır: Ebu İshâk es-Sâbî (ö. 384/994), Ebu Ali el-Hâtimî (ö. 388/988), el-Kâdî el-Cürcânî (ö. 392/1001-1002), Ebu Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), Ebu Hayyân et-Tevhîdî

³⁸ M. Akif Özdoğan, “Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1(2015), 2-15.

(ö. 414/1023), Ebu Ali Merzûkî (ö. 421/1030), Ebu Âmir b. Şüheyd (ö. 426/1064), Ebu'l-Alâ' el-Maarrî (ö. 449/ 1057), İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), Ebu Tâhir b. Yusuf es-Serâkustî (ö. 538/1144), İbn Bessam eş-Şenterî (ö. 542/1147), Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî el-Kilâî (ö. 545-550/1150-51/1155-56), Ziyâeddin İbnu'l-Esîr (ö. 637/1239), İbn Ebu'l-Hadîd (ö. 656/1258), Hâzım el-Kartecenî (ö. 684/1286), İbn Sa'îd el-Endelusî (ö. 685/ 1287), İbnu'l-Ahmer el-Gırnâtî (ö. 810/ 1408), Ebu'l-Abbâs el-Kalkaşendî (ö. 821/1418).³⁹

Burada geçen isimlerden bazıısı konuyla ilgili fikirlerini net belli etmiş; nesri veya nazmı öncelemiş, bazıısı net bir şekilde nazım veya nesir üstündür demeden her ikisini de kendi içerisinde değerlendirmişlerdir. Bu sebeple bu alimleri üç grupta incelemek mümkündür. Bunlar; nazmı önceleyenler, nesri önceleyenler ve uzlaşmacı yaklaşımı benimseyenler.

Nazmı Önceleyenlerden: Ebu'l-Abbâs el-Müberrid

Müberrid, tercih edilen görüşe göre 210/826 yılında Basra'da doğmuş, Bağdat'ta vefat etmiş olan önemli bir Arap dili ve edebiyatı âlimidir. Hocası Ebu Osman el-Mâzini, sorularına verdiği cevaplar karşısında ona “gönüllere serinlik veren” anlamında Müberrid lakabını vermiştir. Daha sonra bu lakap kendisini sevmeyenler tarafından “soğutulmuş” anlamına gelen Müberred şeklinde kullanılmış ve yaygınlaşmıştır. Ancak kendisinin Müberred lakabının kullanılmasından rahatsız olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Müberrid, eğitimine ilk olarak Basra'da başlamış ve burada önemli âlimlerden dersler almıştır. Dönemin vezirinden kesilen yardımlar sebebiyle Bağdat'a geçmiştir. Burada Kûfe ekolünün öncülerinden olan

³⁹ Bu isimler şu kaynaklardaki bilgilerden hareketle derlenmiştir: Hasan Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne'n-nazm ve'n-nesr ve eşkâli't-tedâhul beynehuma fi'l-`asri'l-`Abbâsî* (2002); İhsan Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-`Arab* (Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1983); Şerif Râğıb Alâvîne, “Endülüs Arap Edebiyatı Eleştirmenlerine Göre Şiir ile Nesir Arasındaki Üstünlük Meselesi”, 435-448.

Sa`leb ile karşılaşmış, onunla münâzaralarda bulunmuştur. Böylelikle Basra ekolünün Sibeveyhî'den sonra ikinci önemli ismi olmuştur. Dil ve edebiyata dair önemli eserleri bulunmaktadır. Müberred eserleri arasındaki *el-Belâga* adlı risâlesini nazım ve nesir arasındaki üstünlük tartışmasına dair yazmıştır.⁴⁰

Müberred, Abbasi halifesi Vâsık billah'ın oğlu Ahmed'in kendisine yönelttiği soruyu cevaplamak üzere bu risâleyi yazmıştır. Eserin başında zikredilen ve ona yöneltilen soru ise şu şekildedir:

"أي البلاغتين أبلغ، أ بلاغة الشعر أم بلاغة خطب والكلام المشثور والسجع؟"

İki belâgattan hangisi daha belîğdir? Şiirin belâgatı mı yoksa hutbenin, mensur sözün ve secî li [sözün] belâgatı mı? ⁴¹

Dikkat edilirse soruda mensur kelâmın yanında secili söz ve hutbenin belâgatı ayrıca sorulmuştur. Hâlbuki secili söz ve hutbe de mensur kelâmın türleridir. Dolayısıyla bu soruda aslında şiirin yani nazmın belâgatının mı yoksa nesrin belâgatının mı daha belîğ olduğu sorulmaktadır. Bu sebeple olacak ki Müberred soruyu şu şekilde yenilemiş ve daha sonra cevaplamaya başlamıştır:

"سألت - أعزك الله- عن البلاغتين في الشعر المرصوف والكلام المشثور، أيتهما أولى بأن تكون المقدمة وأحق أن تكون على الكمال مشتملة"

"Mensur söz ve mersuf şiirdeki belâgatların hangisinin önce gelme açısından daha evlâ ve kapsam açısından kâmil olmaya daha layık olduğunu sordun-Allah seni aziz eylesin"⁴²

Cevap vermeye ise belâgatın gerektirdikleriyle ilgili olan şu sözüyle başlamıştır:

⁴⁰ İsmail Durmuş, "Müberred", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2006), 31/432-434.

⁴¹ Müberred, *el-Belâga*, thk. Ramazan Abdüttevâb (Kâhire: Mektebetu's-sekâfeti'd-dîniyye, 1985), 80.

⁴² Müberred, *el-Belâga*, 80.

“Belâgata yaraşan –kelime kardeşine/benzerine yakın olacak, onun şeklini destekleyecek, onunla uzağı yakınlaştıracak şekilde- sözü anlamca ihâtâ etmesi, kelâmı seçmesi ve nazmın güzelliğidir.”⁴³

Daha sonra nazım ve nesir arasında bir tercih yapmış ve bu tercihini şu şekilde açıklamıştır:

“Bu, mensur kelâmda ve mersuf kelâmda –ki mersuf kelâm “şiiir” diye isimlendirilir-eşit olduğunda iki kısımdan biri onun sahibini [yani yazarını ya da söyleyenini] üstün kılmaz. Mersuf sözün sahibi, [nesir] sahibinin getirdiği [sözlerin] benzerini getirip [bir de bunlara] vezin ve kâfiye ilâve ettiği için daha fazla övülür. İkisi arasında tek bir şey kalır ki kelâmın işitilmesi esnasında o ikisinden olan şeylerden değildir. Fakat söylenmeleri esnasında o ikisine dönülüp hangisinin iktidarcâ söze daha hâkim, daha müsâmahakâr, daha zahmetsiz, daha yumuşak olduğunu bakılır ve böylece hangisinin önce olduğu bilinir.”⁴⁴

Bu ifadeye bakıldığında Müberrid’in, nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesi için üç ölçüt belirlediği görülmektedir. Bunlar; belâgî değeri, vezin ve doğaçlama. Belâgî değerden kastı sözün kastedilen manaya delâlet etmesi, seçilmiş lafızların ve uyumlu terkiplerin olmasıdır. Belâgî ölçüt nazım ve nesrin her ikisinde eşit olduğunda, ikinci ölçüte yani vezne bakılır. Vezin sadece şiiirde bulunduğu için şiiirin üstün olduğu sonucuna varılır. Müberrid’in üçüncü ölçüt olarak doğaçlamayı koymasının sebebi ise muhtemelen Müberrid’in, diğer nesir türlerinin şiiir karşısında aciz kaldığını hissetmesidir. Bu ölçüt ile nesir türlerinden olan hitâbetteki bir özelliğın şiiirde olmadığını belirtmektedir. Nitekim doğaçlama şiiir söylemek şairleri zorlarken, hatipleri zorlamamaktadır. Böylelikle Müberrid, şiiiri üstün tutmakla birlikte nesrin ve türlerinin de önemli olduğunu hissettirmektedir.⁴⁵

Uzlaşmacı Yaklaşımı Benimseyenlerden: İbn Sinân el-Hafâcî

Tam adı Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Saîd el-Hafâcî el-Halebî olup, 422 (1031) yılında Halep’in kuzeyinde bulunan Kal’atü Azaz’da doğmuş, Mirdâsi Emiri tarafından ilişkilerinin bozulması üzerine

⁴³ Müberrid, *el-Belâga*, 81.

⁴⁴ Müberrid, *el-Belâga*, 81.

⁴⁵ Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne’n-nazm ve’n-nesr*, 82-83.

zehirleterek öldürülmüş ve yine doğduğu yere defnedilmiştir. Hafâci Halep'te Kuran, hadis, dil ve edebiyat gibi çeşitli ilimlerle ilgilenmiştir. Ebu'l-Alâ el-Maarrî ve Ebû Nasr el-Menâzî'den edebiyata dair dersler almıştır. İmâmiyye Şîası'na mensup olup Şîi emirlerle ilişki kurmuş, onlar adına şiirler yazmıştır. Aynı zamanda siyasetle de ilgilenmiştir. Günümüze ulaşan eseri *Sırru'l-fesâha*'dır ve bir de divanı bulunmaktadır.⁴⁶

İbn Sinân *Sırru'l-fesâha* adlı eserinde nazım ve nesir konuları üzerinde durmuş, bu ikisi arasındaki farkı zikretmiştir. Ona göre aralarındaki fark; vezin ve şiirin secîli kelâm dışındaki mensur kelâmlarla karşılaştırıldığı takdirde kâfiyedir. Daha sonra bunlardan hangisinin bir diğerinden daha üstün olduğu meselesine geçmiştir. İlk olarak nazımın nesirden üstün olan yönlerini dile getirmiştir. Bunlar; nesirde bulunmayıp şiirde bulunan veznin şiiri güzelleştirmesi, şiirin bestelenme ve şarkı olarak söylenme imkânı olması sebebiyle nesre göre daha neşe verici ve coşkulu olması, yine aynı sebepten dolayı şiirin ezberlenmesinin nesre göre daha kolay olması, şiirin nesib, medih, hiciv, vafetme, sitem gibi bütün konularda söylenebiliyor olması ve bu konuların nesirden çok şiire yakışıyor olmasıdır. İkinci olarak ise nesrin nazımdan üstün olan yönlerini zikretmiştir. Bunlar; hitap etme yani konuşma bilgisinin nesirle elde edilebilmesi, şairlerin aksine hükümdarların ve yöneticilerin işlerini ve gizli sırlarını kâtiplerin bilme imkânının olması, yine şairlerin aksine kâtiplerin kitâbetleri sayesinde yönetici rütbelerine ulaşması, çoğu nazımda yalan ve aşırı mübâlağa varken nesirde gerçekliğin hâkim olmasıdır.⁴⁷ Görüldüğü üzere Hafâci, hem nazımın hem de nesrin birinin diğerinden üstün olduğu hususları belirtmiş, nazmı veya nesri tercih etme yoluna gitmemiştir.

⁴⁶ Recep Dikici, "Hafâci, İbn Sinân", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1997), 15/71-72.

⁴⁷ İbn Sinân el-Hafâci el-Halebî, *Sırru'l-fesâha* (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1982), 287-288; Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne'n-nazm ve'n-nesr*, 77-78.

Nesri Önceleyenlerden: Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî

Tam adı Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Abdilgafûr b. Muhammed b. Abdilgafûr el-Kilâî olan âlim Endülüslü olup ⁴⁸ murâbıtın döneminde el-İşbîlî'de yaşamıştır.⁴⁹ el-İşbîlî ve zi'l-vuzâreteyn ⁵⁰ de lakaplarındandır. Terâcim veya tabakât kitapları diye adlandırılan eserlerde kendisi hakkında geniş bir bilgi bulunmamaktadır. Doğum ve vefat tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Günümüze ulaşan tek eseri olan *İhkamu san`ati'l-keîâm* adlı eserini tahkik eden Muhammed Rıdvân ed-Dâye, onun bu eserindeki bazı ifadelerinden ve bazı kitaplarda hakkında geçen küçük bilgilerden yola çıkarak doğum ve vefat tarihini yaklaşık olarak belirlemiştir. Muhammed Rıdvân ed-Dâye Ebu'l-Kâsım'ın, hicri beşinci yüzyılın sonlarında (485- 490?) doğduğu, hicri altıncı yüzyılın ortalarında (545-550?) ise vefat ettiği sonucuna ulaşmıştır.⁵¹ İşbîlî, nazım ve nesrin mukayesesi hakkındaki görüşlerini *İhkamu san`ati'l-keîâm* adlı eserinde ortaya koymuştur.

İşbîlî, eserinin mukaddimesinde eserini kitâbete yani nesre tahsis etme sebebini açıklarken konuyla ilgili görüşünün ipucunu vermiş; nesri önceliğine işaret etmiştir. Çünkü ona göre kitâbet yani nesir kullanım olarak daha etkin, daha çok tercih edilen ve daha değerli olandır.⁵² “Manzum ve mensur arasındaki tercih hakkında” şeklindeki başlıkla konuyu daha detaylı bir şekilde ele almış ve nesri önceliğini açık bir şekilde ortaya koymuştur.

⁴⁸ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, thk: Abdüsselam el-Herâs (Lübnan: Dâru'l-Fikir, 1995), 2/4.

⁴⁹ Lütfî Abdülkerîm, *ed-Dersu'l-belâgi inde Ebi'l-Kâsım fi kitâbihi İhkamu san`ati'l-keîâm*, (Tilimsân: Ebu Bekir Belkâyid Tilimsân Üniversitesi, Edebiyat, Beşerî ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi 2008); Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesri fi kitâbi İhkâmi san`ati'l-keîâm*, (Cezayir: Muhammed Bûdiyâf Üniversitesi Edebiyat ve Diller Fakültesi, Doktora Tezi, 2017), 66.

⁵⁰ Abbas Ubeyd Ulvî el-Âmir, “Ebu'l-Kâsım el-Kilâî el-Endülüsi ve'l-cuhûduhu'l-edebiyeye ve'n-nakdiyye fi kitâbi ihkâmu san`ati'l-keîâm”, Kerbela Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, ts., 2; Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesri fi kitâbi İhkâmi san`ati'l-keîâm*, 66.

⁵¹ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, 13.

⁵² el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, 35.

Nazımda gördüğü kusurları sıralamış ve nesrin faziletlerini zikretmiştir.⁵³ Tarafını belli ettikten sonra nesrin türlerinden olan kitâbet ile başlayarak nesir türlerini zikretmiş ve açıklamıştır. El-İşbîlî'nin yaptığı açıklamalarla nesri öncelediği anlaşılmalı birlikte onun nesri öncelediğine en büyük delil bu eserin baştan sona kendisidir.

Ebu'l-Kâsım, nesri öncelediğini açıkça ortaya koymasına ve nazımda gördüğü kusurlara rağmen şiirin faziletlerini, Rasûlullah'ın ve sahâbelerin şiirle ilgili kavillerini inkâr eden, yok sayan biri olmadığını ifade etmektedir.

Ebu'l-Kâsım'ın, en son böyle bir açıklama yapma ihtiyacı duymasını Hasan Butbeyâ, nazmın kusurlarını sıralarken aşırıya gittiğinin farkına varmış olabileceği ihtimali olarak yorumlamaktadır.⁵⁴ Öyleyse müellifin, şiirin faziletleri ve Rasûlullah'ın ve sahâbelerin kavillerinden haberdar olmasına karşın, şiirin aleyhinde bu kadar net bir tutum sergilemesinin sebebi nedir? Müellif, zihinlerde böyle bir sorunun oluşacağını öngörmüş olacak ki bu ifadesinin hemen akabinde şöyle demektedir:

"ولكن القوم غير هولاء القوم، واليوم غير هذا اليوم."⁵⁵

Yani Ebu'l-Kâsım'a göre, artık şiir yazan veya söyleyenler Peygamber, onun sahabeleri veya yakınları değil, zaman da onların yaşadığı zaman değil.

Nesri önceleyenlerden bazı alimlerin nazmı karalamak adına delil olarak öne sundukları "Biz ona şiiri öğretmedik ki bu ona yakışmazdı da"⁵⁶ ve "Şairlere ancak yoldan sapmışlar uyar, onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmez misiniz?"⁵⁷ şeklinde buyrulan ayetleri delil olarak getirmemektedir. Bu durum İşbîlî'nin, şairleri ve şiirleri âyetlerden deliller getirerek karalamak istemediği

⁵³ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keâm*, 44-47.

⁵⁴ Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne'n-nazm ve'n-nesr*, 210.

⁵⁵ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keâm*, 47.

⁵⁶ Yâsin 36/69.

⁵⁷ Şuarâ' 26/224-226.

ve şiirin faziletlerini tamamen görmezden gelmek istemediği şeklinde yorumlanabilir.

Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî âyetleri kullanmamakla birlikte önemli bir hadisi nazmın aleyhinde delil olarak kullanmıştır. Bu hadis şu şekildedir:

"لأن يمتلى جوف أحدكم قيحا خيرا له من أن يمتلى شعرا"

"Sizden birinizin içinin irinle dolu olması, şiirle dolu olmasından daha hayırlıdır."⁵⁸

el-İşbîlî ilk olarak bazı belâgatçıların, şairlerin yalan söyleyerek bunun karşılığında bir şey beklemelerini ve arkadaşlarının en küçük bir hatası karşısında bile onlara serzenişte bulunmalarını eleştirmiştir.

Ebu'l-Kâsım'ın nazmın aleyhinde söylediği bir diğer husus şairlerin şiirleri vasıtasıyla kazanç elde etmeleri; kazanç elde ediyorlarsa şiirlerini güzel yazmaları ve onlara o kazancı sağlayan kişileri şiirlerinde övmeleridir. El-İşbîlî, sahabe sözlerinden, mesellerden ve şiirlerden örnekler vererek bu hususa açıklık getirmektedir. Zikrettiği bir rivâyete göre Ömer b. Abdülâzîz'in babası Abdullah b. Ebî Rebî`a, Osman b. `Affân 'a yazdığı bir mektupta onun için şair bir köle satın aldığını bildirdiğinde, Osman b. Affân ona cevap olarak şöyle yazmıştır: "Şüphesiz ki şair bir köle sahibinin ondan payı, (o şair kölenin) doyduğu zaman onların kadınlarına şiir söylemesi (aşk şiirleri), aç kaldığında ise onları hicvetmesidir." El-İşbîlî'nin bu bağlamda zikrettiği meseller ve beyitler vardır.

Ebu'l-Kâsım vezni de şiirin kusurlarından saymıştır. Buna sebep olarak veznin terennüm oluşturmasını terennümün ise gınâ babından olmasını göstermiştir. Konu burada İslâm'ın müziğe bakış açısına dair öteden beri yapılagelen fikhî tartışmaya bağlanmaktadır. İslâm'ın müziğe bakışı ile ilgili alimler ihtilaf etmişler; bazıları müziği mübah, bazıları mekruh, bazıları ise

⁵⁸ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, 46.

haram görmüş ve yasaklamışlardır.⁵⁹ El-İşbîlî, gınâyı/müziği hoş görmemektedir. Dolayısıyla veznin şiiri nağmeli okumaya sevk etmesi sebebiyle el-İşbîlî şiiri kusurlu saymaktadır.

Şairin övdüğü kimseye sen diye veya direkt ismiyle veya annesinin ismiyle hitap etmesi de Ebu'l-Kâsım'ın, şiirin kusurlarından saydığı bir husustur.

SONUÇ

Kelam türlerinden nazmın ve nesrin tanımını yapmak, sınırlarını belirlemek zordur. Nitekim nazım ve şiir birebir aynı türü mü ifade ediyor yoksa aralarında farklar var mı, varsa bunlar nelerdir gibi sorulara cevap aranırken alimlerin bu konuda farklı görüşlerinin olduğu belirlenmiştir. Nazmın üç anlama gelecek şekilde kullanıldığı görülmüştür. Bu anlamlardan ilki hem nazmı hem de nesri kapsayacak şekilde sözlük anlamıyla ilişkili, salt olarak sözün dizimi; ikincisi kelâm türlerinden nesri kapsamayıp sadece şiir; üçüncüsü ikinci anlamın daha da daraltılmış haliyle tüm şiirler olmayıp didaktik şiirler. Alimlerin eserlerine bakıldığında nazmı, bazılarının birinci, bazılarının ikinci, bazılarının ise üçüncü anlamda kullandıkları görülmüştür. Nazmın çeşitli manalara gelecek şekilde kullanılma sebebi ise şiirin tanımını yapan alimlerin şiirin tanımlarına ekledikleri unsurlardaki farklılıklardır.

Klasik kaynaklarda nesir kelimesinin tanımları araştırıldığında “nesir” kavramının sınırlarını belirleyen direkt bir tanımına rastlanılmamıştır. Nitekim Kudâme b. Câfer'e nispet edilmesi konusunda ihtilaf bulunan ve *Nakdu'n-nesr* olarak meşhur olan ancak asıl adı *Kitabu'l-beyân* olan eserin te'lîfu'l-ibâre başlığında Arap kelâmı manzum ve mensur olarak ikiye ayrılmış; manzumun “şiir”, mensurun da “kelâm” olduğu şeklinde açıklama

⁵⁹ İslâm dininde müziğin nasıl bir yeri olduğuna dair daha geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, *İslam ve Müsiki* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015).

yapılmıştır. Manzumun türlerinden bahsedilmiştir. Bu babın ardından gelen bir başka bâb ise nesir türlerine ayrılmıştır. Ancak nesrin kelâm olması dışında kapsamlı bir ıstılah tanımına yer verilmemiştir. Kaynaklarda daha çok kitâbet, hitâbet gibi günümüzde nesrin türlerinden sayabileceğimiz kavramların ve kelâmın tanımlarına yer verilmiştir. Nesri önceleyenlerden örnek olarak verilen Ebu'l-Kasım el-İşbîlî'nin eserindeki ifadelerde de bu görülmektedir. İşbîlî, belagatı mensur ve manzum olarak ikiye ayırdığını, eserine ise belagatın bu iki kısmından kitabetle sınırladığını belirtmiştir. Kelâmı tersîl, makâmât, hikâye gibi bablara ayırmıştır. Kısacası klasik dönemde günümüzdeki gibi bir nesir tanımına rastlanılmamıştır.

Kelam türleri arasında mukayese yapan alimler nazmı veya nesri farklı açılardan değerlendirmiştir. Bazıları nesri, bazıları nazmı öncelerken bazıları ise taraf olma yoluna gitmeden her ikisinin de olumlu ve olumsuz yönlerini söylemekle yetinmişlerdir. Çalışmada verilen örnek isimlerin açıklamalarına bakıldığında nazım ve nesir belâgî değer, doğaçlama söylenip söylenmemesi, bestelenme imkanları, ezberleme kolaylığı, içerdikleri konular, yalanlık-gerçeklik gibi ölçüler doğrultusunda kıyaslanmıştır. Sonucunda ise biri diğerine üstün tutulmuş veya tutulmamıştır. Değerlendirme yapan alimlerin ayet, hadis, sahabe veya alimlerin sözlerini de delil olarak kullandıkları görülmüştür.

Kanaatimizce anlatı türleri olan nazım ve nesrin her ikisinin de İbn Sinan el-Hafaci'nin de ifade ettiği üzere birinin diğerine üstün olduğu yönleri bulunmaktadır. Ayrıca sözün daha etkili olabilmesi için hangi türün hangi durum ve şartlarda kullanıldığı da önem arz etmektedir. Bir anlatıyı nesirle başlayıp nesirle bitirmek veya şiirle başlayıp şiirler bitirmek tek düzeliğe sebebiyet vereceğinden anlatıcının sıkılmasına neden olabilir. Bu yüzden her iki kelâmın da yerinde, uygun durum ve şartlarda aynı güzellikte kullanılması mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abbâs, İhsan. *Târîhu'n-nakdi'l-edebeî inde'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1983.
- Abdulkerîm, Lütfî. *ed-Dersu'l-belâgî inde Ebi'l-Kâsım fî kitâbihi İhkâmü san'ati'l-
kelâm*. Tilimsân: Ebu Bekir Belkâyid Tilimsân Üniversitesi Edebiyat, Beşerî
ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Alâvîne, Şerif Râgıb. “Endülüs Arap Edebiyatı Eleştirmenlerine Göre Şiir ile Nesir
Arasındaki Üstünlük Meselesi”. çev. Murat Sula, *İstem: İslâm Sanat, Tarih
Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 7/ 14 (2009).
- Aristoteles. *Poetika*. çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- Aristoteles. *Poietika (Şiir Sanatı Üzerine)*. çev. Nazile Kalaycı. Ankara: Bilim ve
Sanat Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Bâye b. Müsâhil. *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmî san'ati'l-
kelâm*. Cezayir: Muhammed Bûdiyâf Üniversitesi Edebiyat ve Diller Fakültesi,
Doktora Tezi, 2017.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Düşüncesi Yazıları*. Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesâhat Abdülkâdir el-Cürcânî'nin Sözdizimi
Nazariyesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Butbeyâ, Hasan. *el-Mufâdale beyne'n-nazm ve'n-nesr ve eşkâlî't-tedâhul beynehuma
fi'l-'asri'l-'Abbâsî*, 1. Basım, 2002.
- Dayf, Şevki. *el-Fenn ve mezâhibuhu fi'n-nesri'l-'Arabî*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 10.
Basım, ts.
- Dikici, Recep. “Hafâci, İbn Sinân”. *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.15. İstanbul:
Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1997.
- Durmuş, İsmail. “Eski Arap Şiiri”. *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. ed.
Mustafa Çağrı. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Durmuş, İsmail. “Müberred”. *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.31. İstanbul: Türkiye
Diyânet Vakfı Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. “Nesir”. *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.33. İstanbul: Türkiye
Diyânet Vakfı Yayınları, 2007.
- el-Âmir, Abbas Ubeyd Ulvî. “Ebu'l-Kâsım el-Kilâi el-Endulusî ve'l-cuhûduhu'l-
edebiyye ve'n-nakdiyye fî kitâbi ihkâmü san'ati'l-
kelâm”. Kerbela
Üniversitesi Eğitim Fakültesi, ts.
- el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*. C.1. Beyrut: Dâru ve mektebetü'l-hilâl, h. 1423.
- el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *el-es-Sihahu tâcu'l-luga ve sihahu'l-Arabiyye*. thk.
Ahmed Abdulgafûr Attâr. C.5. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 4. Basım,
1987.
- el-Cüzû, Mustafa. *Nazariyyatu's-şiir inde'l-'Arab (el-Câhiliyye ve'l-islâmiyye)*. C.1.
Beyrut: Dâru't-talî'a, 2. Basım, 1988.
- el-Ezherî, Ebu Mansûr. *Tehzibu'l-luga*, thk. Muhammed İvaz Mur'ib, 1. Baskı, C.14.
Beyrut: Dâru İhyâi't-turâi'l-'Arabî, 2001.
- el-Hafâci el-Halebî, İbn Sinân. *Sırru'l-fesâha*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1.
Basım, 1982.
- el-İşbilî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Abdilgafur el-Kilâi. *İhkâmü san'ati'l-
kelâm fî
funûni'n-nesri ve mezâhibihi fi'l-meşrik ve'l-Endelüs*, thk. Muhammed Rıdvan
ed-Dâye. Beyrut: 'Âlemu'l-kutub, 2. Basım, 1985.
- ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-arus li cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mustafa
Mecâzî. C.12. 1973.

- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-ulûm)*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Fazlıoğlu, Şükran. *Dil İlimlerinin Sınıflandırılması: (el-Metalib ilahiye fi mevzuat el-ulum el-lugaviyye) Tokatlı Hasan oğlu Lütfullah [Molla Lütfi]*. İstanbul: Kitabevi, 2012.
- Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 3. Basım, 2012.
- İbnu'l-Ebbâr. *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*. thk. Abdüsselam el-Herâs. C.2. Lübnan: Dâru'l-Fikir, 1995.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl. *Lisânu'l-Arab*. C.12. Beyrut: Daru Sâdır, 3. Basım, h.1414.
- İbn Reşîk. *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbihi ve nakdihi*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: C.1. Dâru'l-Cil, 5. Basım, 1981.
- İbn Rüşd. *Telhîsu kitâbi's-şî'ir Poetika (Şiir) Orta Şerhi*. çev. Ali Tekin. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ. "Fennu's-şî'ir min Kitâbi'sifâ", *Aristoteles, Fennu's-şî'ir -mea't-tercümeti'l-Arabîyyeti'l-kadîme ve şurûhi'l-Fârâbî ve İbn Sînâ ve İbn Rüşd*. çev. ve thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetu'n-nehdati'l-Mısriyye, 1953.
- Kanar, Mehmet. "Şiir". *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.39. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kınar, Kadir. "Abdulkâhir Cürcanî'nin Nazm Teorisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13(2006): 98-99.
- Kudâme b. Cafer. *Kitâbu Nakdi's-şî'r*. 1. Baskı, Kostantînîyye: Matbaatü'l-cevâib, h. 1302.
- Kudâme b. Cafer, *Nakdu'n-nesr*, Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye, 1980.
- Müberraîd. *el-Belaga*. thk. Ramazan Abdüttevâb. Kâhire: Mektebetu's-sekâfeti'd-dînîyye, 2. Basım, 1985.
- Öznurhan, Halim "Aristoteles Poetika'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları". *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Ocak-Haziran 2004): 255-281.
- Özdoğan, M. Akif. "Klasik Arap Edebî Tenkîdine Genel Bir Bakış". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1(2015):1-28.
- Taşkent, Ayşe. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Tekin, Ali. *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Uludağ, Süleyman. *İslam ve Mûsikî*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Zeki Mübârek. *en-Nesrû'l-fennî fi'l-karni'r-râbî*. Kahire: Hindâvî, 2013.

Usûlu'n-nahv ve Usûlu'l-fikh 'âlâkatu't-teessür ve't-te'sîr

أصول النحو وأصول الفقه علاقة التأثر والتأثير

محمد قاسم أحمد الجمالي*

ملخص

اللغة العربية من أهم علوم الآلة، وتدخل في معظم العلوم الإسلامية، بل هي من شروط المجتهد في أي علم من علوم الشريعة فيجب أن يكون ملماً باللغة العربية عالماً بقواعدها، عارفاً بأساسيات علومها، ومن أهم علومها علم النحو، فلا يصل الفقيه إلى مرحلة الاجتهاد ما لم يكن عالماً بالنحو ووجوهه، ولا يحق للمفسر الخوض في التفسير ما لم يكن له نصيب وافر من النحو، والإعراب، وهكذا في الحديث وسائر العلوم الشرعية، قال الإمام الشافعي في الرسالة: فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده... لأنه لا يعلم من إيضاح جُمَلِ عِلْمِ الكتاب أحد، جهل سَعَة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه، وتفرقها. ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها¹ ولا تنفك علاقة علوم العربية بعلوم الشريعة الأخرى، ولكنها تتفاوت فيما بينها، فبعضها أكثر تداخلاً من الأخرى، ولا نقصد هنا الحصر وإنما الإشارة إلى ذلك وحسبك من القلادة ما أحاط بالعنق، وسنذكر هنا العلاقة بين أصول النحو وأصول الفقه. وسيكون البحث من ثلاثة مباحث: الأول: علم أصول الفقه ومسائله، الثاني: علم أصول النحو ومسائله، الثالث: العلاقة بين أصول النحو وأصول الفقه.

Abstract

The Arabic language is one of the most important sciences included the Islamic sciences. Indeed, it is a condition for a diligent scholar in any science

ORCID: 0-0003-2263-3821 *

¹ الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، (مصر: مكتبة الحلبي، الطبعة: الأولى، 1358هـ/1940م)، ص 50.

of Sharia. Diligent scholar must be familiar with the Arabic language, knowledgeable of its rules, and knowledgeable of the basics of its sciences, and one of its most important sciences is the science of grammar, so the jurist does not reach the stage of ijtiħad unless he was knowledgeable about grammar and its aspects, and the interpreter does not have the right to delve into interpretation unless he has an abundant knowledge of grammar and parsing, and so on in ħadith and other Sharia Sciences. AL- Imam Al-Shafi'i said in AL-resala: Every Muslim must learn from the Arabic language whatever he can to the best of his ability because no one knows how to clarify the sentences of the Book (AL Quran) while he ignores the breadth of the Arabic language, the multitude of its faces, the major of its meanings, and their dispersion, and upon this knowledge, the suspicions that have entered those who are ignorant of The Arabic language, he will not fall into. The relationship between the Arabic sciences and the other sciences of Sharia is inextricable, but they vary among each other, as some are more intertwined than others. We do not mean here to be limited, but rather to point out that. Here we will mention the relationship between the principles of grammar and the principles of jurisprudence. The research will consist of three sections: First: the science of jurisprudence and its issues. Second: Science of grammar principles and its issues. Third: The relationship between the principles of grammar and the principles of jurisprudence.

المبحث الأول: علم أصول الفقه ومباحثه

المطلب الأول: تعريف علم أصول الفقه:

عند تعريف المصطلحات المركبة ينبغي تفكيكها وتعريف كل كلمة على حدة لغة واصطلاحاً،

ثم تعريفها مركبة بحسب موضوع العلم، وهذا ما فعله علماء الفقه وأصوله عند تعريف علم أصول

الفقه، ففككوا تركيب المصطلح إلى كلمتين وهي: أصول، فقه، وعرفوا كل واحدة على حدة، ثم عرفوا أصول الفقه كعلم مستقل مركب من كلمين.

الأصل في اللغة:

الأصل: "أساس يُقام عليه، أوّل الشيء وماذته التي يتكوّن منها"، وجمعه أصول وهي: "قوانين وقواعد يُبنى عليها علم ما"² وذكر ابن فارس أن الأصل أساس الشيء³، وهو أسفل كل شيء⁴.

الأصل: ما يبني عليه غيره قال السيد: "هو في اللغة: عبارة عما يفتقر هو إلى غيره، وفي الشرع: عبارة عما يبني عليه غيره ولا يبني هو على غيره، أو ما يثبت حكمه بنفسه ويبني عليه غيره"⁵.

وفي اصطلاح الأصوليين يُقصد بالأصل أحد المعاني الآتية:

أصل بمعنى الدليل: وهذا متعارف عليه عند الفقهاء فيقال الأصل في وجوب الصلاة قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة) وأصل هذه المسألة الكتابة والسنة، أي دليلها، ومنها أصول الفقه أي أدلته.

القاعدة الكلية: مثل بني الإسلام على خمسة أصول، ولا ضرر ولا ضرار أصل من أصول الشريعة، والأمر بمقاصدها أصل من أصول الشريعة.

الرجحان: كقولهم الأصل في الكلام الحقيقة⁶.

² أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، معجم، (عالم الكتب، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م)، ج1 ص100.

³ احمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، طبعة عام: 1399 هـ - 1979 م)، ج1، ص109.

⁴ الصاحب بن عباد، المحيط في اللغة، (بدون تاريخ، بدون دار نشر)، ج2 ص233.

⁵ محمد عميم البركتي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م، ص30.

⁶ وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، سوريا: دار الفكر، الطبعة الأولى، 1406 هـ - 1986 م، ج1، ص16.

الفقه في اللغة: الفهم⁷، و" يدل على إدراك الشيء والعلم به"⁸

والفقه في الاصطلاح: معرفة الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال⁹.

تعريف أصول الفقه مركبا

تعددت التعريفات لعلم أصول الفقه ومنها:

ذكر الجرجاني أن أصول الفقه: هو العلم بالقواعد التي يُتَوَصَّلُ بها إلى الفقه¹⁰.

أصول الفقه: القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية.¹¹

علم أصول الفقه: العلم الذي يبحث في أدلة الفقه الإجمالية وكيفية استفادة الأحكام الشرعية

منها¹²، وهذا هو التعريف المختار.

المطلب الثاني: مسائل أصول الفقه:

دَوّن العلماء مسائل متعددة في كتبهم عند التأليف في علم أصول الفقه، ونتج عن اختلافهم

في التعريف تعدد الاختلاف في تحديد مسأله، وفي توسيع مجال الأصول أو تضييقه، وكذلك بحسب

المسائل المراد بحثها، وهل تندرج تحت علم أصول الفقه أم الفقه أم القواعد الفقهية، كما أن ذلك متأثر

بتطور هذا الفن وبروز معالمه ووضوح حدوده عبر الزمن، " فمن قصر موضوعه على الأدلة كانت مسائل

⁷ الفارابي، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م، ج 6، ص 2243.

⁸ ابن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، ج 4، ص 442.

⁹ ابن المبرد، *غاية السؤل إلى علم الأصول*، تحقيق: بدر بن ناصر بن مشرع السبيعي، (الكويت: غراس للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، 1433 هـ - 2012 م)، ص 30.

¹⁰ الجرجاني، *كتاب التعريفات*، تحقيق مجموعة من الباحثين بإشراف دار النشر، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1403 هـ - 1983 م)، ص 28.

¹¹ محمد رواس قلنجي وحامد صادق قنبي، *معجم لغة الفقهاء*، (دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م)، ص 72.

¹² *معجم اللغة العربية المعاصرة*، ج 1، ص 100.

ومباحث هذا العلم تتعلق بأحوال تلك الأدلة الشرعية، ومن ضم إليها لحكم أضاف مباحثه إلى هذا

العلم، ومن زاد على ذلك زاد على مسائله بما يوازي ذلك¹³

والمسائل التي بحث فيها علماء أصول الفقه هي:

ما يتعلق بتعريف علم أصول الفقه وبيان موضوعه، وغايته واستمداده ومقدماته المنطقية.

المسائل المتعلقة بالمبادئ الفقهية والأحكام الشرعية.

المسائل المتعلقة بأحوال الأدلة الشرعية، من حيث إثباتها للأحكام الشرعية وثبوت الأحكام بها.

المباحث المتعلقة بالمبادئ اللغوية وشروط الاستدلال، وكيفية استخراج الأحكام من أدلتها.

المسائل المتعلقة بالمستنبط أو المجتهد وشروطه ومسائل التقليد.

المسائل المتعلقة بمقاصد الشريعة.

المسائل المتعلقة بالمكلف من حيث أهليته والعوارض الطارئة عليها¹⁴.

المبحث الثاني: أصول النحو ومسائله

المطلب الأول: تعريف علم أصول النحو:

سبق تعريف كلمة أصل عند الحديث عن أصول الفقه، وهنا سنذكر بقية التعريفات وهي

النحو وأصول النحو.

النحو في اللغة:

¹³ يعقوب الباسين، أصول الفقه الحد والموضوع والغاية، الطبعة الأولى، 1408هـ، ص6.

¹⁴ يتصرف: عبد العزيز الربيع، علم أصول الفقه، (الرياض، الطبعة الأولى: 1416هـ - 1996م)، ص251 وما بعدها.

النحو: الطريق، وأيضاً: الجهة، يقال: نحوت نحو فلان، أي جهته؛ والنحو: القصد، يكون ظرفاً ويكون اسماً، قال ابن سيده: استعملته العرب ظرفاً وأصله المصدر؛ ومنه نحو العربية، وهو إعراب الكلام العربي¹⁵.

وقال ابن فارس: النون والحاء والواو كلمة تدل على قصد. ونحوت نحوه. ولذلك سمي نحو الكلام، لأنه يقصد أصول الكلام فيتكلم على حسب ما كان العرب تتكلم به¹⁶.

النحو في الاصطلاح:

هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره كالثنية والجمع والتحقيق والتكسير والإضافة والنسب والتركيب وغير ذلك ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة فينتطق بها وإن لم يكن منهم وإن شذ بعضهم عنها رد به إليها¹⁷.

تعريف أصول النحو:

أصول النحو: علم يبحث فيه عن أدلة النحو الإجمالية، من حيث هي أدلته، وكيفية الاستدلال بها، وحال المستدل¹⁸، وذكر ابن الأنباري أن أصول النحو: أدلة النحو التي تفرعت منها فروعه وفصوله، كما أن أصول الفقه أدلة الفقه التي تنوعت عنها جملته وتفصيله¹⁹.

¹⁵ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، (دار الهداية)، ج 40، ص 41.

¹⁶ ابن فارس، مقاييس اللغة، ج 5 ص 403

¹⁷ ابن جنّي، الخصائص، ج 1 ص 35

¹⁸ السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، تحقيق: عبد الحكيم عطية، (دمشق: دار البيروتية، الطبعة: الثانية، 1427 هـ - 2006 م)، ص 21.

¹⁹ ابن الأنباري، لمع الأدلة، تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1391 هـ - 1971 م. ص 80.

ومن التعريفات المعاصرة ما عرفه محمد عيد في كتابه أصول النحو العربي أن أصول النحو يقصد بها الأسس التي بني عليها هذا النحو في مسائله وتطبيقاته، ووجهت عقول النحاة في آرائهم وخلافهم وجدلهم، وكانت لمؤلفاتهم كالشرايين التي تمد الجسم بالدم والحيوية²⁰.

بين تعريف أصول النحو وتعريف وأصول الفقه:

نلاحظ الشبه الكبير بين تعريف أصول النحو وأصول الفقه، إذ أنهما يدلان على التشابه في العمليات، لكنهما يختلفان في المادة التي يتناولها كل علم، فنلاحظ في تعريف ابن الأنباري الربط صراحة بين أصول الفقه وأصول النحو، والمشكلة بينهما، فقال بعد تعريف أصول النحو: كما أن أصول الفقه أدلة الفقه التي تنوعت عنها جملته وتفصيله²¹

ولا يختلف تعريف السيوطي لأصول النحو عن تعريف البيضاوي لأصول الفقه سوى كلمة واحدة، حيث أبدل مكان كلمة (الفقه) بالنحو، فالبيضاوي يقول في تعريف أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد²²، ويقول السيوطي في تعريف أصول النحو: علم يبحث فيه عن أدلة النحو الإجمالية، من حيث هي أدلته، وكيفية الاستدلال بها، وحال المستدل²³.

وقال السيوطي عن الاقتراح: فهذا كتاب غريب الوضع، عجيب الصنع، لطيف المعنى، طريف المبني، لم تسمح قريحة بمثاله، ولم ينسج ناسج على منواله، في علم لم أسبق إلى ترتيبه، ولم أتقدم إلى تهذيبه، وهو أصول النحو، الذي هو بالنسبة إلى النحو كأصول الفقه بالنسبة إلى الفقه²⁴.

وتناول السيوطي في كتابة المسائل نفسها التي تناولها البيضاوي في منهاج الوصول.

20 محمد عيد، أصول النحو العربي، (القاهرة: عالم الكتب، الطبعة الرابعة، 1410هـ-1989م)، ص 5

21 ابن الأنباري، لمع الأدلة، ص 80.

22 الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 1420هـ-1999م)، ص 7.

23 السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ص 21.

24 السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ص 15

فائدة معرفة أصول النحو:

وفائدته التعليل في إثبات الحكم على الحجة والتعليل والارتفاع عن حضيض التقليد إلى بقاع الاطلاع على الدليل، فإن المخلد إلى التععيد لا يعرف وجه الخطأ من الصواب، ولا ينفك في أكثر الأمر عن عوارض الشك والارتياب²⁵.

أول من ألف في أصول النحو:

أقدم ما وصل إلينا من كتب أصول النحو هو كتاب ابن السراج (ت 316) الذي سماه: الأصول في النحو، ولكنه رغم سبقه إلى استخدام مصطلح أصول النحو وجعله ترجمة لكتابه، إلا أنه لم يخصصه بمسائل أصول النحو التي استقر عليها لاحقاً، بل تناول فيه مسائل النحو المتداولة، مع ذكر بعض مسائل أصوله، كقوله: واعتلالات النحويين على ضربين، ضرب منها هو المؤدي إلى كلام العرب، كقولنا: كل فاعل مرفوع، وضرب آخر يسمى علة العلة، مثل أن يقول: لم صار الفاعل مرفوعاً، والمفعول منصوباً، ولم إذا تحركت الياء والواو وكان ما قبلهما مفتوحاً قبلتا ألفاً، وهذا ليس يكسبنا أن نتكلم كما تكلمت العرب، وإنما نستخرج منه حكمتها في الأصول التي وضعتها.. وغرضي في هذا الكتاب ذكر العلة التي إذا اطردت وصل بها إلى كلامهم فقط وذكر الأصول والشائع، لأنه كتاب إيجاز²⁶ ولذا قال ابن جنّي عنه: وذلك أنا لم نر أحداً من علماء البلدين تعرض لعمل أصول النحو، على مذهب أصول الكلام والفقه، فأما كتاب أصول أبي بكر فلم يلتم فيه بما نحن عليه، إلا حرفاً أو حرفين في أولهن وقد تعلق عليه به، وسنقول في معناه²⁷، ويمكننا القول: إن أول من صنف في أصول النحو هو ابن جنّي في كتابه الخصائص وإن لم يطلق عليه ذلك، إذ يقول فيه: وليكون هذا الكتاب ذاهباً في جهات النظر إذ

²⁵ ابن الأنباري، لمع الأدلة، ص 80

²⁶ أبو بكر بن السراج، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1417هـ -

1996م)، ج 1، ص 35-36

²⁷ ابن جنّي، الخصائص، ج 1، ص 2

ليس غرضنا فيه الرفع والنصب والجر والجزم لأن هذا أمر قد فرغ في أكثر الكتب المصنفة فيه منه، وإنما هذا الكتاب مبني على إثارة معادن المعاني وتقرير حال الأوضاع والمبادي، وكيف سرت أحكامها في الأحناء والحواشي²⁸ وذكر ابن جنبي فيه مسائل كثيرة، استقر عليها أصول النحو على أكثرها فيما بعد.

وذكر الزبيدي أن عبد الله بن أبي إسحاق مولى آل الحضرمي (117 هـ - 735 م)، أول من بعج النحو، ومدد القياس، وشرح العلل، وكان مائلاً إلى القياس في النحو²⁹.

مسائل أصول النحو:

اعلم أن كل علم له معلوم يوضح فيه يبحث عنه وعن أحواله فيه، فرعا كان على الإطلاق، كالعدد للحساب والمقدار لعلم التقدير، وربما كان بجهة دون جهة كبذن الإنسان للطب، فإن الطبيب ليس ينظر في بدن الإنسان من حيث هو بدن الإنسان ولا من حيث هو جسم مثلاً أطويل أو أبيض، بل من حيث يصح ويمرض، وكذلك صناعة النحو العربي، لكن ليس على الإطلاق بل من جهة ما يتألف مع غيره من الألفاظ، وهو أعني اللفظ العربي، قد يكون بانفراده وقياس أجزائه بعضها إلى بعض موضوعاً للبحث عنه لكن في صناعة التصريف، وأيضاً لكل علم مسائل كل واحد منها مؤلف من محكوم عليه هو موضوع الصناعة، أو بعض منه أو عرض له ومن محكوم به، هو هو، نحو العوارض الذاتية له أو لجنسه نحو قولهم: كل لفظ إما معرب وإما مبني، وقولهم الحال المفرد يكون منصوباً، وقولهم الجر إما عن إضافة وإما بحرف داخل عليه³⁰

²⁸ ابن جنبي، الخصائص، ج 1، ص 33
²⁹ محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي الإشبيلي، أبو بكر (المتوفى: 379 هـ)، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (دار المعارف، الطبعة: الثانية).
³⁰ علي بن مسعود الفرخان، المستوفى في النحو، تحقيق: محمد بدوي المختون، (القاهرة: دار الثقافة العربية، طبعة عام: 1407 هـ-1987 م)، ج 1 ص 25-26.

وقد ذكر السيوطي في الاقتراح أنه رتب كتابة على سبعة كتب، يمكن عددها مسائل علم أصول النحو وهي: السماع، والقياس، والإجماع، والاستصحاب، والتعارض والتجريح، وأحوال المستنبط، وغيرها من الأدلة.

وسنذكر المسائل بتفصيل أوسع في تأثير علم أصول الفقه على أصول النحو.

المبحث الثالث: العلاقة بين أصول النحو وأصول الفقه

عند ملاحظة مصنفات كتب أصول الفقه وأصول النحو، نجد التشابه الكبير الذي يصل أحيانا إلى حد التطابق في الاصطلاح والترتيب، فالأصوليون قسموا الحكم إلى: واجب، ومحذور، ومندوب، ومكروه، ومباح، ووضعوا، وقسم النحويون الحكم إلى: واجب، وممنوع، وحسن، وقبيح، وخلاف الأولى، وجائز على السواء، واتفق الأصوليون على الأدلة الرئيسة وهي: النقل، والإجماع، والقياس، وهي كذلك عند النحويين: النقل، والإجماع، والقياس.

وسنذكر العلاقة بينهما من خلال تناولها من جهة التأثير والتأثير بينهما، فهي بارزة للعيان وسنبدأ بتأثير النحو على أصول الفقه، ثم نتبعه بتأثير أصول الفقه على أصول النحو.

المطلب الأول: تأثير علم أصول النحو على أصول الفقه:

يُعد باب الألفاظ ودلالاتها من أهم أبواب أصول الفقه، ولا يخلو مصنف منها من تناول هذا المبحث، فقد ذكر الأصوليون دلالة المطابقة، والتضمن، والالتزام، وناقشوا المترادف، والمجمل، والظاهر، والمؤول، والنص، وتكلموا عن علاقة الألفاظ بدلالاتها، وعن المشترك، والحقيقة، والمجاز، وغيرها من المسائل المتعلقة بمباحث اللغة، بل إن علماء الأصول بحثوا مباحث لم يتطرق إليها أهل اللغة، ولم يذكروها في كتبهم، وهي من أصل مباحث اللغة، يقول إمام الحرمين: "اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني، أما المعاني فستأتي في كتاب القياس إن شاء الله تعالى، وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها، فإن الشريعة عربية، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع

ما لم يكن ريانا من النحو واللغة، ولكن لما كان هذا النوع فنًا مجموعاً يُنتج ويُقصد، لم يُكثر منه الأصوليون مع ميسر الحاجة إليه، وأحالوا مظان الحاجة على ذلك الفن، واعتنوا في فهم بما أغفله أئمة العربية، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان، وظهور مقصد الشرع، وهذا كالكلام على الأوامر، والنواهي، والعموم، والخصوص، وقضايا الاستثناء، وما يتصل بهذه الأبواب، ولا يذكرون ما ينصه أهل اللسان إلا على قدر الحاجة الماسة التي لا عدول عنها.³¹

ولنضرب مثالاً على ذلك ما ذكره ابن قدامة في روضة الناظر وجنة المناظر في باب الألفاظ حيث يقول: واعلم أن دلالة الألفاظ على المعنى تنحصر في: المطابقة، والتضمن، واللزوم: فالمطابقة: كدلالة لفظ "البيت" على معنى البيت.

والتضمن: كدلالة على السقف، ودلالة لفظ "الإنسان" على الجسم.

واللزوم: كدلالة لفظ "السقف" على الحائط؛ إذ ليس جزءاً من السقف، لكنه لا ينفك عنه، فهو كالرفيق الملازم، ولا يستعمل في نظر العقل ما يدل بطريق اللزوم؛ ثم اللفظ ينقسم إلى ما يدل على معين كزيد وهذا الرجل. وحدّه: اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد. وإلى ما يدل على واحد من أشياء كثيرة، تتفق في معنى واحد، يسمى "مطلقاً" كقولنا: فرس، ورجل.

ثم تنقسم الألفاظ إلى: مترادفة، ومتباينة، ومتواطئة، ومشاركة.

فالمترادفة: أسماء مختلفة لمسمى واحد، كالليث والأسد، والعقار والخمر.

³¹ الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 1418 هـ - 1997 م)، ج 1، ص 43.

والمتباينة: الأسماء المختلفة للمعاني المختلفة، كالسماء والأرض، وهي الأكثر.

وأما المتواطئة: فهي الأسماء المنطلقة على أشياء متغايرة بالعدد، متفقة في المعنى الذي وضع الاسم عليها، كالرجل: ينطلق على زيد، وعمرو، والجسم: ينطلق عليهما وعلى السماء والأرض، لاتفاقهما في معنى الجسمية.

وأما المشتركة: فهي الأسماء المنطلقة على مسميات مختلفة بالحقيقة، كالعين للعضو الناظر، والذهب. وقد يقع على المتضادين: كالجليل، للكبير والصغير، والجون: للأسود والأبيض، والقرء: للحيض والطهر، والشفق: للبياض والحمرة.³²

وغير ذلك من الأبواب المتعلقة بأبواب النحو وأصوله، التي جعلت العلماء يشترطون للمجتهد أن يكون عالما باللغة العربية³³ ونذكر هنا كلام الأصولي جمال الدين الإسوي في شروط المجتهد ومنها: علم العربية من اللغة، والنحو، والتصريف؛ لأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية الدلالة، فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلا بفهم كلام العرب أفرادا وتركيبا، ومن هذه الجهة يعرف العموم والخصوص، والحقيقة والمجاز، والإطلاق والتقييد، وغيره مما سبق³⁴

المطلب الثاني: تأثير أصول الفقه على أصول النحو:

سبق وأن أشرنا إلى تطابق تعريفات أصول النحو وأصول الفقه، وكيف استفاد السيوطي من علماء الأصول في تصنيفه كتاب الاقتراح في النحو، فذكر تعريف أصول النحو مشابها لتعريف أصول الفقه، ثم شاكلهم في ترتيب كتابه وذكر مسائله، وقد نقل علماء النحو كثيرا من مصطلحات النحو من

³² ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1423هـ-2002م، ج1، ص70 وما بعدها،

³³ انظر: الأمير الصنعاني، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، (الكويت: الدار السلفية، الطبعة: الأولى)، 1405، ص9؛ ولي الله الدهلوي، عقد الحيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، تحقيق: محب الدين الخطيب، (القاهرة: المطبعة السلفية)، ص3.

³⁴ الإسوي، نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، ص398.

أصول الفقه، ورتبوا أبوابهم بطريقة الأصوليين، فابن جني في كتابه الخصائص ذكر الكثير من القواعد الأصولية في النحو، مجاراة لأصول الفقه، من ذلك:

باب في جواز القياس على ما يقل ورفضه فيما هو أكثر منه.

باب في تعارض السماع والقياس.

باب في الاستحسان.

باب في تخصيص العلل.

باب في ذكر الفرق بين العلة الموجبة والعلة المجوزة.

باب في تعارض العلل.

باب في القول على إجماع العربية متى يكون حجة.

باب في أن ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب.

باب في اللغة المأخوذة قياسا.

باب في خلع الأدلة.

باب في إسقاط الدليل.

باب في حمل الأصل على الفرع.

باب فيما يحكم به القياس مما لا يسوق به النطق.

باب حمل الأصول على الفروع.

وإلى مثل تقسم الأصوليين أيضا ذهب السيوطي فقسم كتابه إلى أبواب هي:

السمع، والإجماع، والقياس، والاستصحاب، والتعارض والترجيح، وأحوال مستنبط هذا العلم، وذكر كذلك بيان العلة، والاستدلال بعد الدليل في الشيء على نفيه، والاستدلال بالأصول، والاستدلال بعدم النظر، والاستحسان، والاستقراء، وهذه من مباحث أصول الفقه وأبوابه الرئيسة.

واستخدم ابن الأنباري في كتابه لمع الأدلة مصطلحات أصول الفقه والتي منها:

في انقسام النقل.

في شرط نقل المتواتر.

في شرط نقل الأحاد.

في قبول نقل أهل الأهواء.

في قبول المرسل والمجهول.

في جواز الإجازة.

في القياس.

في تركيب القياس.

في الرد على من أنكر القياس.

في أقسام القياس.

في العلة القاصرة.

في الاستحسان.

ولإيضاح التأثير أكثر نشير إلى بعض المسائل الرئيسة في أصول النحو على التفصيل:

نماذج من التأثير في أصول النحو:

بالنظر المباشر في العلمين وتاريخ المصنفات نلاحظ أن علماء النحو اقتفوا أثر علماء الأصول في الترتيب والتبويب، والتخريج العقلي المنظم، وحذوا حذو كتبهم.

قال السيوطي: "وأدلة النحو الغالبة أربعة: قال ابن جنّي في الخصائص: "أدلة النحو ثلاثة: السماع، والإجماع، والقياس"، وقال ابن الأنباري في أصوله: "أدلة النحو ثلاثة: نقل، وقياس، واستصحاب حال".

فزاد الاستصحاب ولم يذكر الإجماع، فكأنه لم ير الاحتجاج به في العربية، كما هو رأي قوم، وقد تحصل مما ذكره أربعة، وقد عقدت لها أربعة كتب، وكل من الإجماع والقياس لا بد له من مستند من السماع كما هما في الفقه كذلك، ودونها الاستقراء والاستحسان، وعدم النظر، وعدم الدليل³⁵.

والواقع أن التشابه في مصطلحات العلمين يتركز بصورة خاصة في مبحث القياس، فقد تكلم النحويون والأصوليون عن القياس وأنواعه، كقياس العلة، وقياس الشبه، وقياس الطرد، والقياس الخفي والجلي، وأركانه، وشروطه، كما فصلوا القول في العلة وقوادحها، ومسالك إثباتها³⁶، ولهذا سنذكر القياس مثالا تطبيقياً لإيضاح العلاقة التآثر والتأثير بين أصول الفقه وأصول النحو:

القياس في أصول الفقه:

وهو في اللغة: تقدير شيء على مثال شيء آخر، وتسويته به، ولذلك سمي المكيال مقياساً، وما يقدر به النعال مقياساً، ويقال: فلان لا يقاس بفلان، أي: لا يساويه.

³⁵ السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ص 26

³⁶ محمد حسن عواد مقدمة تحقيق كتاب الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، للإسنوي، (الأردن: دار عمان، الطبعة: الأولى، 1405هـ - 1985م)، ص 50.

وفي الاصطلاح: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما، من حكم أو صفة³⁷

وأركان القياس أربعة وهي: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم³⁸. قال الخطيب: القياس يشتمل على أربعة أشياء: على: الفرع، والأصل، والعلة، والحكم فأما الفرع: فهو ما ثبت حكمه بغيره وأما الأصل: فهو ما عرف حكمه بلفظ تناوله، أو ما عرف حكمه بنفسه، ويستعمل الفقهاء هذا الاسم، أعني الأصل في أمرين: أحدهما: في أصول الأدلة، التي هي الكتاب والسنة والإجماع فيقولون هي الأصل، وما سوى ذلك من القياس ودليل الخطاب وفحوى الخطاب، فهو معقول الأصل، ويستعملونه في الشيء الذي يقاس عليه كالخمر أصل النبيذ في التحريم، والبر أصل الأرز في الربا وأما العلة: فهي المعنى الذي يقتضي الحكم فيوجد الحكم بوجوده ويزول بزواله وأما الحكم فهو الذي يعلق على العلة من التحليل والتحريم والإيجاب والإسقاط³⁹

القياس في أصول النحو:

استخدم النحاة العرب منذ عصر مبكر لفظ القياس، كذلك نسب إلى كثير منهم حرصهم عليه وكلفهم به وأخذهم بمنهجه في تناول الظواهر اللغوية التركيبية بالتفصيل، ولعل أقدم من ينسب إليه الولوع بالقياس من متقدمي النحاة: عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي المتوفى سنة 117هـ، فمما يذكره النحاة ويتناقله الرواة ويسجله المؤرخون عن هذه الشخصية الفذة أنه أول من فرع النحو وبعجه، وأنه في تفرعه له قد اعتمد على مد القياس والعلل، حتى إنه كان شديد التجريد للقياس⁴⁰ ولم يكن عبد الله ابن إسحاق

³⁷ الشوكاني، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، (دمشق: دار الكتاب العربي، الطبعة: الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م)، ج2، ص89

³⁸ الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص104.

³⁹ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، الفقه والمتفقه، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، (السعودية: دار ابن الجوزي، الطبعة: الثانية، 1421هـ)، ج1، ص512.

⁴⁰ علي أبو المكارم، أصول التفكير النحوي، (القاهرة: دار غريب، الطبعة الأولى، 2006) ص25

أول من بدأ القياس، فعلم النحو أساسه القياس، حتى أن علماء النحو جعلوا سبب التسمية بهذا الاسم هي قول امير المؤمنين علي بن أبي طالب لأبي الأسود الدؤلي بعد أن ذكر له بعض الضوابط ثم انخ نحو هذا، أي قس عليه.

والقياس عند علماء أصول النحو: حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه⁴¹.
وللقياس أربعة أركان: أصل وهو المقيس عليه وفرع وهو المقيس وحكم وعلّة جامعة⁴²
وبالمقارنة نجد أن التعريفين متشابهان مع تحوير في الألفاظ، وتقديم وتأخير وكذلك الأركان نفسها، فالأصل في أصول الفقه هو المقيس عليه، والفرع يقابل الفرع، والعلّة تقابل العلة، والحكم يقابل الحكم.

وعند التوسع في شروط وأركان الأصل أو المقيس عليه وبقية الأركان والشروط والأقسام، فإنها تكاد أن تكون متطابقة سوى ما يختص كل علم منهما بميزات خاصة به.

الخاتمة

في نهاية هذه الدراسة البسيطة توصل الباحث إلى النتائج التالية:
متانة العلاقة بين النحو والفقه وأصولهما وقوة التأثير والتأثير بينهما.
بحث الأصوليون مباحث في اللغة غفل عنها اللغويون وعلماء النحو، وهي مباحث الألفاظ.
محاولة علماء النحو مجارة علماء أصول الفقه في التعليل لأصول النحو.
حرص العلماء على الاستفادة من بعضهم في النقل والتدوين والاقْتباس بما يخدم العلوم
ويوجد التكامل فيما بينها.

⁴¹ ابن الأنباري، الإعراب في جمل الإعراب، تحقيق: سعيد الأفغاني، (بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1391هـ-1971م)، ص45

⁴² السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ص181.

قد تتفق المصطلحات والتراجم والمسميات، ولكن تختلف في مادتها وموضوعها الذي تتناوله وتبحث فيه، أو تتفاوت درجاتها في الدلالات على المعنى.

المراجع والمصادر

ابن الأنباري. الإعراب في جمل الإعراب. تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1391هـ-1971م.

ابن الأنباري. لمع الأدلة. تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1391هـ-1971م.
ابن المبرد. غاية السؤل إلى علم الأصول. تحقيق: بدر بن ناصر بن مشرع السبيعي، الكويت: غراس للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، 1433 هـ - 2012 م.

ابن جني. الخصائص. الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: الرابعة.
ابن قدامة المقدسي. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1423هـ-2002م.
أبو بكر بن السراج. الأصول في النحو. تحقيق: عبد الحسين الفتلي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1417هـ-1996م.

احمد ابن فارس. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، طبعة عام: 1399هـ - 1979م.

أحمد مختار عمر. معجم اللغة العربية المعاصرة. معجم، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م.

الإسنوي. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 1420هـ-1999م.

الأمير الصنعاني. إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد. تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، الكويت: الدار السلفية، الطبعة: الأولى، 1405هـ.

الجرجاني. كتاب التعريفات. تحقيق مجموعة من الباحثين بإشراف دار النشر، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1403هـ - 1983م.

الجويني. البرهان في أصول الفقه. تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 1418 هـ - 1997 م.

الزبيدي. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
السيوطي. الاقتراح في أصول النحو. تحقيق: عبد الحكيم عطية، دمشق: دار البيروتي، الطبعة: الثانية، 1427 هـ - 2006 م

الشافعي. الرسالة. تحقيق: أحمد شاكر، مصر: مكتبة الحلبي، الطبعة: الأولى، 1358هـ/1940م،

- الشوكاني. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق: دار الكتاب العربي، الطبعة: الطبعة الأولى 1419 هـ - 1999 م.
- الصاحب بن عباد. المحيط في اللغة. بدون تاريخ، بدون دار نشر.
- عبد العزيز الربيعة. علم أصول الفقه. الرياض، الطبعة الأولى: 1416 هـ - 1996 م.
- علي بن مسعود الفرخان. المستوفى في النحو. تحقيق: محمد بدوي المختون، القاهرة: دار الثقافة العربية، طبعة عام: 1407 هـ - 1987 م.
- الفارابي. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م.
- محمد رواس قلنجي وحامد صادق قنيبي. معجم لغة الفقهاء. دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م.
- محمد عميم البركتي. التعريفات الفقهية. دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م.
- محمد عيد. أصول النحو العربي. القاهرة: عالم الكتب، الطبعة الرابعة، 1410 هـ - 1989 م.
- ولي الله الدهلوي. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. تحقيق: محب الدين الخطيب، القاهرة: المطبعة السلفية.
- وهبة الزحيلي. أصول الفقه الإسلامي. سوريا: دار الفكر، الطبعة الأولى، 1406 هـ - 1986 م.
- يعقوب الباحثين. أصول الفقه الحد والموضوع والغاية. الطبعة الأولى، 1408 هـ.
- محمد حسن عواد. مقدمة تحقيق كتاب الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، للإسنوي، الأردن: دار عمان، الطبعة: الأولى، 1405 هـ - 1985 م.
- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463 هـ). التقيّه والمتفقه. تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، السعودية: دار ابن الجوزي، الطبعة: الثانية، 1421 هـ.
- علي أبو المكارم. أصول التفكير النحوي. القاهرة: دار غريب، الطبعة الأولى، 2006.

Cahiliye Dönemi Medih Şiirinin İki Öncü Şahsiyeti: Nâbiğa ez-Zubyânî ve el-A'şâ'nın Üslûp Mukayesesi

Şerife ULUCAN*

Öz

Arap edebiyatında karanlık çağ olarak bilinen, siyasi otoriteden yoksun, toplumsal eşitsizliğin normalleştirildiği ve herhangi bir devlet düzeninin olmadığı dönem kaynaklarda “Cahiliye dönemi” olarak geçmektedir. Bütün bunların yanında aynı dönemde edebiyatta ciddi bir ilerleme kaydedilmiş ve çeşitli türlerde şiirler söylenmiştir. Cahiliye döneminde öne çıkan bu şiir türlerinden biri de medih şiiridir. Medih şiiri, ilk zamanlar halisane ve gerçekçi duygularla yazılırken zamanın geçmesiyle bir kazanç kapısı haline gelmiştir. Bu amaç doğrultusunda şiir yazar Nâbiğa ez-Zubyânî (öl. 604) ve A'şâ lakabıyla tanınan Meymûn b. Kays (öl. 7/629), medih temalı şiirlerin yaygınlaşmasına zemin hazırlamışlardır. Söz konusu şairler, kendilerine memduh olarak yönetici sınıfından kimseleri seçmişler; onların ilgi ve ihsanlarına mazhar olmuşlardır. Ayrıca hem muasırlarını hem de sonraki dönemlerde yaşayan şairleri etkilemişlerdir. Çalışmamızda bu iki zatın hayatları ve edebi çevreleri hakkında bilgi sunulmuş; şiirlerinde hâkim olan üslûp özellikleri mukayese edilmiş ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Cahiliye dönemini anlayabilmek; o dönemde yaşamış şairleri tanımaktan geçer. Cahiliye dönemi medih şiirini ve şairlerinin üslubu hakkında fikir sahibi olabilmek için bu türde çığır açmış iki şairi tanımak araştırmacılara yardımcı olacaktır. Bu alandaki ihtiyacı giderebilmek ve alana katkı sağlamak amacımızdır. Dolayısıyla çalışmamız hem tarih hem edebiyat hem de Arap

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı /Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı serifee999@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4582-6298.

dili ve belagatı alanları için önem arz etmektedir. Araştırmamızda zikrettiğimiz şairlerin hayatı ve edebi kişilikleri hakkında öncelikli olarak tabakat kitapları ve şairlerin divanlarından yararlanılmış; ayrıca klasik İslam tarihi kaynaklarından istifade edilmiştir. Toplanan veriler mukayese edilerek değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar kelimeler: Cahiliye dönemi, Medih, Nābiġa ez-Zubyānī, Meymun b. Ķays A'şā)

Abstract

The period known as the dark age in Arabic literature, devoid of political administration, normalization of social inequality and the absence of any state order, is referred to as the "Period of Ignorance" in the sources. In addition to all these, in the same period, creating a serious direction in literature and various types of poems were sung. One of these types of poetry that came to the fore in the period of ignorance is medihi poetry. Medih poetry, while living with pure and realistic feelings at first, has become a source of income with the networks in the past. Nābiġa ez-Zubyānī (d. 604), who wrote poetry to realize this purpose, and Meymūn b. Ķays (d. 7/629) laid the groundwork for the spread of praising poems. The poets in question chose people from the ruling class as their praise; have received their interest and kindness. In addition, it influenced both his contemporaries and poets who lived in later periods. In our study, information about the lives and literary circles of these two individuals is presented; The stylistic features of the judges were compared and evaluated. To understand the period of ignorance; It is about getting to know the poets who lived in that period. In order to have an idea about the medihi poetry of the Ignorance period and the style of the poets, it will help customers who know two poets who broke new ground in this genre. Our aim is to meet this expense need and to contribute to the field. Therefore, our study is important for the fields of history, literature, Arabic language and rhetoric. In our research, primarily the books of the strata and the divans of

the poets were used about the life and literary personalities of the poets we have mentioned; In addition, classical Islamic historical sources were used. Comparisons were made from the collected sources.

Key words: Ignorance period, Medih, Nābiġa ez-Zubyānî, Maymun b. Ķays (al-A'şā)

GİRİŞ

Söz, uygun yer ve zamanı gözeterek, ahenkli bir biçimde söylendiğinde karşı tarafı etkileme gücüne sahiptir. Araplar nezdinde şiir ve şair mümtaz bir konuma sahiptir. Hatta o kadar ki kabile toplantılarında ve siyasi görüşmelerde hatiplerin yanında şairlere de yer ayrılmış; mensubu oldukları kabilenin sözcüsü olarak kabilelerini temsil etmişlerdir¹. Ayrıca şairin sözüne sadece süslü bir lafız gözüyle bakılmamış onun sözü yeri geldiğinde tıpkı bir silah gibi vurucu sayılmıştır. Dolayısıyla şunu söylemek yanlış olmayacaktır: Cahiliye toplumunda şair sevilen biri olduğu kadar aynı zamanda korkulan ve çekinilen biridir. Bilhassa medih ve hiciv şairleri memdûhlarını göklere çıkardığı gibi hicvettiği kimseleri de alaşağı etme potansiyeline sahiptirler. Dolayısıyla şair bir hasmına karşı yahut dilediği yapılmadığında memdûhlarına karşı hicivler yağdırıp onu zora sokabilir, hayatını derinden etkileyebilir². Diğer taraftan övülen devlet adamları halk nezdinde yerlerini kuvvetlendirdikleri ve halkın kendilerine tabi olmalarına faydaları olduğu için şairlerin varlığına çok önem vermişlerdir. Bu sebeple devlet adamları otoritelerini korumak adına şairleri daima kendilerine yakın tutmuşlardır.

¹ Fatih Duman, *İslamiyet Öncesi Arap Folkloru ve Kur'an* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 81.

² Neşet Çaġatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çaġı* (Ankara: Mars T. Ve S.A.Ş Matbaası, 1957), 149-150.

Cahiliye şiiri, dönemin sosyal, kültürel, ekonomik, siyasi ve dini yapısını yansıttığı ayna görevi görür³. Araplar, başlarından geçen savaş, aşk, ayrılık, yurdundan ayrılma vs. gibi toplum ve insan hayatında önemli yer tutan olayları şiirlerinde işlemişlerdir. Cahiliye şiiri bu özellikleri hasebiyle “Divânü'l-Arab” olarak isimlendirilir. Bu yönüyle de bilimsel çalışmalarda şâhid görevi görmektedir.⁴

Arap şiirinin en öne çıkan üsluplarından biri ve konumuzun daha çok üzerine yoğunlaştığı şiir türü medihdir. Cahiliye döneminin ilk yıllarında yazılmaya başlanan medih daha çok muhataba iyiliği karşılığında teşekkür mahiyetinde inşad edilmiştir. Fakat daha sonraları memduhın şaire bol ihsanda bulunması şairlerin bu türü kazanç sağlamak için bir vesile kılmasına sebep olmuştur. Bu durumun medihe verilen önemin artması dolayısıyla olumlu fakat şiire yapaylık ve yapmacık duygular katması sebebiyle olumlu ve olumsuz yansımaları olmuştur⁵.

Mezkûr dönemde medih şiiri nazmeden şairler mensubu oldukları kabilelere, kabile reislerine, devlet ricaline ve kendilerine iyiliği dokunmuş kimselere methiyeler düzmüşlerdir. Bu şairlerden en meşhur ve de araştırmamıza konu olan iki büyük cahiliye şairi Nâbiğa ez-Zubyânî ve A'şâ lakabıyla şöhret kazanmış Meymûn b. Kays 'tır. Bu isimler medih ve hiciv türünde o kadar ustadırlar ki onların sözleri insanlar üzerinde derin bir etkiye sahiptir. Birini övdüklerinde o kimseyi göklere çıkarırken yerdiklerinde de o insanı zor durumda bırakırlar.⁶

³ Mehmet Şirin Aladağ, *Cahiliye Dönemi Arap Şiirinde İşlevsellik -Dini ve Toplumsal Hayat-* (Van: Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, 2014), 3.

⁴ Duman, *İslamiyet Öncesi Arap Folkloru ve Kur'an*, 82.

⁵ İsmail Durmuş, “Methiye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Aralık 2022), 1.

⁶ Hanna el-Fahuri, *el-Mucez fi'l-edebi'l-Arabi ve tarihii*, (Beyrut: Dâru'l-cil, 2003), 231; Şevki Dayf, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî (el-Asru'l-Câhili)* (Kahire: Darü'l Maarif, 1119), 352.

Biz de bu çalışmada girizgâh babında Cahiliye dönemi Arap edebiyatında medih şiirinin ortaya çıkış ve gelişmesinden kısaca bahsettikten sonra her iki şairimizi tanıtip sonrasında da çeşitli yönlerden üslup mukayesesi yapmayı amaçladık. Bu doğrultuda klasik edebiyat kaynakları, tarih kitapları, konuyla ilintili çeşitli makaleler, yüksek lisans tezleri gibi kaynaklardan istifade ettik. Ulaştığımız bilgileri de olabildiğince sade ve anlaşılır bir dille sunmaya çalıştık.

İki Şairin Biyografisi

Bu bölümde şairlerin kısaca biyografileri anlatılacaktır.

Nābiğa ez-Zubyānī

Tam adı Ziyād b. Mu‘âviye b. Dıbâb b. Cenâb b. Yerbû‘ ez-Zubyânî el-Ğatafânî el-Muğarî’dir. Kendisine pek çok şeyi tecrübe ettikten sonra şiir yazmaya başladığı için dahi manasına gelen “Nābiğa” lakabı verilmiştir. Arap edebiyatı literatüründe de tam adından ziyade lakabıyla ve Zubyānī nisbesiyle tanına gelmiştir. Nābiğa ez-Zubyānī Yesrib’in kuzeydoğusunda yer alan Şerebbe’de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi tam bilinmemekle birlikte h.515 ve 520 yılları arasında doğduğu düşünülmektedir. Şair, hayatının büyük bir bölümünü Hire ve Gassânî saraylarında geçirmiştir⁷. Şiirlerinin kalitesi ve üslubunun duruluğu onu hükümdarlar nezdinde kıymetli bir konuma getirmiştir. Fakat Hire sarayında hükümdarlar tarafından seviliyor olması kıskançlıklara sebep olmuş ve hükümdara ihanet ettiği gerekçesiyle saraydan kovulmuştur⁸. Bu haksızlığı kaldıramayan Nābiğa, hükümdardan af dilemek için en güzel şiirlerinden olan “beş i’tizar” adlı kasidesini nazm etmiştir⁹.

⁷ Fâhûri, *el-Mucez fi’l-edebi’l-Arabi ve tarihihi*, s.213; Süleyman Tülücü, “Nābiğa ez-Zubyānī”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Mart 2023), 1.

⁸ Fâhûri, *el-Mucez fi’l-edebi’l-Arabi ve tarihihi*, 213.

⁹ Tülücü, “Nābiğa ez-Zubyānī”, 1.

Şairimizin çocukluk ve gençliğine dair net bilgiler olmamakla birlikte anne ve babasının Zübyanlı olması dolayısıyla Zübyan'da yetiştiği düşünülmektedir¹⁰.

Nābiğa ez-Zübyānī Cahiliye döneminin diğer şairleri gibi kabilesinin sözcüsü olmuş; önemli toplantılarda kabilesinin yanında bulunmuştur. Ukaz panayırında kurulan deri çadırda şiir hakemliği de yapmıştır. Hatta seçtiği şiirler Kâbe duvarına asılmış günümüze de “muallaka” olarak ulaşmıştır¹¹.

Nābiğa kişilik bakımından yüce gönüllü, iffetli, iyi niyetli, yumuşak huylu bir insandı. Numan b. Münzir'e yazmış olduğu i'tizariyatından da anlaşılacağı üzere ihanet edebilecek biri değildi. Hire ve Gassani sarayları arasındaki gitgelleri ve yaşadığı haksızlıklar onun omuzlarına ağır gelmişti. Ömrünün son zamanlarını kabilesine dönerek, şiirden uzak, inziva içinde yaşamıştır. Ölümü de tıpkı yaşamı gibi trajik olmuştur. Bir gün kasten fazla içki tüketerek yaklaşık seksen yaşlarında yaşamına son vermiştir¹².

Nābiğa'nın edebi kişiliğinden bahsedecek olursak; Nābiğa daha çok medihçiliği ile şöhrete kavuşmuştur. O, hayatının büyük bir bölümünü Hire ve Gassāni saraylarında geçirdiği için diğer bedevi şairlerine kıyasla kültürlü ve beyitleri anlaşılır bir şairdir¹³. Fakat Şevki Dayf (öl.2005) “*Târîhu'l Edebü'l Arab*” adlı eserinde Nābiğa'nın ifade şeklinin bedeviliğe yakın olduğunu, çöl, deve ve vahşi hayvan tasvirlerinde garib (müphem) bedevi lafızlar kullandığını söyler¹⁴. Şairin güçlü üslubu sebebiyle hem muasırı olan hem daha sonra yaşamış şairleri etkilemiştir. Bunun yanı sıra divanında yer alan şiirler dilciler için şâhid olmuştur.

¹⁰ Muhammed Mahmut Olçun, “Cahiliye Döneminin Meşhur Üç Medîh Şairi En-Nābiğa, Zuheyr ve El-‘Aşâ”, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi 4/1 (29 Haziran 2022), 1-17, 3.

¹¹ Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (el-Asru'l-Câhili)*, 274.

¹² Tülücü, “Nābiğa ez-Zübyani”, 1.

¹³ Tülücü, “Nābiğa ez-Zübyani”, 2.

¹⁴ Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (el-Asru'l-Câhili)*, 297-363.

Nâbiğa ez-Zübyânî, İmrül Kays b. Hucr, Züheyr b. Ebû Sülmâ ve A'şâ ile birlikte dört büyük cahiliye şairi arasında zikredilmiştir¹⁵. Onun şanı tüm Arap yarımadasına yayılmış; kurulan panayırlarda hakemlik yapmış; Hassân b. Sâbit, A'şâ, Hansâ gibi yine dönemin meşhur şairlerinin şiirlerini dinlemiştir¹⁶. Onun şiirleri yalnızca Arap diliyle ilgilenenler için değil tüm dünyada edebiyat meraklılarının beğenisini toplayacak cinstendir¹⁷.

A'şâ Meymûn b. Kays

Tam adı Meymûn b. Kays b. Cendel b. Şerâhîl b. Avf b. Sa'd b. Mâlik b. Dubey'a b. Kays b. Sa'lebe b. Ukâbe b. Sa'b b. Bekr b. Vâil b. Kâsî'tır. Gözlerindeki görme zayıflığından dolayı A'şâ lakabını almıştır¹⁸. Ayrıca gözleri görmese de basireti açık manasında “basîr” lakabının kullanılması oldukça manidardır. A'şâ adlı diğer şairlerle karışmaması için A'şâ el-Ekber ve A'şâ Bekr diye de anılmıştır¹⁹.

A'şâ, yaklaşık hicri 565 yılında Menfûha bölgesinde bulunan Dûrna kasabasında doğmuştur. Babası sıcağtan yorulup mağaraya dinlenmeye girdiği sırada mağaranın kapısına kaya yuvarlanması sonucu mağarada mahsur kalmış ve orada vefat etmiştir. Bu sebeple babasına katili'l-cu' “açlığın maktulü” lakabı verilmiştir²⁰. Babasının ölüm tarihi tam bilinmemekle birlikte öldüğünde A'şâ'nın kaç yaşlarında olduğuna dair de net bir bilgi yoktur. Ailesi hakkındaki bilgiler muğlak olup divanından edinilen bilgilere göre evli ve bir oğlu vardır.

A'şâ'nın şiire olan ilgisi ve becerisi kendisi gibi şair olan dayısı Müseyyeb b. Ales'in (h. 575) şair olması ve onu himayesine almasından gelir.

¹⁵ Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (el-Asru'l-Câhili)*, 280.

¹⁶ Tülücü, “Nâbiğa ez-Zübyani”, 2.

¹⁷ Tülücü, “Nâbiğa ez-Zübyani”, 2.

¹⁸ Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (el-Asru'l-Câhili)*, 336.

¹⁹ Süleyman Tülücü, “A'şâ, Meymûn b. Kays”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (1991), 1

²⁰ Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (el-Asru'l-Câhili)*, 335.

Ayrıca yaşadığı coğrafya da onun iyi bir şair olmasına zemin hazırlamıştır. A‘şā, tıpkı Nābiğa gibi daha çok methiyeleri ile tanınmış bir şairdir. Gözlerinin görmüyor oluşu onun şiiri kazanç vasıtası haline getirmesine sebep olmuştur. Hatta bu durumu adeta meslek haline getirenin A‘şā mı yoksa Nābiğa mı olduğu ihtilafli konular arasındadır. Ancak Kenan Demirayak’a göre Nābiğa daha önce yaşadığı için bu çığırını açan Nābiğa ez-Zubyānī’dir. A‘şā, bu amaçla Arap yarımadasını dolaşmış ve hatta İran’a kadar gitmiştir. Gittiği yerlerde kabile reisleri, devlet ricali ve hükümdarlar başta olmak üzere nüfuzlu insanlara methiyeler düzmüş; ihsanlarına nail olmuştur.

A‘şā ’ya nisbet edilen “daliyye” methiyesinin A‘şā tarafından Hz. Muhammed (s.a.v.)’e yazıldığı rivayet edilir. Öte yandan kasidenin içeriğinde İslami terimler ve ayet-i kerimelerin var oluşu kasidenin A‘şā ’ya ait olmadığı tezini güçlendirmektedir²¹. Zira A‘şā, Hz. Peygamber’in risaletine erişmiş fakat Müslüman olmamıştır.

Bir rivayete göre A‘şā Müslüman olma düşüncesiyle Hicaz’a yola çıkmış; fakat Kureyşli müşrikler, onun Müslüman olmasından, halkı etki altında bırakmasından ve bu sayede İslam’ın yayılmasından korkmuşlardır. Ona, İslam’ın şarap, zina, kumar gibi şeyleri yasakladığını anlatmışlar ve yüz deve vererek onu geri göndermişlerdir. A‘şā, dönüş yolunda deveden düşerek ölmüştür²². Ölüm tarihi hakkında kaynaklarda 625,629 ve 630 yılları zikredilmektedir.

A‘şā ’nın kişilik itibarıyla kadına, içki ve kumara düşkün bir yapısı vardır. Bu özelliklerini üslûbunda sıkça görmek mümkündür.

A‘şā, şiirdeki başarısıyla kendinden sonra gelen birçok şairi etkilemiştir. Emevi dönemi şairlerinden el-Ahtal (öl.710) ve Abbasi dönemi

²¹ Dayf, *Târihu’l-Edebi’l-Arabî (el-Asru’l-Câhili)*, 341-342.

²² Elmas Ruşen Barut, *El-A‘şā’nın Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018), 44.

şairlerinden Ebû Nüvâs (öl. 813) bunlardan birkaçıdır. Mezkûr şairler A‘şâ’dan özellikle şarap temalı şiirlerde etkilenmişlerdir. Ahtal, hamrı beytinde şöyle zikreder:

سَلَاةٌ حَصَلَتْ مِنْ شَارِفٍ
خَلُقَ كَأَنَّهَا فَارٌ مِنْهَا أَبْجَلُ نَعْرِ
لَمَّا أَتَوْنَا بِمِضْبَاحٍ وَ مِيزْلِهِمْ
سَارَتْ إِلَيْهِمْ سُورُ الْأَبْجَلِ النَّعْرِ

“Eski testide olan şarap adeta atardamardaki kan gibi çıktı, Lamba ve mibzelleriyle geldiklerinde, atardamardaki kanın gidişi gibi onlara yöneldi.”²³

A‘şâ, dönemin şairlerinden olan İmru’l Kays (öl. 545), Züheyr b. Ebi Sülma (öl. 609) ve en-Nâbiğâ ez- Zübyânî’den (öl. 604) sonra, dördüncü sırada zikredilmiş ilk tabaka şairlerdendir. O, inşad ettiği şiirlerle Arap edebiyatında çığır açmış ve şiirleriyle kitleleri etkilemiş ender şairlerden biridir. Nâbiğâ için de dediğimiz gibi onun şiiri sadece Arapçayla ilgilenenleri değil tüm edebiyat meraklılarını cezbedecek güçtedir.

Medih Şiirinin Zirvesindeki İki İsim: Aynı ve Farklı Hususlar

Şiirlerinde Üslûp ve Konular

Cahiliye döneminin iki büyük medih şairi Nâbiğâ ez-Zübyânî ve A‘şâ yaşadıkları dönemde çığır açmış, nazm ettikleri şiirlerle hem üst düzey devlet yöneticilerini hem de halkı etkilemişlerdir. Bu iki şairin üsluplarına bakmadan önce onların üslubuna etki eden birkaç etkenden bahsetmek yerinde olacaktır.

Nâbiğâ ömrünün ikinci yarısını Hire ve Gassani saraylarında geçirmesi sebebiyle kültürlü ve bedevi şairlere nispetle temiz bir üslûba sahip bir şairdir. A‘şâ ise şiiri kazanç vasıtası haline getirdiği için Arap

²³ Barut, *El-A‘şâ’nın Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 51.

yarımadasının tamamını dolaşmış, bu maksatla İran şahına gitmiş ve ona methiyeler düzmek suretiyle ihsanlarına nail olmuştur. Nābiğa ez-Zubyānī de A‘şā da bedevi yaşam tarzından uzak, saray havası solumuş iki şairdir. Dolayısıyla her iki şairin de üslubunda yalınlık ve ince bir zevk göze çarpar. Zira çölde okuma yazma bilenlerin az oluşu kelime

Şairlerin üslubuna etki eden etkenlerden bir diğeri ise şairlerin kişilik özellikleri ve nelerden zevk aldıklarıdır. Nābiğa ez-Zubyānī hakkında içkiye veya kadına düşkünlük gibi birtakım kişisel zafiyetlere rastlanmamıştır. Bilakis onun hassas bir ruha sahip, iffetli, yüce gönüllü ve yumuşak huylu biri olduğu kaynaklarda geçmektedir ki daha önce de zikrettiğimiz üzere Numan b. Münzir’e yazmış olduğu i‘tizariyat bu üslûpla yazılmış en başarılı kasidelerdendir. Kaside de Numan b. Münzir’e şu sözlerle özrünü sunar:

هَرَأَساً بِهٖ يُعَلَى فِرَاشِي وَيُقَسَّبُ

فَبِتُّ كَأَنَّ الْعَائِدَاتِ فَرَشَنِي

وَلَيْسَ وَرَاءَ اللَّهِ لِلْمَرْءِ مَذْهَبٌ

خَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرِكْ لِنَفْسِكَ رِيَّةً

“Sanki hasta ziyareti yapan kadınlar dikenli ağaçlarını bana yaymış gibi geceledim. O dikenli ağaçla yatağım yükselir ve harmanlanır. Sende herhangi bir şüphe bırakmayacak şekilde yemin ettim. Kişinin Allah’a yemin ettikten sonra yemin edeceği başka bir yol yoktur.”²⁴

Kaynaklarda Nābiğa ez-Zubyānī’nin divanında bizzat aşk sebebiyle yazılmış bir kasideye rastlanmamıştır. Kasidelerinin nesib kısmında yedi yıl izini sürdürdüğü Mayya adlı sevgilisinden bahseden şairimiz, teşbihi çok kuvvetli olmasına rağmen sevgilisini detaylı tasvir etmemiştir. Dolayısıyla buradan Nābiğa’nın bahsettiği kadının bir gerçekliği yoktur sonucuna varmak yanlış olmayacaktır²⁵.

²⁴ Olçun, “Cahiliye Döneminin Meşhur Üç Medîh Şairi En-Nābiğa, Zuheyr ve El-‘Aşā”, 4.

²⁵ Ahmet Ateş, “An-Nabiğa ad-Dubyani Hayatı ve Eseri Hakkında Araştırmalar”, *Şarkiyat Mecmuaları* 3 (Aralık 1959), 121-122.

Bu konuda A‘şā, Nābiġa‘ya kıyasla aşka, kadına ve şaraba son derece düşkündür. Öyle söylenir ki şiiri kazanç vasıtası haline getirme sebeplerinden biri de bunlardır²⁶. Zira herhangi bir geliri olmadan bu zevklere ulaşmak olanaksızdır. Onun şarap şiirlerinden biri şu şekildedir:

وإذا غاضت رفعنا زقنا

وإذا غاضت رفعنا زقنا

“(Şarap) Azaldığında kırbamızı kaldırıncı, şah damarlarından kanın akışı gibi (kırbadan) dökülür.”²⁷

Nābiġa ez-Zubyānī medih şiirlerinde aristokrat bir üslûba sahiptir. Bu cümlede ifade etmek istediğimiz şey onun Numan b. el-Celah hariç yalnızca melikleri ve devlet adamlarını methettiğidir²⁸. Nābiġa, Gassani kralı el-Hâris el-A‘rec’e oğlu en-Nu‘mân b. el-Hâris el-Eşġar‘ın doğumunu şu sözlerle metheder²⁹:

مُسْتَقْبَلُ الْخَيْرِ سَرِيْعُ التَّمَامِ
أَصْغَرَ وَالْأَعْرَجُ خَيْرِ الْأَنَامِ
أَسْرَعَ فِي الْخَيْرَاتِ مِنْهُ إِمَامِ
خَيْرٌ مَنْ يَشْرَبُ صُوبَ الْعَمَامِ

هَذَا غُلَامٌ حَسَنٌ وَجَهَةٌ
لِلْحَارِثِ الْأَكْبَرِ وَالْحَارِثِ الْا
ثُمَّ لِهِنْدٍ وَلِهِنْدٍ وَقَدْ
خَمْسَةَ آبَائِهِمْ مَا هُمْ هُمْ

“Bu yüzü güzel bir oğlan çocuğudur. Hızlıca gelişimini tamamlayacak, geleceği aydınlıktır.

O, insanların en hayırlısı olan el-Hâris‘ul-Ekber, el-Hâris‘ul-Eşġar ve el-A‘rec‘in soyundandır.

Sonra Hind insanların en hayırlısı oldu ve Hind hayırlarda hızlı olmakla ona lider oldu.

Onların beş babası vardır, kimdir onlar? Onlar bulutların eziyet vermeyen yumuşak yağmurlarından içen kişilerdir!”³⁰

A‘şā ise Nābiġa‘nın aksine devlet adamı ya da halktan biri olmuş fark etmeksizin kişileri methine konu etmiştir. Kendisine iyiliği dokunmuş kimseleri teşekkür mahiyetinde medihler yazarak onurlandırmıştır.

²⁶ Fâhûri, *el-Mucez fi‘l-edebi‘l-Arabi ve tarihihi*, 231.

²⁷ Barut, *El-A‘şâ‘nın Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 50.

²⁸ Fâhûri, *el-Mucez fi‘l-edebi‘l-Arabi ve tarihihi*, 221.

²⁹ Olçun, “Cahiliye Döneminin Meşhur Üç Medih Şairi En-Nābiġa, Zuheyr ve El-‘Aşâ”, 5.

³⁰ Olçun, “Cahiliye Döneminin Meşhur Üç Medih Şairi En-Nābiġa, Zuheyr ve El-‘A‘şâ”, 6.

Nābiğa ve A‘şā’nın şiirlerinde okuyanları kendine çeken ritmik bir yapı göze çarpar. Beyitler arası yumuşak geçişler, ifadelerindeki tatlılık ve doğallık şairlerin şiirlerinde insicamı yakaladıklarını gösterir. Konuya A‘şā özelinde bir değerlendirme yapacak olursak; A‘şā’nın farklı beldeleri dolaşması, farklı kültürlerden şairlerle temas halinde olması ve eğlence meclislerinde bulunması onun şiirlerini ezgili bir şekilde nazm etmesine zemin hazırlamıştır. Bu ahenk ve müzikalite A‘şā’ya Araplar’ın çençisi manasına gelen “sannâcetu’l Arab” denmiştir³¹. A‘şā’nın dilindeki ahenk ve güzelliğe bir örnek verecek olursak;

فَكَلَّمْنَا مُعْرَمٌ يَهْدِي بِصَاحِبِهِ نَاءٍ وَدَانٍ، وَمَحْبُوبٌ وَمُحْتَبِلٌ
 “Hepimiz dostumuza saygılıyız, uzağız, yakınız. Akılsız ve deli gibiyiz.”

A‘şā’nın devlet ricali, kabile reisleri ve halkın önde gelen şahsiyetlerine methiyeler düzdüğünden ve bu maksatla çeşitli vilayetlere gittiğinden hatta İran’a gidip İran hükümdarını methetmek suretiyle ihсанlarına nail olduğundan bahsetmiştik. Buradan yola çıkarak şairin farklı coğrafyalarda farklı dil ve kültürden insanlarla muhatap olması, onun şiirine yabancı kelimeler girmesine sebep olmuştur³². Buna binaen A‘şā’nın Farsça kelimeler içeren şiirine örnek olarak;

لَنَا جُلُوسَانٌ عِنْدَهَا وَبِنَفْسِجٍ وَسَيَسْتَبِيرُ وَالْمَرْزَجُوشُ مُنَمَّمَا
 وَأَسَّ وَخَيْرِيٍّ وَمَرُوٍّ وَسَوْسَنٍ إِذَا كَانَ هِنَزَمَنْ وَرُحْتُ مُحْشَمَا
 وَشَاهَسْفَرِيمَ وَالْيَاسَمِينَ وَنَرَجِسَ يُصَبِّحُنَا فِي كُلِّ دَجْنٍ تَعَيَمَا
 وَمُسْتَقُّ سِينِينَ وَوَنُّ وَبَرَبَطُ يُجَاوِبُهُ صَنْجٌ إِذَا مَا تَرَنَّمَا

“Etrafımız türlü çiçeklerle bezenmişti.
 Ve eğlence olduğunda ben mest olmaya başlamıştım.
 Bulutlar toplandığında bize günaydın diyorlardı.
 Ut ve diğer çalgılar ise zil nağme yaptığında ona karşılık veriyorlardı.”³³

³¹ Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (el-Asru'l-Câhili)*, 336; el-Fahuri, *el-Mucez fi'l-edebi'l-Arabi ve tarihîhi*, 236.

³² Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabiyyi*, (Kahire: Darü'l Maarif, 1119), 149; İbn-i Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-Şuarâ*, (Mısır: Takaddüm Matbaası, 1323), 44; Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, (el-Asru'l-Câhili), 360.

³³ Barut, *El-A'sâ'nın Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 66.

Şiirde geçen سَيْسَبْر , وَبَتَفْسَج , وَجُلَّسَانٌ ve المَرَزَجَوْش kelimeleri farsça kökenli olup kokulu bitki isimlerini ifade etmektedir. Birinci beytin sonundaki مَرَوْ , خَيْرِيَّ آس , ve سَوْسَنٌ kelimeleri de yine farsça, çeşitli kokulu bitki isimleridir. المَرَزَجَوْش ve نَرْجِسٌ kelimeleri Farsça'dan Arapça'ya geçmiş çiçek isimleridir³⁴. Devamında gelen وَنٌ بَرِبَطٌ kelimeleri Farsça 'dan Arapça'ya geçmiş kelimeler olup çalgı aleti isimlerini ifade etmektedir. وَنٌ kelimesi telli bir çalgıyı, بَرِبَطٌ kelimesi uda benzeyen bir çalgıyı ifade etmektedir.

Her iki şairin de şiiri ticari bir kazanç vasıtası haline getirdiklerine değindik. Bu durumun üslûplarına yansımaları ise şu şekilde olmuştur: Nâbiğa ez-Zübyânî memduhundan kendine ihsanda bulunmasını dolaylı yoldan isterken A 'şâ talebini açıkça ifade etmiştir³⁵.

تَجَانُفٌ عَنِ جُلِّ الِيمَامَةِ نَاقَتِي
وَمَا قَصَدْتُ مِنْ أَهْلِهَا لِسِوَايَكَا

إِلَى هَوْدَةَ الْوَهَابِ أَهْدَيْتُ مِدْحَتِي
أُرْجِي نَوَالًا فَاضِلًا مِنْ عَطَائِكَا

“Methiyemi çokça bağış veren Hevze'ye ithaf ettim. Bu methiyem sebebiyle senin bağışından üstün bir hediye umuyorum.

Devem el-Yemâmelilerin çoğundan yüz çevirdi. Oranın ahalisi içerisinde senden başkasına yönelmedi.”³⁶

Nâbiğa ez-Zübyânî'nin Numan b. Münzir'e inşad etmiş olduğu İ'tizariyatın medih kısmında Numan b. Münzir'i mübalağa ederek şöyle övmüştür:

تَرَى كُلَّ مَلِكٍ دُونَهَا يَتَذَبَذَبُ
إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُنَّ كَوَكَبٌ³⁷

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَعْطَاكَ سَوْرَةً
فَإِنَّكَ شَمْسٌ وَالْمُلُوكُ كَوَاكِبٌ

³⁴ Elmas Ruşen Barut, *El-A 'şâ'nın Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018), 66.

³⁵ Fâhûri, *el-Mucez fi'l-edebi'l-Arabi ve tarihihi*, 222-241.

³⁶ Olçun, “Cahiliye Döneminin Meşhur Üç Medih Şairi En-Nâbiğa, Zuheyr ve El-'Aşâ”, 11.

³⁷ Nâbiğa ez-Zübyânî, *Divânü'n Nabiğa ez-Zübyânî* (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l İlmiyye, 1996), 28.

“Allah’ın sana hiçbir krala vermediği izzeti, şerefi verdiğini görmez misin? Her kralın şeref olarak ondan daha aşağıda çalkantı içerisinde hareket ettiğini görürsün. Sen güneşsin, diğer krallarda yıldızlardır. Güneş doğduğu zaman hiçbir yıldız gözükmez.”³⁸

Dönemin diğer şairleriyle kıyaslandıklarında iki şairin şiirinde dikkat çeken diğer bir husus da tasvire çok yer vermeleri ve bunu yaparken de mübalağa etmekten çekinmemeleridir. Yine bunun arkasında memduhlarından hediye (bahşiş) ummaları yatar.³⁹

Nābiğa’nın şiirlerinde fikir ve lafız arasında güçlü bir bağ ve ahenk söz konusudur. Nābiğa şiirinde ne kadar mübalağaya başvursa da her zaman dengeyi yakalayan bir şair olmuştur.⁴⁰ Öte yandan Nābiğa’nın üslûbunda diğer şairlerle kıyaslandığında lafzi sanatlara pek rastlanmaz. Onun tüm etkileyiciliği eşsiz teşbih kuvvetinden gelir.⁴¹ İbn-i Kuteybe (öl.276) “eş-Ş’ir ve ’ş Şuara” adlı eserinde Nābiğa’yı şairler arasında en güzel üsluba sahip, sözleri en şaşalı, beyit sayısı en fazla olan ve üslûbunda yapmacıklık olmayan şair olarak niteler.⁴²

Nābiğa ez-Zubyānī ve A’sā ’nın sonra gelen şairlerin taklit ettiği şiirleri gerek teşbihlerinin güzelliği gerekse şiirlerinin nahiv ve belâğat kurallarını ihtiva etmesi sebebiyle şâhid olarak kullanılmıştır.

Nābiğa, daha çok medih, hiciv, i’tizariyat, tasvir ve hikemiyât tarzında şiirler ortaya koymuştur. Mersiye türü şiirleri nadirdir. A’sâ ise Nābiğa gibi medih ve hiciv türü şiirler nazm etmiş; mersiye türünde pek ürün vermemiştir. Öte yandan fahriye, vasfiye ve gazel türlerinde başarılı şiirleri

³⁸ Olçun, “Cahiliye Döneminin Meşhur Üç Medîh Şairi En-Nābiğa, Zuheyr ve El-’Aşâ”, 4.

³⁹ Fâhûri, *el-Mucez fi ’l-edebi ’l-Arabi ve tarihihi*, 222.

⁴⁰ Fâhûri, *el-Mucez fi ’l-edebi ’l-Arabi ve tarihihi*, 230.

⁴¹ Ahmet Ateş, “An-Nabiğa ad-Dubyani”, 119.

⁴² İbn-i Kuteybe, *eş-Şi’r ve ’ş-Şuara*, 20.

vardır. Şairimiz içkiye düşkün oluşu ve şarap meclislerinde bulunması dolayısıyla hamriyat türünde öne çıkan şiirler nazm etmiştir.

İki Şairin Divanından Örnekler

Bu bölümde Nābiğa ve A'şâ'nın divanlarından şiir örnekleri getireceğiz.

A'şâ Meymun b. Kays'ın Divanına Örnek

A'şâ'ya ait olan kaside-i Daliyye'yi edebi açıdan incelemeye önce A'şâ'nın peygamberimize gidişinden ve başından geçen hadiselerden bahsetmek yerinde olacaktır.

Anlatılan bir kıssaya göre A'şâ'nın peygamber efendimize methiye yazar ve şiirini peygamberimize okumak için Hicaz'a doğru yola çıkar. Kureyşli Müşrikler bunun haberini alınca onu çevirirler. Çünkü onlar A'şâ'nın şiirinin ne kadar etkili olduğunu bilirler. Ona “o, sana bazı helalleri yasaklayıp haram kılıyor. Hâlbuki senin için onlar uygundur ve sen de onları uyguluyorsun.” deyince A'şâ onların ne olduğunu sorar. Aralarında bulunan Ebû Süfyan (ö. 651) bu yasaklardan ilkinin zina olduğunu söyler. A'şâ bunu duyunca “Zina beni terk etti, ancak ben onu bırakmadım, sonraki nedir?” der. Ebû Süfyan bu sefer içkiden bahseder. A'şâ buna cevaben “Onunla işim kalmadı.” deyince onlar da kumar yasağından bahseder. A'şâ bu sefer de “Belki onu oynasaydım az bir şey kazanabilirdim” der. A'şâ ikna olmayınca Ebu Süfyan etrafına ashabını toplar ve A'şâ'nın şiirinin ne kadar te'sirli olduğundan bahseder. Çünkü onun peygamberin huzuruna çıkıp onu metheden bir şiir söylemesi müşriklerin aleyhine olacaktır. Zira A'şâ'nın üslûbu onu dinlemeye gelenleri etkileyip büyük bir kitlenin Müslüman olmasına ve müşriklerin elini zayıflatmaya sebep olabilirdi. Bu toplantının ardından müşrikler aralarında yüz deve toplarlar. A'şâ doğduğu yer olan Dürrnâ'ya geri dönmek üzere yola çıktığında, kendisine hediye edilen develerin birinden düşerek 7/629 da hayatını kaybeder. Dolayısıyla bu

kıssadan da A‘şā’nın Müslüman olup olmadığı tam olarak anlaşılmamaktadır. Bir rivayete göre de A‘şā’nın ölümünün ardından peygamberimizin şiiri okuduğu ve “Neredeyse Müslüman olacaktı ama olmadı” dediği anlatılmaktadır.⁴³ Fakat bu hadisin sağlam bir kaynağı yoktur. Oryantalist Karl Brockelmann’a göre ise A‘şā Hristiyan olarak kalmıştır.⁴⁴ Bazı araştırmacılara göre ise A‘şā putperesttir ve o hal üzere de ölmüştür.⁴⁵

Şiirin şekil özelliklerine baktığımızda şunları görürüz: Satır sonlarının “dal” harfi ile bitmesi sebebiyle şiir “kaside-i dâliyye” olarak isimlendirilir. Şiir klasik kaside formunda olup nesible giriş yapılmış daha sonra deve tasviri ve en sonunda da peygamberi ve İslâm’ı methederek sonlandırmıştır. Şair, yedi beyitlik şiirin nesib bölümünde tarzının dışına çıkmadan uykusuzluktan, aşktan, ihtiyarlıktan dert yanmıştır. Yedinci beyitten sonra devesini, yolculuğun elemi tasvir eder. Son kısımda ise kasidenin asıl mevzu olan peygamberi methine geçer.⁴⁶ A‘şā’nın peygamberimiz için nazm ettiği söylenen (ihtilafı)⁴⁷ “Kaside-i Daliye” adlı şiiri:

وَعَادَكَ مَا عَادَ السَّلِيمَ الْمُسَهَّدَا	أَلَمْ تَغْتَبِضْ عَيْنَاكَ لَيْلَةَ أَرْمَدَا
تَنَاسَيْتَ قَبْلَ الْيَوْمِ خُلَّةَ مَهْدَا	وَمَا ذَاكَ مِنْ عَشْقِ النِّسَاءِ وَإِنَّمَا
إِذَا أَصْلَحْتَ كَفَّايَ عَادَ فَأَفْسَدَا	وَلَكِنْ أَرَى الدَّهْرَ الَّذِي هُوَ خَاتِرٌ
فَلَيْلَهُ هَذَا الدَّهْرُ كَيْفَ تَرَدَّدَا	شَبَابٌ وَشَيْبٌ وَإِفْتِقَارٌ وَثَرَوَةٌ
وَلِيدَا وَكَهْلَا حِينَ شَبِثُ وَ أَمْرَدَا	وَمَا زِلْتُ أَبْغِي الْمَالَ مُذْ أَنَا يَافِعٌ

⁴³ Barut, *El-A‘şâ’nın Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 43, 44, 45.

⁴⁴ Brockelmann, *Târihu’l-Edebi’l-Arabiyyi*, 148.

⁴⁵ Barut, *El-A‘şâ’nın Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 45.

⁴⁶ İbrahim Yılmaz, “A‘şâ ve Kasîde-i Dâiyye”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1999), 260.

⁴⁷ Bk. Yılmaz, “A‘şâ ve Kasîde-i Dâiyye”, 260-268.

وَابْتَدَلُ الْعَيْسَ الْمَرَاقِيلَ تَغْتَلِي
 فَإِن تَسْأَلِي عَنِّي فَبِأ رُبِّ سَائِلٍ
 أَلَا أَيُّهَذَا السَّائِلِي أَيْنَ يَمْتَمُ
 أَمَا إِذَا مَا أَدَلَجْتَ فَتَرَى لَهَا
 وَفِيهَا إِذَا مَا هَجَّرْتَ عَجْرَفِيَّةً
 أَجَدَّتْ بِرِجْلَيْهَا نَجَاءً وَرَاجَعَتْ
 فَالَيْتُ لَا أَرْتِي لَهَا مِنْ كَلَالَةٍ
 مَتَى مَا تُنَاحِي عِنْدَ بَابِ ابْنِ هَاشِمٍ
 نَبِيِّي يَرَى مَا لَا تَرُونَ وَذِكْرُهُ
 لَهُ صَدَقَاتٌ مَا تُعْبُ وَنَائِلٌ
 أَجِدْكَ لَمْ تَسْمَعْ وَصَاةَ مُحَمَّدٍ
 إِذَا أَنْتَ لَمْ تَرَحُلْ بِزَادٍ مِنَ الثَّقَفِي
 نَدِمْتَ عَلَى أَنْ لَا تَكُونَ كَمِثْلِهِ
 فَإِيَّاكَ وَالْمَيْتَاتِ لَا تَأْكُلْنَهَا
 وَذَا النُّصْبِ الْمَنْصُوبِ لَا تَنْسُكُنَّهُ
 وَصَلَّ عَلَى حِينِ الْعَشِيَّاتِ وَالضُّحَى
 وَلَا السَّائِلِ الْمَحْرُومِ لَا تَتْرُكُنَّهُ
 وَلَا تَسْحَرْنَ مِنْ بَائِسِ ذِي ضَرَاوَةٍ
 وَلَا تَقْرَبْنَ جَارَةً إِنَّ سِرَّهَا عَلَيْكَ

مَسَافَةً مَا بَيْنَ النَّجِيرِ فَصْرَحَدَا
 حَفْنِي عَنِ الْأَعْمَى بِهِ حَيْثُ أَصْعَدَا
 فَإِنَّ لَهَا فِي أَهْلِ يَثْرِبَ مَوْعِدَا
 رَقِيبِينَ جَدِيًّا لَا يَغِيبُ وَفَرَقَدَا
 إِذَا خَلَّتْ حِرْبَاءَ الظَّهَيْرَةِ أَصِيدَا
 يَدَاها خِنَافًا لَتِينًا غَيْرَ أَحْرَدَا
 وَلَا مِنْ حَفْنِي حَتَّى تَرُورَ مُحَمَّدَا
 تُرِيحِي وَتَلْقِي مِنْ فَوَاضِلِهِ يَدَا
 أَعَارَ لَعْمَرِي فِي الْبِلَادِ وَأَنْجَدَا
 وَلَيْسَ عَطَاءُ الْيَوْمِ مَانِعُهُ عَدَا
 نَبِيِّي الْإِلَهَ حِينَ أَوْصَى وَأَشْهَدَا
 وَلَا قَيْتَ بَعْدَ الْمَوْتِ مَنْ قَدْ تَزَوَّدَا
 وَأَنْتَ لَمْ تُرْصِدْ لِمَا كَانَ أَرْضَدَا
 وَلَا تَأْخُذَنَّ سَهْمًا حَدِيدًا لِتَفْصِدَا
 وَلَا تَعْبُدِ الْأَوْثَانَ وَاللَّهَ فَاعْبُدَا
 وَلَا تَحْمَدِ الشَّيْطَانَ وَاللَّهَ فَاحْمَدَا
 لِعَاقِبَةٍ وَلَا الْأَسِيرِ الْمُقَيَّدَا
 وَلَا تَحْسَبَنَّ الْمَرْءَ يَوْمًا مُخْلَدَا
 حَرَامٌ فَإِنْ كَيْحَنَ أَوْ تَأْبَدَا

“Gözleri ağrıyan kişinin gecesi gibi, sen de uyuyamadın mı? Yılan sokmuş kişinin başına gelenler başına gelmedi mi?

Uyuyamaman kadınlara olan aşkından değil! Zaten sen, Mehded'le aşkını uzun bir zamandır unutmuşsun.

Görüyorum hain olan zamanı işlerimi düzelttikçe Dönüp onları bozduğunu Gençlik, ihtiyarlık, fakirlik ve zenginlik. Allah Allah, insanın başına neler getiriyor.

Kendimi bildim bileli mal arar dururum. Çocukluk, gençlik- yaşlılıktan beri İyi cins hızlı giden develerimi çokça sürerim. Necir ile Sarhad arasında.

Ey Kadın! Sende mi soruyorsun? Nice sual soranlar arasında, A'şâ'nın ikamet ettiği yerlerden.

Ey dişi devemin nereye gittiğini soran kadın! Onun Medine'de verilmiş bir sözü vardır.

Gece boyu yürüdüğünde o görür Kendisini gözetlemeden geri durmayan kutup yıldızlarını.

Sıcak kızdığına durmaz gider, Zannedersin ki bu devenin bir derdi var.

Arka ayaklarını süratlice öne atar. Ön ayakları uyumlu bir şekilde yolu alır, gider.

Söz veriyorum. Üzülmeceğim, devemin yorgunluğuna, Çıplak ayağını Hz. Muhammed'i ziyaret edene kadar.

Ey Deve! İbn Hişam'ın kapısına çıktığında dinlenir, O'nun lütuf ve ihsanına nail olursun.

Görmediğini gören bir nebi! İsmi, beldeleri dolaşan, çağrısı yayılan bir nebi.

Arzu ettiğin kadar ihsanı olan bir nebi. Bugün verdiği yarına mani olmayan bir nebi

Çağrısını duymadığın doğru mudur Muhammed'in? Çağrısını ve gerekçelerini.

O diyor ki: Eğer bu dünyadan sâlih amel ile göçmeyecek olursan, Öldükten sonra da sâlih amel ile göçenlerle karşılaşırın,

Onlar gibi olmadığına üzülürsün. Ama sen seni bekleyen şeyleri beklemiyordun.

Ölmüş hayvanların etini yeme! Okla vurduğun hayvanların kanını yeme.

Dikil taşlara güven duyma! Putlara ibadet etme, Yalnız Allah'a ibadet et!

Akşam, sabah dua et! Şeytana hamd etme. Allah'a hamd et!

Terk etme! Yoksulu, esiri...

Sıkıntıya düşenlerle alay etme! Malı insanda ebedidir zannetme.

Sana haram olan komşuna yaklaşma! Ya evlen ya da uzak dur onlardan!"⁴⁸

Nâbiğa ez-Zubyânî 'nin Divanına Örnek

Nâbiğa ez-Zubyânî Numan b. Münzir'e birçok kasidesinde methiyeler düzmüş onun sarayında mümtaz bir konum edinmiştir. Ne var ki sarayda Numan'ın onu bu denli kıymetli görmesi Numan'ın yakınındakileri kıskandırmış olacak ki Nâbiğa'ya Numan'ın karısı Mücerred'e uygunsuz davrandığı iftirası atılmıştır. Bu durum Numan'ın kulağına gidince Numan Nâbiğa'yı kovar ve Nâbiğa Gassani sarayına sığınmaz zorunda kalır. Bu

⁴⁸ Yılmaz, "A'şâ ve Kasîde-i Dâiyye", 257-260.

iharet iddialarını kaldıramayan Nābiğa, geçirdiği zor günleri uykusuz geceleri meşhur beş i'tizariyatında etkileyice betimlemelerle anlatır. Nābiğa, i'tizariyat türü şiirlerin en büyüğü kabul edilmiştir.

هَرَأَساً بِهِ يُعَلَى فِرَاشِي وَيَقْسَبُ	فَبْتُ كَأَنَّ الْعَائِدَاتِ فَرَشَنِي
وَلَيْسَ وَرَاءَ اللَّهِ لِلْمَرْءِ مَذْهَبُ	خَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رَيْبَةً
لَمُبْلِغُكَ الْوَأَشِي أَعْشُ وَأَكْذَبُ	لَئِنْ كُنْتُ قَدْ بُلِّغْتَ عَنِّي خِيَانَةً
مِنَ الْأَرْضِ فِيهِ مُسْتَرَادٌ وَمَذْهَبُ	وَلَكِنِّي كُنْتُ امْرَأً لِي جَانِبُ
أُحْكَمُ فِي أَمْوَالِهِمْ وَأُقْرَبُ	مُلُوكٌ وَإِخْوَانٌ إِذَا مَا أَتَيْتُهُمْ
فَلَمْ تَرَهُمْ فِي شُكْرِ ذَلِكَ أَذْنَبُوا	كَفَعْلِكَ فِي قَوْمٍ أَرَأَيْتَ إِصْطَنَعْتَهُمْ
لِي النَّاسِ مَطْلَبِي بِهِ الْقَارُ أَجْرَبُ	فَلَا تَتْرُكْنِي بِالْوَعِيدِ كَأَنِّي
تَرَى كُلَّ مَلِكٍ دُونَهَا يَتَذَبَذَبُ	أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَعْطَاكَ سُورَةً
إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُنَّ كَوَكَبُ	فَإِنَّكَ شَمْسٌ وَالْمُلُوكُ كَوَاكِبُ
عَلَى شَعَثِ أَيْ الرَّجَالِ الْمُهَذَّبُ	وَلَسْتُ بِمُسْتَبَقِي أَحَا لَا تَلْمُهُ
وَإِنْ تَأْكُ ذَا عُنْتِي فَمِثْلُكَ يُعْتَبُ ⁴⁹	فَإِنْ أَكُ مَظْلُوماً فَعَبْدٌ ظَلَمْتَهُ

“Sanki hasta ziyareti yapan kadınlar dikenli ağaçlarını bana yaymış gibi geceledim. O dikenli ağaçla yatağım yükselir ve harmanlanır.

Sende herhangi bir şüphe bırakmayacak şekilde yemin ettim. Kişinin Allah’a yemin ettikten sonra yemin edeceği başka bir yol yoktur.

Allah’ın sana hiçbir krala vermediği izzeti, şerefi verdiğini görmez misin? Her kralın şeref olarak ondan daha aşağıda çalkantı içerisinde hareket ettiğini görürsün.

Sen güneşsin, diğer krallarda yıldızlardır. Güneş doğduğu zaman hiçbir yıldız gözükmez.

⁴⁹ Zübyâni, *Divânü'n Nabiğa ez-Zübyâni*, 27-28.

Herhangi bir kardeşimle yarışma. Dağınıklığından dolayı onu kınama. Hangi adam ayıpsızdır?

Eğer ben bana olan öfkenin devam etmesiyle mazlumsam, senin zulmettiğin bir kulum.

Eğer sen hatayı affetmeye rıza gösterici isen, senin gibi birisine bağışlamak yakıştır.”⁵⁰

Yukarıda verilen iki divan örneğinde de şairlerin daha önce zikredilmiş olan üslûplarına dair özellikler mevcuttur. İki divanda da merkeze aldığımız medih beyitleri görülmektedir.

SONUÇ

Övülme ve beğenilme arzusu insanın fitratında bulunduğu için medih şiirleri de edebiyat tarihinin en eski şiir türlerinden biri kabul edilmiştir. Arap edebiyatı özelinde baktığımızda da Arap şiirinde en çok işlenen temalardan biri övgüdür. Eski Arap şiirinde ilk devirler medih şiiri çok yaygın olmamakla birlikte mevcut şiirler, yardımı ve iyiliği dokunan kimselere teşekkür etmek mahiyetinde nazm edilmiştir. Fakat miladi VI. yüzyıla gelindiğinde bazı şairler eliyle medih temalı şiirler kazanç vasıtası haline gelmiştir. Bu şairlerden ikisi, çalışmamıza da konu olan Nâbiğa ez-Zubyânî ve A‘şâ’dır. İki şair de yaşadıkları dönemde şiirleriyle kitleleri etkilemiş ve şiiri kullanarak ciddi miktarlarda mal varlığı edinmişlerdir. Bu yolu açan ismin Nâbiğa mı yoksa A‘şâ mı olduğu noktasında ihtilaflar olmakla birlikte yaygın kanaate göre ilk tekessüb şiiri yazan şair Nâbiğa’dır.

Nâbiğa ve A‘şâ’nın yaşadıkları dönemde diğer şairlerden sıyrılarak medih türünde öne çıktıkları aşikârdır. Yazdıkları şiirlerle büyük kazançlar elde etmişler ve idareciler nezdinde mümtaz bir konuma yükselmişlerdir. Onların bu yolla refaha ulaşması bittabi diğer şairleri de bu tür şiir yazmaya itmiştir.

⁵⁰ Olçun, “Cahiliye Döneminin Meşhur Üç Medih Şairi En-Nâbiğa, Zuheyr ve El-‘Aşâ”, 4-5.

İki şair de aynı dönemde yaşamış; A'şā medih şiirinde Nābiġa'nın üslûbunu takip etmiş ve esinlenmiştir.⁵¹ Fakat her ne kadar aynı üslûbu benimseseler de ayırdıkları noktalar da vardır. Aynı dönemde ve benzer ortamlara iştirak etmiş olmaları dil ve duygu bakımından üslûplarını benzer kılsa da bazı kişisel farklılıklar ve hayatın getirdiği zorluklar şiirlerine de yansımıştır. Her iki şairin de hayatlarında geçim sıkıntısı çekmeleri onları şiiri kazanç vasıtası haline getirmelerine sebep olmuştur. Nābiġa tekessüb amacıyla daha çok aristokrat diyebileceğimiz kesime methiyeler nazm ederken A'şā her kesimden insanı şiirine konu edinmiştir. Nābiġa hamr ve kadından ne kadar uzaksa A'şā tam aksi bir kişiliğe sahiptir ki hamr temalı şiirleri de oldukça meşhurdur.

Birtakım farklılıklar olsa da her iki şair de üstlendikleri misyonun hakkını vermişler, cahiliye döneminin diğer medih şairlerinin arasından sıyrılarak edebiyat dünyasındaki yerlerini sağlamlaştırmışlardır.

KAYNAKÇA

- Aladağ, Mehmet Şirin. *Cahiliye Dönemi Arap Şiirinde İşlevsellik -Dini ve Toplumsal Hayat-*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2014.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Ateş, Ahmet. *An-Nābiġa ad-Dubyani Hayatı ve Eseri Hakkında Araştırmalar*, ts.
- Barut, Elmas Ruşen. *El-A'şā'nın Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabiyyi*. Kahire: Darü'l Maarif, 1119.
- Çaġatay, Neşet. *İslam'dan önce Arap tarihi ve cahiliye çaġı*, 1957.
<https://www.hiperkitap.com/islamdan-once-arap-tarihi-ve-cahiliye-cagi>
- Dayf, Şevki. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (el-Asru'l-Câhili)*. Kahire: Darü'l Maarif, 1119.
- Duman, Fatih. *İslamiyet Öncesi Arap folkloru ve Kur'an*, 2018.
http://kutuphane.erbakan.edu.tr/yordam/?dil=0&p=1&q=2114117&alan=kunyeDemirbasKN_str&demirbas=2114117
- Durmuş, İsmail. "Methiye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Aralık 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/methiye>

⁵¹ Fāhûri, *el-Mucez fi'l-edebi'l-Arabi ve tarihîhi*, 241.

- Fâhûri, Hanna *el-Mucez fi'l-edebi'l-Arabi ve tarihihi*, 2003.
http://kutuphane.erbakan.edu.tr/yordam/?dil=0&p=1&q=0724901&alan=kunyeDemirbasKN_str&demirbas=0724901
- İbn-i Kuteybe. *eş-Şi'r ve 'ş-Şuarâ*. Mısır: Takaddüm Matbaası, 1323.
- Olçun, Muhammed Mahmut. “Cahiliye Döneminin Meşhur Üç Medih Şairi En-Nâbiğa, Zuheyır ve El-‘Aşâ”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi* 4/1 (29 Haziran 2022), 1-17.
<https://doi.org/10.55036/ufced.1091010>
- Tülücü, Süleyman. “A‘şâ, Meymûn b. Kays”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1991.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/asa-meymun-b-kays>
- Tülücü, Süleyman. “Nâbiğa ez-Zübyani”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nabiga-ez-zubyani>
- Yılmaz, İbrahim. “A‘şâ ve Kaside-i Dâiyye”.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/30802>
- Zübyâni, Nâbiğa ez-. *Divânü'n Nâbiğa ez-Zübyâni*. Beyrut: Dârü'l Kütübî'l İlmiyye, 1996.

Nadr b. Şümeyl'in Hayatı, Eserleri ve Arap Dilindeki Yeri

Emin Ceyhun SEZDİ*

Öz

Nadr b. Şümeyl; Arap dili grameri, Garîbu'l-Kur'ân, Garîbu'l-Hadîs, Şiir, Edebiyat ve Lugat gibi alanlarda yetkinliğini ispat etmiş tebeu't-tâbiîn tabakası içerisinde yer alan bir İslam âlimidir. Bu âlim, kendi dönemi içerisinde halîfe Me'mun başta olmak üzere insanların dikkatini ilmi birikimi ile çekmiş ve âlimler arasında kıymetli bir konuma erişmiştir. Bununla birlikte hayat hikayesi ve eserleri klasik kaynaklarda parça parça yer almış, pek çok eseri de günümüze ulaşmamıştır. Biz de bu çalışmamızda bu değerli âlimin hayat hikayesini ve eserleri hakkındaki bilgileri inceleyerek ortaya Nadr b. Şümeyl'in hayatına bütüncül bir bakış açısıyla bakabileceğimiz bir çalışma ortaya koyduk.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Tefsir, Garîbu'l-Kur'ân, Nadr b. Şümeyl, Filoloji.

Abstract

Nadr b. Shumayl was an Islamic scholar of the taba'u't-tabiin who proved his competence in fields such as Arabic grammar, Garîb al-Qur'an, Garîb al-Hadith, Poetry, Literature and Linguistics. This scholar attracted the attention of the people of his time, especially the al-Ma'mun, with his scholarly knowledge and attained a valuable position among the scholars. However, his life story and works are only fragmentary in classical sources, and many of his works have not survived to the present day. In this study, we have examined the life story of this valuable scholar and the information about his

* Samsun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ar. Gör. ecsezdi@gmail.com / Samsun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belâgatî Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi. ORCID: 0000-0001-6229-4882

works and put forward a study in which we can look at the life of Nadr b. Shumayl from a holistic perspective.

Keywords: Arabic language, Tafsir, Garīb al-Qur'an, Nadr b. Shumayl, Philology.

GİRİŞ

İslâm'ın ilmî olarak ilk temelleri, Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlünün başlaması ile birlikte Hz. Peygamberin onu muhataplarına yaşayarak îzah etme gayreti çerçevesinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Hz. Peygamber (a.s.m) bu gayretler içerisinde görevini ifâ ederken Allahu Teâlâ da Kur'ân-ı Kerîm'de, indirdiği kitabının muhatapları tarafından anlaşılır bir kapsamda olmasını irade ettiğini açık bir dille ifade etmiştir.¹ Bu bakımdan ilahî mesaj içeren Kur'ân-ı Kerîm'in hitap ettiği kitlenin zihin dünyalarına 'açık olma' vaadi vardır. Bu vaadin gerçekleşmesi için yalnızca metnin içeriği değil, muhatabın kültürel altyapısının da verilecek olan mesaja hazır olması gerekmektedir. Bu sebeple İslâm'ın ilmî olarak temelleri oturtulmaya çalışırken muhataplarının gerek anlama kabiliyetlerinin eksiklikleri gerekse bu muhatapların zaman içerisinde kelimelere yüklenen anlamları sosyal yaşantıları içerisinde farklı anlamlara dönüştürmeleri gibi sebeplerden dolayı Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması bakımından bazı sorunları ortaya çıkarmıştır.²

Bu sâik ile Kur'ân-ı Kerîm'in kapalı gibi görünen manalarının îzâhı sadedinde hem muhatabın zihnini Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılacağı asgari seviyeye yükseltmek ve kapalı gibi gözüken garîb lafızlarını anlamlandırma gayreti ile çalışmalar yapılmıştır.³ Bu çalışmalar genel olarak "Garîbü'l-Kur'ân" başlığı altında kendilerine yer bulmuştur.

¹ ez-Zuhruf 43/3; el-Yûsuf 12/2.

² İsmail Cerrahoğlu, "Garîbü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/380.

³ Cerrahoğlu, "Garîbü'l-Kur'ân", 13/380.

Bu çalışmalarını yapan şahsiyetlerin içerisinde Nadr b. Şümeyl de yer almaktadır. Garîbu'l-Kur'ân başta olmak üzere birçok eserin de müellifi olan Nadr b. Şümeyl'in hayatı kaynaklarımızda parça parça ele alınmıştır. Biz de bu çalışmada hem onun hayatı hakkındaki bilgileri toplu bir şekilde sunmayı hem de eserleri hakkında bilgi verme yolunu takip edeceğiz.

Garîbu'l-Kur'ân

Garîb kelimesi sözlükte “yurdundan uzak kalan; tek ve nâdir olan; bilinmeyen, mübhem ve kapalı olan” gibi anlamlara gelmekle beraber Garîbu'l-Kur'ân disiplini içerisinde daha çok anlamları herkes tarafından bilinmeyen kelimeleri ifade etmek için kullanılmıştır.⁴ Bu kullanım da sözlükte yer aldığı gibi bütünüyle kelimenin ihtiva ettiği manaları değil belirli manaların Garîbu'l-Kur'ân disiplini içerisinde kullanıldığına işaret etmektedir.

Garîbu'l-Kur'ân, Kur'ân-ı Kerîm'i daha iyi anlamak ve anlamlandırmak amacıyla ortaya çıkan bir disiplindir.⁵ Bu disiplin zamanla İslami İlimler içerisinde saygın bir konum kazanmış ve hicri II. yüzyıldan itibaren müstakil bir disiplin olarak incelenmeye başlanmıştır.⁶ Öncelikli olarak Tefsir İlmi'nin konusu olan garîb lafızlar hadislerde de sıkça yer almaktadır.

Âyetlerdeki garîb lafızların mânalarının tesbit edilmesine sahâbe devrinden itibaren başlanmıştır.⁷ Bu garîb kelimeler fasih konuşan Araplar ve Peygamber (s.a.v)'in naklettiği hadisler vasıtasıyla açıklığa kavuşmuş, bununla birlikte eski Arap şiiri de önemli bir istişhad kaynağı olarak sahabilerin elinde bulunmuştur.

⁴ Cerrahoğlu, “Garîbü'l-Kur'ân”, 13/379.

⁵ Cerrahoğlu, “Garîbü'l-Kur'ân”, 13/380.

⁶ Cerrahoğlu, “Garîbü'l-Kur'ân”, 13/379.

⁷ Cerrahoğlu, “Garîbü'l-Kur'ân”, 13/380.

Nadr b. Şümeyl'in Hayatı

Basradaki Hayatı

Tam ismi en-Nadr b. Şümeyl b. Hareşe b. Yezîd b. Külsüm b. Abde b. Züheyr es-Sikkîtü's-Şair b. Urve b. Halime b. Hucr b. Mâzen b. Mâlik b. Amr b. Temîm el-Mâzenî et-Temîmî'dir.⁸

Nadr b. Şümeyl, hicrî 122 (m.740) yılında Horasan'ın Merverrûz şehrinde doğdu.⁹ Ailesi Basra'ya göç etmeye niyetlenince ailesi ile birlikte Basra'ya göç etti.

Nadr b. Şümeyl, zamanın gözde ilim merkezlerinden olan Basra'da başta Halîl b. Ahmed olmak üzere döneminde öncü pek çok âlimin ders halkasına katıldı.¹⁰ Onlardan Arap grameri, lugat, şiir, edebiyat, hadis ve fıkıh dersleri aldı.¹¹ Kendisini Arap grameri ve lugat bilgisi üzerinde daha donanımlı bir hale getirmek amacıyla fasih bedevîlerin arasında uzun süre yaşadığı nakledilmektedir.¹² Onlardan elde ettiği bilgiler ile ilim yolculuğunda ciddi bir mesafe katetmiştir. Öyle ki, Nadr b. Şümeyl'in ismi Arap gramerinde Halîl b. Ahmed'in önde gelen dört öğrencisinden biri olarak zikredilmektedir.¹³

Tebeu't-tâbiîn âlimleri içerisinde yer alan Nadr b. Şümeyl, Arap grameri ve lugat bilgisinin yanı sıra hadis alanında da güvenilir bir âlim olarak kabul edilir.¹⁴ Hişâm b. Urve'nin de içlerine dahil olduğu önemli tâbiîlerden hadis dinleyip onlardan rivayette bulunmuştur. Bu ilim yolculuğu esnasında özellikle garîbü'l-hadis gibi müstakil çalışma isteyen alanlarda, talebelerine

⁸ Ebubekr ez-Zübeydî, *Tabakatü'n-nahviyyîn* (Dâru'l-Meârif, 2014), 55.

⁹ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-rüvat*, (Kâhire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), 4/292.

¹⁰ Kıftî, *İnbâhü'r-rüvat*, 3/348.

¹¹ Kıftî, *İnbâhü'r-rüvat*, 3/348.

¹² Ali Bulut, *Filolojik Tefsir* (İstanbul: İfav, 2022), 84.

¹³ İsmail Durmuş, "Nadr b. Şümeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/281

¹⁴ Kıftî, *İnbâhü'r-rüvat*, 3/348.

nâdir kelimelerin kullanımını hakkında istifade edilecek bir bilgi birikimi bırakmıştır.¹⁵

İlmi olarak kendisini yetiştirdiği şehir olan Basra'da ders verecek donanıma erişmiş, pek çok talebenin yetişmesinde öncü rol oynamıştır. Ancak Basra'da günlük yiyecek ihtiyacını dahi karşılayamayacak seviyede maddi imkansızlıklar içerisine düşmesi sebebiyle doğduğu yer olan Horasan'ın Merverrûz şehrine dönmeye karar vermiştir.¹⁶

Merverûzdaki Hayatı

Nadr b. Şümeyl doğduğu şehir olan Merv'e döndükten sonra burada maddi anlamda zenginliğe kavuşmuştur.¹⁷ Dönemin ilim merkezi sayılan Basra'dan ayrılırken dahi dünyevî zenginlik yerine yalnızca karnını doyuracak bir miktar yiyecek arayışında olan bu âlim, Merv'de bu zenginliğe kavuşmasına rağmen yine ilmî anlamda ders alıp vermeye devam etmiştir. Dönemin halîfesi Me'mun tarafından çalışmaları takdir gören Nadr b. Şümeyl, Merv'e kadı olarak tayin edilmiş, bu tayinden sonra da Merv'de hadis çalışmalarını başlatan ve sünnetin giderek yaygınlaşmasını sağlayan alimlerin başını çekmiştir.¹⁸

Zengin bir ilim merkezi olan Basra'da lugat, Arap grameri, şiir ve edebiyat gibi alanlarda kendisini besleyen Nadr b. Şümeyl, Abbâsî sarayında düzenlenen dil, edebiyat, şiir ve ilim meclislerinde bulunarak edindiği birikimini buralarda gösterme fırsatı elde etmiştir.¹⁹ Onun ilmî anlamdaki bu çabaları maddî yönden de kendisine fayda getirmiş, Me'mûn ve çevresi tarafından verilen hediyelerle zaten belirli bir seviyede olan serveti katlanarak

¹⁵ Durmuş, "Nadr b. Şümeyl", 32/281.

¹⁶ Kıfî, *İnbâhü'r-rivât*, 3/349; Durmuş, "Nadr b. Şümeyl" 32/281; Bulut, *Filolojik Tefsir*, 85. ¹⁷ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 55; Kıfî, *İnbâhü'r-rivât*, 3/349.

¹⁸ Durmuş, "Nadr b. Şümeyl", 32/281.

¹⁹ Durmuş, "Nadr b. Şümeyl", 32/281.

artmıştır.²⁰ Bu hediyeler öyle bir seviyeye gelmiştir ki bir seferinde nâdir kullanılan bir kelimedeki müşkili halletmesi sebebiyle dönemin halifesi Me'mûn ile onun veziri olan Fazl b. Sehl'den yaklaşık 80.000 dirhem kadar bir hediye kendisine verildiği kayıtlara geçmiştir.²¹

Nadr, Buhârî'ye dayanan bir rivayete göre Zilhicce 204 (Mayıs-Haziran 820), İbn Kuteybe'ye göre ise hicrî 203 (m.819) yılında doğduğu yer olan Merv'de vefat etmiştir.²²

Nadr b. Şümeyl'in Eserleri

Nadr b. Şümeyl Basra'da zengin bir ilim merkezinde Halil b. Ahmed gibi büyük âlimlerin yanında Arap grameri, lügat, hadis, şiir ve edebiyat alanlarında büyük bir ilim elde etmiştir. Bu ilimleri elde ettikten sonra ilimle iç içe olmaya Merv'de de devam etmiş ve pek çok alanda eser kaleme almıştır.²³ Nadr b. Şümeyl, hocası Halil b. Ahmed'e ait Arap dilinin ilk tam sözlüğü olan Kitâbü'l-'Ayn'ın yöntemi ve içeriğine dair geniş bir mukaddime yazmıştır.²⁴ Kendi adına kaleme aldığı eserlerin ise bir kısmı elimize ulaşmakla birlikte bir kısmı da ulaşmamıştır.

Kitâbü's-Sıfât fi'l-Luga

Nadr b. Şümeyl'in pek çok konudaki garîb lafızları ele almak için telif ettiği sözlük başlığı altındaki eseridir.²⁵ Bu eserde insana ve hususen kadına ait birtakım özellikler; doğadaki deve, davar gibi hayvanların ele alındığı üzüm, şarap, yağmur, bulut, sel, rüzgâr, bitki, ağaç ve cömertlik gibi değişik konulardaki garîb kelimeleri açıklayan bir konu sözlüğü olarak bilinir.²⁶

²⁰ Durmuş, "Nadr b. Şümeyl", 32/281.

²¹ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 60.

²² Durmuş, "Nadr b. Şümeyl", 32/281.

²³ Durmuş, "Nadr b. Şümeyl", 32/281-282.

²⁴ Durmuş, "Nadr b. Şümeyl", 32/282.

²⁵ Kıftî, *İnbâhü'r-rivâat*, 3/352.

²⁶ Durmuş, "Nadr b. Şümeyl", 32/281.

Eserin günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmemekle birlikte şuan elimizde matbu bir kaynak olarak yer almamaktadır.

Risâle fi'l-Hurûfi'l-Arabiyye

“Hurûf-ı hecâ çeşitlerinin ve anlamlarının açıklandığı bu kitapçıkta yirmi iki çeşit elif, beş bâ, yedi tâ, beş sîn, beş kâf, sekiz nûn, on dört vâv, sekiz he ve on iki çeşit “yâ”dan söz edilir.

Risâle, Auguste Haffner – P. L. Cheikho tarafından bazı kadim sözlük risâlelerini kapsayan el-Bülğa fi şüzûri'l-luğa adlı eser içinde yayımlanmıştır... Eseri ayrıca Hibetüddin el-Hüseyn Kitâb fi teşrihi'l-hurûf adıyla neşretmiştir.”²⁷

Garîbu'l-Kur'ân

Nadr b. Şümeyl'in tefsir ilmiyle en ilgili olan eseri Garîbu'l-Kur'ân adını verdiği eseridir.²⁸ Bu eser, döneminde öğrencileri tarafından örnek teşkil eden bir kitap olmakla birlikte günümüze ulaşmayan eserler arasında yer almaktadır.

Diğer Eserleri

Nadr b. Şümeyl; Garîbü'l-Hadîs, Kitâbü'l-Meânî, Kitâbü'l-Envâ, Kitâbü's-Silâh, Kitâbü Halkı'l-Feres, Kitâbü'l-Vuhûş, Kitâbü'l-Cîm, Kitâbü'l-Mesâdir, Kitâbü'ş-Şems ve'l-Kamer adında pek çok eser telif etmiştir.²⁹

SONUÇ

Nadr b. Şümeyl, ilk sözlük yazarı ve lugat, belâgat gibi İslam ilimleri içerisinde temayüz etmiş Halil b. Ahmed'in en önemli dört talebesinden birisidir. Bu önemli şahsiyet, başta hocası Halil b. Ahmed olmak üzere dönemin ilim merkezi olan Basra'da pek çok hocanın tedrisinden geçmiş ve büyük bir ilim elde etmiştir. Elde ettiği bu ilimle pek çok eser kaleme almıştır. Bunlardan başlıcaları Garîbü'l-Kur'ân, Garîbü'l-Hadîs, Kitâbü'l-Meânî gibi

²⁷ Durmuş, “Nadr b. Şümeyl”, 32/282.

²⁸ Bulut, *Filolojik Tefsir*, 85.

²⁹ Durmuş, “Nadr b. Şümeyl”, 32/282.

hem Arap dilinin özelliklerini ihtiva eden hem de İslamî İlimler'in anlaşılmasına yardımcı olan eserlerdir. Ancak bu eserler döneminde çok yüksek rağbet görseler de pek çok eser günümüze çeşitli sebeplerden ulaşmamıştır. Bizler de bu çalışmamızda Nadr b. Şümeyl'in hayatı ve eserlerini derli toplu bir şekilde inceleyerek onun bu ilimlerdeki yerini tespit ve tayin ile birlikte ortaya kesintisiz bir hayat hikayesi sunarak onun gelecek nesiller tarafından da tanınması ve bilinmesine katkı sağlama düşüncesi ile hareket ettik. Hayatı ve eserlerine dair bilgileri kaynaklarından inceleyerek çalışmamızı zenginleştirerek ortaya özgün bir çalışma koyduk.

KAYNAKÇA

- Bulut, Ali. *Filolojik Tefsir Doğuşu ve Öncüleri*. İstanbul, İfav, 2022.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garibü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/380. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. "İbn Hişâm ve Sîresindeki Garibü'l-Kur'ân", *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 3, Ankara 1977, 1-28.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi I*, Erzurum, Fenomen Yayınları, 2017.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi II*, Erzurum, Fenomen Yayınları, 2013.
- Durmuş, İsmail. "Nadr b. Şümeyl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/281-282. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhü'r-rüvat ala enbâhi'n-nühât*. Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1982.
- İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*. "ğrb" md.
- el-İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. "ğrb" md.
- ez-Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. *Tabakatü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. Dâru'l-Meârif. 2014.

es-Şâ'irātu'l-Âbbâsiyyât beyne't-taklîd ve't-tecdîd şî 'ru'l-gazel ve'z-zühd ve't-tasavvuf enmûzecen

الشاعرات العباسيات بين التقليد والتجديد شعر "الغزل، والزهد والتصوف" انموذجاً

حفصت نجم مولود*

الملخص

كانت للمرأة العربية دورٌ بارزٌ ومتميزٌ في المسيرة الأدبية والثقافية، بحيث شاركت الرجل في قرض الشعر، فاستطاعت أن تنظم في أكثر الموضوعات الشعرية، وكان شعر العباسيات تقليداً لبعض من الأغراض القديمة كالغزل، الذي أكثرت النظم منه، وأبدعت فيه، مع تمكنها من التجديد في أساليبه ومضامينه كما فعل الرجل، ونظمت في بعض من الأغراض المستحدثة التي ظهرت في العصر العباسي كالزهد والتصوف، فأصبح شعرها يسير في اتجاهين، فالأسباب التي دفعتني لدراسة هذا الموضوع عند الشاعرات في هذا العصر، أهميته، وإرتباطه بهن، ومدى مساهمتهن في الحياة الأدبية، وبراعتهم في مجال شعر الغزل، فكانت تتغزل بالرجل كما كان الرجل يتغزل بها، فكانت لها لغتها وأساليبها التي تتلائم مع أوثقتها، وظهر تيار آخر يدعو إلى العفة والطهارة والتمسك بالعبادات، والاتجاه إلى الله والتنسك بمثلهن شاعرات الزهد والتصوف اللواتي كن يركزن على المعاني الإسلامية مع الاقتباس من القرآن الكريم، وقد آثرنا دراسة هذين الغرضين بالدرس والتحليل لأن كل اتجاه أخذ ألفاظاً ومعاني يغاير الإتجاه الثاني، ففي هذا البحث نذكر الشعر عند المرأة العباسية، وبعض من الآراء حول شعرها، لأننا وجدنا أن بعضاً من هذه الأشعار الغزلية والزهدية لم تُدرس، ولم تحلل لهذا فقمنا بتحليلها ودراستها، مُبينين الأسباب والدوافع وراء كثرة نظمها لشعر الغزل، والذي يتصف أكثرها بالعفة مع وجود

* طالبة الدكتوراه في جامعة عثمان غازي كلية الإلهيات

الغزلِ الماجنِ في بعضِ من أشعارها، وبالمقابلِ الدوافعِ وراءَ نظمِ بعضهنَّ لِشعرِ الزهدِ والتصوفِ، ومع

ما يتميِّزُ به شعرها من جمالِ الأسلوبِ، والسهولةِ في الألفاظِ والمعانيِ البعيدةِ عن التعقيدِ.

الكلماتِ المفتاحية: الشعراء، الموضوع، الغزل، الزهد والتصوف، العصر العباسي، الشعر

Gazel, Zühhd ve Tasavvuf Şiiri Örneğinde Geleneksel ile Yenilikçi Arasındaki Abbâsi Kadın Şairleri

Öz

Arap kadınının edebi ve kültürel yol alışıta öne çıkan, ayrıcalıklı rolü vardır. Şiir nazmında erkek şairlerle ortak yol almış, şiirin çoğu temalarında şiir nazmetme yeteneğine sahip olmuşlardır. Erkeklerde olduğu gibi üslup ve içerikte yenilikler orta koymaya muktedir oldukları için şiirleri, en çok başvurdukları ve güzel örnekler verdikleri gazel gibi eski temalardan bazılarını taklide dayanıyordu. Abbasi Döneminde ortaya çıkan zühhd, tasavvuf gibi bazı temalarda da şiirler nazmettiler, böylece şiirleri iki yönde ilerliyordu. Bizi, Abbasi Dönemi kadın şairleri konusunda araştırmaya iten şey, bu konunun önemli olması; kadınlarla irtibatlı oluşu, onların bu edebi alanda ortaya koydukları katkıları, gazel türünde üstün nitelikli şiirler ortaya koymalıdır. Erkeklerin kadınlara gazeller yazmaları gibi kadın şairler de erkeklere gazeller nazmediyorlardı. Bu gazellerinde kadınlığı ile uyumlu dilleri ve üslupları vardı. Bunun yanında başka bir akım onları iffete, temizliğe, ibadetlere sarılmaya ve Allah'a yönelmeye davet ediyordu. Bu akımı da zühhd ve tasavvuf kadın şairleri temsil ediyordu. Onlar, Kuran'dan alıntılarla İslami anlamlara odaklandılar. Bu çalışmada kadın şairlere ait iki şiir akımını ele aldık. Çünkü her kadın şair diğer kadından farklı kelime ve anlamları kullanıyordu. Çalışmada önce Abbasi kadın şairlerin şiirleri konusunda bazı görüşleri ele aldık. Zira şimdiye dek bu gazel ve zühhd şiirlerinin henüz araştırılmadığını görmekteyiz. Bu sebeple bu konunun araştırılması ve incelenmesine karar verdik. Bunu araştırırken onları, daha çok gazel şiirini nazmetmeye iten sebep ve etkenleri de izah etmeye çalıştık. Bazı kadın şairlerin zühhd ve tasavvuf şiirini nazmetmelerinin sebeplerini, bu şiirde

ortaya koydukları üstün üslup güzelliğini, kelimelerde ve anlamlardaki kolaylığı, düğüm ve kapalılıktan uzak anlamları inceledik.

Anahtar kelimeler: Abbasi Dönemi, Kadın şairler, Temalar, Gazel, Zühd ve Tasavvuf.

Abbasid Women Poets Between Tradition and Renewal Poetry "Spinning, Asceticism and Sufism" as a Model

Abstract

Arab woman had a prominent and distinguished role in the literary and cultural process, so that she participated men in the loan of poetry, so she was able to organize in the most poetic subjects, and her poetry was an imitation of some of the old traditional purposes such as spinning, which increased in organizing in it, and innovated, while being able to renew in its methods and contents as man did, and organized in some of the new purposes that appeared in the Abbasid era such as asceticism and mysticism, so that her poetry began to go in two directions. The reasons that prompted me to study this subject among the women poets of the Abbasid era, its importance, its connection to them, the extent of its contribution and impact in literary life, and its prowess in the field of spinning poetry, so she flirted with the man as the man was flirting with her, so she had her language and methods that suit her femininity. Another trend emerged calling for chastity, purity, adherence to worship, and a turn to God and asceticism represented by the women poets of asceticism and mysticism who focused on Islamic meanings with quotations from the Qur'an. We have chosen to study these two purposes by studying and analyzing because each direction of taking words and meanings is different from the other direction, in this research we mention the poetry of the Abbasid woman and some of the opinions about her poetry, because we found that some of these flirtatious and ascetic poems were not studied, nor analyzed for this we analyzed and studied them, indicating the reasons and motives behind

the abundance of her organizing to spinning poetry, most of which are characterized by chastity with the presence of mad yarn in their poems, and in return the motives behind the systems of some of them for the poetry of asceticism and mysticism, and her poetry characterized by beauty style, using easy words and meanings away from complication.

Keywords: Abbasid Period, Women Poets, Themes, Ghazal, Asceticism and Sufism.

المقدمة

نظمتُ الشاعراتُ العريباتُ الشعرَ في أكثرِ الأغراضِ في العصرِ العباسي، ذلك العصر الذي تطورَ الأدبُ فيه تطوراً كبيراً، فلا تختلِفُ حالةُ الشاعراتِ عن الشعراءِ، فقد نظمتن في الشعرِ العفيفِ بما يَمَلِكُن من مشاعرِ صادقة نقية في الجاهلية والإسلام وعصرِ بني أمية اللواتي أفنِينَ في الحبِ حياتهنَّ وأكثرَ بلوغته، أما في العصرِ العباسي فهذه القيمُ قد انمحتُ أو كادتُ تنمحي عند بعضهم، فتناقصتُ عددُ الشاعراتِ في هذا العصرِ موازنةً في عددهنَّ في العصورِ السابقة.¹ لأنَّ الشاعراتِ الجاهلياتُ كُنَّ أكثرَ عدداً موازنةً بالشاعراتِ العباسياتِ مع أن أكثرَ شعرهنَّ كانتُ في الرثاءِ.

وقد اتسمتُ بعضُ أشعارِ النساءِ بالجزالةِ والفضاحةِ، وما يؤكدُ كلامنا قول ابن طيفور (ت 280هـ) في كتابه "بلاغاتُ النساءِ" وذلك في قوله: "إنَّ ما جمَعناه من أشعارِ النساءِ في كلِّ فنٍ مما وجدناه يُجاوِزُ كثيراً من بلاغاتِ الرجالِ المحسنينَ والشعراءِ المختارين".² وعلى قلةِ أشعارِ النساءِ فإنَّ فيها من الأشعارِ ما يفوقُ شعرَ الرجالِ، الشاعرة ابنة لبيبتها تختارُ ألفاظها ومفرداتها من هذه البيئَةِ التي تعيشُ فيها، فهي مصدر لخيالها وصورها، وهذا الإتصال القوي ببيئتها الإجتماعية والأدبية، جعلتها تطرُقُ الأغراضَ التي كانت سائدة في عصرها، ولكن بشكلٍ متفاوت، فهي تكثرُ في نظم بعض الأغراضِ،

¹ مصطفى الشكعة، الشعر والشعراء في العصر العباسي، ط.5، (بيروت: دار العلم للملايين، 1980)، 455.

² أبو الفضل أحمد بن طيفور، أبو الفضل، بلاغاتُ النساءِ وطرائفُ كلامهن ومُلح نوادرهن وأخبار ذوات الرأي منهن، صححه وشرحه. أحمد الألفي، (القاهرة: مطبعة مدرسة والده عباس الأول، 1908)، 3.

وتقلُّ في أخرى، فقد أكثرَت الشاعرات العباسيات من النظم في الشعر الجيد، لهذا اختارَ الأصفهاني شعرَ الشاعراتِ العباسياتِ، مؤكداً على ذلك في كتابه "الإماءُ الشواعر" فإنه قد اختارَ من الشاعراتِ اللواتي لم تكن في شعرهنَّ لين والذي يجري مجرى الشعر الجزل، المختار، الفصيح لأن القوم لم يكونوا يختارون إلا هذا النوع من الشعر، فذكر منهنَّ ما كان مُستحسنٌ أو شعر صالح.³ لم يكن الشعرُ النسائي في المجتمع العباسي مقصوراً على الحرائرِ وحدهنَّ دون القيان.⁴ فقد احتشدَ ذلك المجتمعُ بالكثير من الجواري اللاتي سَكَنَّ القصورَ وأستولينَ في كثيرٍ من الحالاتِ على قلوب أصحابِ القصورِ أنفسهم، فنبغتُ من بينهنَّ القيناتُ الشاعراتُ الموهوباتُ، وبعض أولئك جمعنَّ إجادةَ الشعر وجمالَ الصوتِ، وإتقانَ العزفِ وبراعةَ الضربِ وحُسنَ الأداءِ مع جمالِ وافرٍ وبديهةٍ حاضرةٍ ونكتةٍ سريعةٍ في غيرِ تخرجٍ من فحشِ اللفظِ سماعاً أو قولاً، وأكثرهنَّ كُنَّ منحرفاتٍ منحلاتٍ وراءَ ستارٍ من التظاهرِ بالظرفِ وإصطناعِ الفكاهةِ، ولعلَّ أشهرَ مَنْ شَغَلَ المجتمعَ العباسي من هؤلاء القيان "عنان جاريةُ الناطفي، وفضل جارية المتوكل، وعريب" غير أنَّ السلوكَ المنحرفَ عن جادةِ الفضيلةِ لم تكن ظاهرةً عامةً بحيث شمل جميعَ الجواري والقيانِ الشاعراتِ، وقد وجدَ من بينهنَّ الصالحاتِ الفاضلاتِ من أمثال: سكن جارية محمود بن الوراق، وخنساء جارية هشام المكفوف.⁵ كانت للبيئةِ العباسيةِ دورٌ مهمٌ بحيث هيأتُ للمرأةِ الحرةِ التعليمَ والثقافةَ، أمَّا بالنسبةِ للمرأةِ العاديةِ فقد كانتُ تلقنُ بعضَ مبادئ الدينِ والفنونِ المنزليةِ التي تؤهلها لرعايةِ شؤونِ أسرتها، فقد كانتُ المرأةُ المتنعمةُ، إلى جانبِ العلومِ الدينيةِ

³ أبو فرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرواني الأموي، أبو فرج الأصفهاني، *الإماءُ الشواعر*، مح. جليل عطية، ط. 1، (بيروت: دار النضال، 1984)، 23.

⁴ مفردتها: القينة، وهي بمعنى المغنية، قال أبو منصور: إنما قيل للمغنية قينة إذا كان الغناء صناعة لها، وذلك من عمل الإماء دون الحرائر، والقينة: الجارية والجمع قيان. محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري الإفريقي، *لسان العرب*، مح. عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، القاهرة: دار المعارف، د.ت. 3799.

⁵ مصطفى الشكعة، *الشعر والشعراء في العصر العباسي*، 467 - 466.

تتعلم القراءة والكتابة وتناشد الشعر، ففي هذه الحالة كان لابد أن تبرز المرأة الحرة في الشعر.⁶ فكانت لشعرها مميزات خاصة، وهذا ما وضّح لنا "مصطفى الشكعة" فقد وضع شعر هؤلاء الحرائر في إطار القصيدة النسائية العربية المتماسكة المصقولة ذات الموضوع والرواق والديباجة والأحكام، ولاشك أن هذه السمات الموضوعية والأسلوبية مرتبطة أيضاً بطبيعة هذا الفريق من الشاعرات، والموضوعات التي كن يعالجنها من خلال قصائدهنّ، فبرزت في هذا العصر الجوارى في مجال الشعر والغناء إلى جانب النساء الحرائر فهذا الفريق يمثلهنّ كل من "زيدة بنت جعفر زوجة هارون الرشيد، غلية بنت المهدي، فارعة بنت طريف، وولادة المهزومية، ونلحّق بهما من القيان الجوارى "سكن" جارية محمود الوراق، وخنساء جارية هشام المكفوف، فضل، عنان الناطفية، عريب المأمونية. أمّا الأطار الثاني هو إطار البيت السهل التركيب في القصيدة أو المقطوعة الناعمة الإنشاء، وأكثر هذا الشعر لا يكاد يصدُر عن عاطفة ولكنّه يصدُر عن إصطناع العاطفة أو إبتداع الظرف، وأكثره شعر اجتماعي أو شعر مناسبات، وهذا ما وجدناه عند دراستنا لأشعار الشاعرات، وخير من يُمثلهنّ الشواعر القيان، وقد وضع غلية بنت المهدي مع هذا الفريق أيضاً.⁷ ولكن مع هذا فقد وجد عدد غير قليل من هؤلاء الشاعرات القيان اللواتي كان لهنّ الأثر الكبير في المجتمع الإسلامي في مختلف العصور، وفي تطور الحركة الثقافية والأدبية وخاصة في العصر العباسي، وألفت فيهنّ كتباً كثيرة جمعت أخبارهنّ ونوادرهنّ، فقد ترجم الأصفهاني في كتابه "الإماء الشواعر" لحياتهنّ ثلاث وثلاثين شاعرة من الإماء، وكان لبعضهنّ شهرة كبيرة ك"عنان، وفضل، ومحبوبة، وعريب" وبعضهنّ مغمورات لا تكاد تجد لهنّ ذكراً، ك"عارم، وسمراء، وهيلانة، ومها، وأمل".⁸ وترجم السيوطي لحياتهنّ هؤلاء الجوارى وشعرهنّ في كتابه "المستطرف من أخبار الجوارى"

⁶ أمل كوسا، دور المرأة في المجتمع العباسي من خلال كتب القاضي التنوخي "327-384/هـ 939-994 م"، (لبنان: الجامعة اللبنانية، كلية العلوم الإنسانية، أطروحة دكتوراه، 2008)، 163.

⁷ مصطفى الشكعة، الشعر والشعراء في العصر العباسي، 483.

⁸ الأصفهاني، الإماء الشواعر، 10.

وترجم أيضاً في كتابه الآخر "نزهة الجلساء في أشعار النساء" لأربعين شاعرة من شواعر العرب المولودات، وعرض نماذج من أشعارهن مع ذكر طائفة مُستملحة من أخبارهن إلى جانب نواذر بعضهن.⁹ ولكن تغيرت الموضوعات الشعرية بتغيير الزمان، فنجدُ الشاعرات في العصر العباسي قد نظمن في أكثر الأغراض وأبدعن فيها، من المدح، والهجاء، والوصف، والرثاء، والإعتذار، والغزل، وفيها ما يمثل الشعر الغنائي بصفة عامة في المشرق والمغرب من المحدثات دون المتقدمات، وحسبهنَّ أنهنَّ عايشن التجربة فرحنَ يعبرنَ عنها في صدق وصفاء.¹⁰

لقد طرقتُ الشاعرات العباسيات أكثر الأغراض الشعرية، فجاء شعرهنَّ، صدى لحياتهنَّ وظروفهنَّ، فالبيئة الشعرية للشاعرة وثقافتها هي التي تحكّم في نوع الأغراض، فقد نظمنَ في بعض من الأغراض الشعرية القديمة كالغزل، ونظمنَ بعضهنَّ في أغراض جديدة مثل الزهد والتصوف تلکم الأغراض التي لم تكن قد وجدت في عصر ما قبل الإسلام.

الموضوعات التقليدية القديمة "الغزل":

وهو من أقدم الفنون الأدبية، وألصقها بالشعر الغنائي، فهو لغة القلب والعاطفة، ويُعد من أقرب الفنون الشعرية بحياة الشاعر، لأنَّ الشاعر يعبر عن شعوره وإحساسه أصدق تعبير.¹¹ والنسيب يسمى "التشبيب والتغزل" وهو ذكر النساء ومحاسنهنَّ، وشرح أحوالهنَّ، وكان عند الشعراء المقام الأول من بين أغراض الشعر، حتى لو انضم إليه غرض آخر فدم النسيب عليه وافتتح به القصيدة، لما فيه من كَلِّ إجتماع إنساني.¹² ويلجأ الشعراء فيه عادةً إلى استعمال الألفاظ اللينة والرقيقة، فهو يتحدث عن جمال المرأة، ووصف وجهها وعينيها وقوامها ورقبتها واسنانها، إلى خفة في الروح، أو يعبرون عن

⁹ عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن الخضير السيوطي، نزهة الجلساء في أشعار النساء، (القاهرة: مكتبة القرآن، د.ت.)، 6.

¹⁰ السيوطي، نزهة الجلساء في أشعار النساء، 18 - 17

¹¹ يونس أحمد السامرائي، دراسات في الشعر والشعراء، (الموصل: دار الحكمة، 1990)، 30.

¹² أحمد الهاشمي، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1969)، 27/2.

لوعيتهم وحيهم، واحساسهم بالألم من الهجر مع الرجاء للقاء والوصل بها.¹³ ولكننا نجد نوعاً آخر من الغزل وهو شعز المرأة بالرجل، مما هياً لظهور الغزل العذري بل شيوعه في العصر الأموي، ما أحدثه الإسلام من تغيير على العلاقة بين الرجل والمرأة، فأصبحت هذه الأشعار تتسم بتعلقها بالقيم والأخلاق الإسلامية، بحيث أسبغ عليها ثوباً من العفة والوقار.¹⁴ وقد ارتقى شعز الغزل في العصر الأموي وزاد الإقبال عليه، ووصف الشعراء معاناتهم في الحب، وقد اختص بعضهم بوحدة عاش لها وقضى حياته، وهو يحبها فسموا بالغزليين العذريين، فهو عشق للروح وليس للجسد، ومزيج من الحيرة واليأس والجنون بحيث تتغلب عندهم العاطفة على العقل.¹⁵ ونلاحظ أن أهم سمات غزل هؤلاء كان الثبل والسمو والطهارة والنقاء، وعادة ينسب المؤرخون إلى بني عذرة، لكثرة ما نظموا فيه من قصائد، فيقولون غزل عذري.¹⁶ والاتجاهان اللذان غابا في العصر العباسي هما: الغزل العفيف والغزل الصريح، ولكن أخذ الغزل العفيف في التضاؤل في عصر احتدمت فيه المنازعات والأهواء، فظهر إلى جانبه الغزل "الصريح"¹⁷ الذي تجاوز الحدود وتحدى الأعراف والقيم، بحيث فخر فيه الشعراء بارتكاب الفواحش، وإنتهاك المحرمات، واللهو في الحب، وكان صاحب هذه المدرسة وفتح بابها الخليفة الأموي "الوليد بن يزيد"¹⁸، ومن أشهر المتممين إليها: البه بن الحباب، ومطيع بن إياس، وأبو نواس، وحماد عجرد وغيرهم.¹⁹ وكان الغزل عند العرب يأتي بمعنى اللهو مع النساء في الشعر، أو هو رقيق الشعر في النساء،

¹³ جبور عبد النور، المعجم الأدبي، ط. 2، (بيروت: دار العلم للملايين، 1984)، 187.

¹⁴ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الإسلامي، ط. 20، (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، 177.

¹⁵ عزيز فهمي، المقارنة بين الشعر الأموي والعباسي في العصر الأول، مع. محمد قنديل البقلى، (القاهرة: دار المعارف، 1979)، 79.

¹⁶ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الإسلامي، 150.

¹⁷ ويسمى أيضاً بالغزل الحسي والمكشوف، وكان شعراؤه أكثر عدداً من اللون الأول الغزل العفيف أو العذري وقد خرجوا عن كل عرف وخلق وذوق سليم. ناظم رشيد، الأدب العربي في العصر العباسي، (الموصل: دار الكتب للطباعة والنشر، 1989)، 45.

¹⁸ وهو الملك الأموي فكان مفرطاً في شربها مبدعاً في وصفها حتى إن بعض الدارسين يعتبرونه الرائد الحقيقي لشعر الخم.

مصطفى الشكعة، الشعر والشعراء في العصر العباسي، 195.

¹⁹ كارين صادر، سندان الأدب ومطارق التغيير في العصر العباسي، ط. 1، (بيروت: دار زين الحقوقية، 2016)، 23.

ولكن أخذَ بالتطورِ في العصر العباسي، فصار ينظم فيه الرجال والنساء.²⁰ فكان بين الشعراءِ الجاهليّاتِ والإسلامياتِ عاشقاتِ خضنَ في الغزل، وعبؤنَ عن أشواقهنَّ وأشجانهنَّ، وعن لوعةِ الفراق، وآلامِ الهجر، وقد أخفى بعضهنَّ ما ملك القلبُ الهوى، ولكنهنَّ لم يخرجنَّ عن الأطار الشعري من الغزل العفيف كما فعلتْ أكثرُ شاعراتِ العصرِ العباسي.

فقد ظهرَ إلى جانبِ الغزل العذري الذي وجدَ في بوادي نجد والحجاز، الغزل الماجن الذي ظهر في الحضرة واشتهر به الشاعرُ الأموي "عمر بن أبي ربيعة"²¹ فأضحى لكل شاعرٍ نصيبٌ فيه مع الاختلافِ في الكم والنوع. أمّا في العصر العباسي فقد قلَّ الغزلُ العذري وزاد مقابلهُ الغزلُ الفاحش أو الماجن لشيوعِ الخلاعةِ والفسقِ في جميع الأمصار، الغزلُ الماجن قد راجَ رواجاً كبيراً بحيث ظهر بجانبه نوعٌ آخر وهو الغزلُ بالمذكر، هذا من جانبٍ ومن جانبٍ آخر طرأ التغيير على هذا الفن بحيث ظهرَ عليه التجديدُ حيث كان الشعراءُ يصورونَ في هذا الفن عواطفهم وأخلاقهم، ويصورونَ عاداتِ عصرهم وأخلاقِ أبنائهم، وما فيه من ترفٍ وخلاعة.²²

ومما لاشكَّ فيه، أنّ هذا التغيير قد أصابَ شعر بعض من الشاعراتِ أيضاً بشكلٍ أو بآخر، وخاصةً طبقةَ الجوّاري منهنَّ، لأنَّ الجاريةَ كانتَ تقرضُ الشعرَ وتغني، ولا تتخرّجُ من مجالسةِ الرجالِ ومنادمتهم، فجاءتْ أشعارها لتعبّر عن بيئتها الحالية، يقول شوقي ضيف في ذلك: "كان منهنَّ كثيرات يحسنَ نظمَ الشعر، فكنَّ يكتبنَ أبيات الغزلِ المثيرة على ثيابهنَّ، وقد يطارحنَ بعضُ الشعراءِ أبياتِ العشقِ والصبابة".²³

²⁰ مجدي وهبة، وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، (بيروت: مكتبة لبنان، 1984)، 265.
²¹ هو عمر بن عبد الله بن أبي ربيعة ولد سنة (23هـ) في بيت واسع الثراء، وهو من أشهر شعراء الغزل الصريح في العصر الأموي. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الإسلامي، 349.
²² بطرس البستاني، أدباء العرب في الأعصر العباسية، ط. 1، (مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، 25.
²³ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الأول، ط. 16، (مصر: دار المعارف، د.ت.)، 176.

برَعَتْ الشاعراتُ العباسياتُ سواءً أكنَّ من الحرائر أم الجوارى في الغزل، فقد كُنَّ يُعَبَّرْنَ عن بيئتهنَّ الحضارية المترفة، ويصورنَّها أصدقَ تصوير، فمن الحرائر نمثل بقول: "علية بنت المهدي" في الغزل حيث صورَتْ فيه من معاناتها وأحزانها، فغنَّت شعراً:²⁴

يا واحدَ الحُبِّ ما لي مِنكَ إذ كَلِفْتُ نفسي بِحِكِّ إِلا الهَمُّ والحَزَنُ
لَم يُنْسِنِكَ سُروُرٌ وَلا حَزَنٌ وَكَيْفَ لا كَيْفَ يُنْسِي وَجْهَكَ الحَسَنُ
وَلا خِلا مِنكَ قَلْبِي لا وَلا جَسَدِي كَلِّبِي بَغوُلٌ وَمُؤْتَهَنُ
نوُرٌ تَوَلَّدَ مِن شَمْسٍ وَمِن قَمَرٍ حَتَّى تَكاملَ فِيهِ الرُوحُ وَالْبَدَنُ
فَتَشكو الشاعرةُ آلامَ الحُبِّ ولوعةَ الجوى شكوى صريحة بعيدة عن الإستتارِ وإصطناعِ الألقعة

الكلامية، وتُحاولُ أن تجامَلَ محبوبها بخلعِ صفاتِ الجمالِ عليه، وهذا من طبائعِ المحبينِ وأساليبهم حين يَصِفونَ جمالَ المحبوبةِ أو المحبوبِ ومفاتنه، فلا فرق هنا بين الشاعرِ والشاعرةِ في ذلك، ولا تنسى هي الأخرى بإطراءِ نفسها ترغيباً له وإثارةً وإشفاقاً بأسلوب يكاد يقترب من أسلوبِ الصوفية.²⁵ نجد أن الحضارة رَفَّت الفاظهُنَّ بحيث جاءتْ عذبةٌ عذوبةَ الماء، و صافية صفاء السماء، ومُزينة، ومُتممة، وسهلة لينة وخاصةً أنَّها امرأةٌ مرفهةٌ رقيقةٌ ذكيةٌ واسعةُ الثقافة. وكما نَعْلَمُ أنَّ الغزلَ لغةُ القلبِ والعاطفةِ، وهو أَلصقُ الفنونِ الشعريةِ بحياةِ الشاعرةِ، لأنَّه تَعْبِيرٌ صادقٌ عمَّا تحسُّ بها.²⁶

كثُرَ شعْرُ الغزلِ في العصرِ العباسي عند الشاعراتِ بِشكْلِ لافِتٍ للنظرِ، وقد يكونُ السببُ تأثير الحضارةِ الجديدةِ، وتَطوُّرِ الثقافةِ، والحياةِ المترفةِ، والحريةِ والواسعةِ التي دَفَعَتْ الشاعراتِ إلى النَظْمِ فِيهِ، وليس شرطاً أن يكونَ الغزلُ صادقاً نابعاً مِنَ القلبِ مِثْلما كانَ لدى الشعراءِ والشاعراتِ في العصرِ الأموي، فالشاعرةُ العباسيةُ "دنانير" مولاةُ محمد بن كنانةِ قالتْ شعراً في أبي الشعشاء وهو

²⁴ عليّة بنت المهدي، ديوان عليّة بنت المهدي، جمعه وحققه. سعدي ضناوي، ط. 1، (بيروت: دار صادر، 1997)، 96.

²⁵ مصطفى الشكعة، الشعر والشعراء في العصر العباسي، 459-458.

²⁶ أحمد علي الفلاح، الصورة في الشعر العربي، ط. 1، (عمان: دار غيداء، 2013)، 161.

صديق لابن كناسة، وكان عفيفاً مزاحاً فكان يدخل إلى ابن كناسة يسمع غناء جاريته ويعرض لها بأنه يهواها، فقالت فيه مغازلة: 27

لأبي الشعشاء حُبٌّ ظاهرٌ	ليس فيه مطعنٌ للمتهم
يا فؤادي فازدجر عنه ويا	عبث الحُبِّ به فاقعد وُقْم
زارني منه كلامٌ صائبٌ	ووسيلاتُ المُحِبِّينَ الكَلِم
صائدٌ تأمنه غزلانه	مثل ما تأمنُ غزلانَ الحرَم
صلِّ إن أحببت أن تعطى	المُنَى يا أبا الشعشاء لله وضم
ثم ميعادك يوم الحشر في	جنَّة الخُلد إن الله رَحِم
حيث ألقاك غلاً ناشئاً	يا فِعاً قد كملت فيه النعم

فالشاعرة بعدما تذكر حبها له تبادلته بالفاظٍ محتواها ديني، فهي تخفي حُبَّ أبي الشعشاء في باطن قلبها، وتذكر إعجابها بكلامه ورسالاته، وتأمل أن تراه يوم الحشر في الجنة في شبابيه. 28 واسلوبها جميل تتسم بحلاوة اللفظ ورقة المشاعر مع العفة، شعرها أشبه بشعر العذريين. تتردد أشعار الغزل عند الشاعرات القيان، وعلى هذا فقد لعبن دوراً لا ينكر في الحياة الاجتماعية؛ بل والسياسية، ابتداءً من المرحلة الأموية، مروراً والعباسية، فقد كانت "فضل" تهوى سعيد بن حميد أحد كتاب الدولة العباسية، فهي تشتكي من حرقه قلبها وتُعاني من ألم كتمان الهوى قائلة: 29

لأكتمن الذي بالقلب من حرق	حتى أموت ولم يعلم به الناس
ولا يقال شكاً من كان يعشقه	إن الشكاة لمن تهوى هي اليأس
ولا أبوخ بشيء كنت أكتمه	عند الجلوس إذا ما دارت الكأس

27 الأصفهاني، الإمام الشعراء، 54 - 55. ورد البيت الأول: لأبي الشعشاء حُبٌّ باطن ليس فيه نهضة للمتهم. عند عمر رضا

كحالة، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1959)، 1/416.

28 خديجة خلف القعايدة، الصورة الفنية في شعر المرأة في العصر العباسي، (الأردن: جامعة المؤتة، كلية الدراسات العليا، أطروحة دكتوراه، 2017)، 54.

29 بشير يموت، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، ط. 1، (بيروت: دار الأهلية، 1934)، 245 - 244.

فَعَبَّرَتْ بَعْضُ الشَّاعِرَاتِ عَنِ آلامِهِنَّ بِالكَتْمَانِ لِلْحَبِّ وَاسْمِ الْحَبِيبِ سِوَاءِ أَكَانَ عِنْدَ الْقِيَانِ أُمَّ
الْحَرَارِ، فَتَجَدُّ مَعَانَاةً "عُلْيَةَ بِنْتَ الْمَهْدِيِّ" فِي كِتْمَانِ اسْمِ الْحَبِيبِ وَهَوَاهَا فِي فُرَادَاهَا الْمَعَانَاةَ نَفْسَهَا فِي
أَبْيَاتِ لَهَا، قَائِلَةٌ:³⁰

كَتَّمْتُ اسْمَ الْحَبِيبِ عَنِ الْعِبَادِ وَرَدَّدْتُ الصَّبَابَةَ فِي فُؤَادِي
فَوَا شَوْقِي إِلَى بَلَدِ خَلِي لَعَلِّي بِاسْمِ مَنْ أَهْوَى أَنْيَادِي

فالشاعرتان قد كتمتا الهوى واسم المحبوب فجاءت ألفاظهن لتعبر عن حالتهم مثل: "الكتم،
لا أبوح، الهوى، شكا"، فاختلقت خطابهم مع "خطاب الرجل الذي يتسم بالجهر والإعلان لمشاعره مع
من يحب، فالرجل لا يستطيع الصبر والكتمان كما تفعل المرأة".³¹ بالنسبة لـ"عُلْيَةَ" قد نرجح هذا الكتمان
لمكانتها وذلك كونها أميرةً عباسية، أما بخصوص الجارية "فضل" فقد كانت ذات جاهٍ على الكبراء،
وصاحبة نفوذ في الحكم، تقضي حوائج الناس وتشفع لهم، وشعرها كله في غزل لسعيد بن حميد، فقد
علق "مصطفى الشكعة" على ذلك بقوله: "إن أكثر شعر القيان - ومنهن فضل - كان في الغزل والشكوى
والغيرة واللوعة والصد والهجر إلى غير ذلك من المعاني المتعلقة بالغزل، وقليل منها كان في المديح
أو الهجاء".³² وقد نرجح هذه الكثرة الكاثرة من أشعار الغزل إلى انتشار الغناء لدى القيان، وبما تمتلكه
هذه الأشعار الغزلية من رقةٍ وعدويةٍ والعواطف الجياشة القوية لإستمالة قلوب السامعين إليها، والتي
تصلح للغناء.

كان الغزل من أكثر الأغراض الشعرية انتشاراً في العصر العباسي، وكان أكثر الشعارات قد
نظمن فيه، وليس لأن الجاريات بشكلٍ خاص عاشقات على الحقيقة مثل الشعارات الأمويات أمثال:
ليلى الأخيلية بثينة بنت حبا، وليلى العامرية، ولكنهن كن يمتلكن لغةً وأسلوباً رقيقاً سلسلاً جميلاً في

³⁰ بشير يموت، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، 231.

³¹ بشائر أمير عبد السادة، وفرح حامد حمزة، "اللغة ومركزية الأنثى عند شاعرات العصر العباسي الأول"، مجلة جامعة بابل
للعلوم الإنسانية، 7/27، (كانون الثاني، 2019)، 64.

³² مصطفى الشكعة، الشعر والشعراء في العصر العباسي، 473-472.

الغزلِ هذا من جانب، ومن جانبٍ آخرَ كَنَ يغنيَنَ هذه الأشعار، فتتابعَتِ الشاعرات في النظم في شعرِ الغزلِ، فكان بعضهمَنَ يمتلكَنَ قول الشعرِ على البدهاءِ، فكان يلقي إليهنَ الأشعار وهنَ على غرارها يجاوبنَها، فمن ذلك قول "عنان" التي إشتهرتُ بكونها أشعر الشعراءِ بديهَةً، ومن ذلك ما يروى عن مروان بن أبي حفصة عندما دخلَ على "عنان" وهي مع الناظفي، وقد تناولها بضربٍ شديدٍ وهي تبكي، فقال مروان:

بَكَتْ عَنانُ فَجَرى دَمْعُها كالدرِّ إِذ ينسَلُ من خيطه
فَلَيْتَ مَنْ يَضْرِبُها ظالماً تجفُّ يَمناهُ على سوطه

وهكذا تتكررُ موضوعاتُ الغزلِ عند الشاعرات، من ذلك قول "عريب" عندما نظمتُ شعراً في "صالح المنذري" الخادم الذي كانت تعشقه، بحيث تزوجته سراً، فبعدها أرسله المتوكل إلى مكانٍ بعيد، فقالت في ذلك شعراً:³³

أَمَّا الحبيبُ فقد مَضى بالرغمِ مِنِّي لا الرضا
أخطأتُ في تركي لِمَن لم أَلقِ مِنهُ مَعوِضاً

إنَّ موضوعاتِ الغزلِ تتكررُ عند الشاعراتِ، فَشكوى البعدِ والهجر تتردُّ على السنتهنَ مثلما كانت عند الشاعرة "عريب"، فتتابعَتِ الشاعراتُ في الغزلِ، فالجاريةُ "تيماء" جارية خزيمة بن خازم، وكان بها مشغوفاً، تفدي نفسها لمن تعشقه، ورحيلَ الحبيبِ قد جلبَ لها الحزنَ، وتذكرُ العهدَ، وتشكو الأحرانَ والهمومَ، ومن ذلك قولها:³⁴

تَقْدِيبُكَ نَفْسِي من سوءِ تحادُرهِ فأنتَ بَهجتِها وَالسَمعُ وَالْبَصْرُ
لِئِن رَحَلتْ، لَقَدْ أَبقيتْ لي حزنًا لم يَبقَ لي مَعهُ في لَذةٍ وطُرُ
فَهَل تَذَكَّرتْ عَهدي في المغيِبِ كما قد شَفَّني الهمُّ والأحزانُ والذِكْرُ

³³ الأصفهاني، كتاب الأغانى، مع أحمد زكي صفوت، (القاهرة: دار الكتب المصرية)، 21/72.

³⁴ الأصفهاني، الإماء الشواعر، 85.

فهي تجعل نفسها فداءً للحبيب، وأظهرت الشوق إليه، والشكوى من فراقه، وما تعانيها من غيابه من الهم والحزن، وتتابعت الشاعرات في النظم في هذا الغرض، فنجد أكثرهن قد نظمن في الغزل، ومن ذلك قول "حسنا" جارية يحيى بن خالد البرمكي وزير هارون الرشيد، وهي تتغزل:³⁵

وكيف مَحَيَّايَ قد خَفَّ بي بحرُ هَوَى لَيْسَ لَهُ شَطٌّ
يُذْرِكُ الوَصْلَ فَتَنجُو بِهِ أو يَقَعُ الهَجْرُ فَتتَعَطُّ

فهي تصور لنا الحُبَّ، وتشبهه ببحرٍ ليس له شَطٌّ تشبيه جميل، وتكرّر ما يفعله الهجر إذا لم يكن هناك الوصال، فالشاعرات مشتركات في الهموم، وأحزان الحب، وشكوى الهجر، وإظهار الشوق للحبيب، وليس شرطاً بأن يكون كل هذه المشاعر صادقة، فقد نجد في بعضها الصدق في الحب والمشاعر والبعض الآخر فاقدة لهذه المشاعر، وهذه المعاني تتشابه في كل عصر وزمان لأن النفس البشرية بطبيعتها تحب وتكره وتحب وتشتاق وتميل، وتحزن وتفرح، فلا فرق بين الرجل والمرأة في ذلك.

ورد الغزل في شعر خديجة بنت المأمون عندما كانت تتغزل بخادم من خدام أبيها، قائلة:³⁶

تَالله قُولُوا لِمَنْ ذَا الرَّشَا الْمُثَقَّلُ الرِّذْفِ الهَضِيمِ الحَشَا
أَطْرَفَ مَا كَانَ إِذَا مَا صَحَّ وَأَمْلَحُ النَّاسِ إِذَا مَا انْتَشَى
وَقَدْ بَنَى بُرْجَ حَمَامٍ لَهُ أَرْسَلَ فِيهِ طَائِراً مُرْعِشَا
يَا لَيْتَنِي كُنْتُ حَمَاماً لَهُ أَوْ بَاشِقاً يَفْعَلُ بِي مَا يَشَا
لَوْ لَبَسَ القُوْهِيَّ مِنْ رِقَّةٍ أَوْ جَعَهُ القُوْهِيَّ أَوْ حَدَّشَا³⁷

³⁵ عبد مهنا، معجم النساء الشاعرات في الجاهلية والإسلام، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 55؛ عمر رضا كحالة، أعلام النساء، 340/1؛ السيوطي، المستطرف من أخبار الجوارح، مح. صلاح الدين المنجد، ط. 2، (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1976)، 20.

³⁶ السيوطي، نزهة الجلساء، 48 - 49؛ وبشير يموت، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، 237.

³⁷ رشا: ولد الظبية، والعرب تشبه من بلغ حظاً من الجمال، في سعة العين وخفة الحركة واعتدال القوام. الباشق: طائر من أصغر الجوارح. القوهي: ثياب بيض لينة، نسبة إلى قوهستان. السيوطي، نزهة الجلساء، 49.

تجاوزتِ الشاعرةُ المرحَ والدعابةَ مع أنها كانت بنتُ أمير المؤمنين عبد الله بن هارون الرشيد العباسي، ففي هذه الأبياتِ تنزّلُ بخادمٍ أبيها الذي كان تهوَاهُ وتعبُرُ عن حبها وإعجابها به صراحةً، مستخدمةً الفاظاً جميلةً ورقيقة، فتصِفُ جمالهَ ورقتهُ بحيثُ تشبهُه بظبيةٍ من حيث قوامه وحركته، ولم تكنفِ الشاعرةُ بذلك بل تتمنى أن تكون حمامة، فيفعلُ بها ما يشاء، مع أن أكثرَ شعرِ الشاعراتِ في الغزلِ قد اقتصرَ على التعبيرِ عن الإشتياقِ، ووصفِ الوصلِ والهجرِ والمعاناةِ في الحبِّ، فهذه الصراحةُ والجرأةُ لم نجدَها إلا عند قليلاتٍ منهنَّ.

والعادةُ في شعرِ الغزلِ سواء أكانَ من قبلِ الرجلِ أم المرأةُ، يُذكرُ فيه صدقُ الهوى والمحبّةِ وشدةُ الوجدِ والصبابةِ، وكنمانِ الأسرارِ ومخالفةِ العذالِ؛ وما يتفرّغُ عن ذلك ويلحقُ به.³⁸ وردَ شعْرُ الغزلِ بشكلٍ عامٍ في العصرِ العباسي عند الشعراءِ، شعراً رقيقاً يصلحُ للغناءِ لحاجةِ هذا العصرِ إلى هذا النوعِ من الأشعارِ، فبدأَ الشعراءُ ينزوعونَ إلى الأوزانِ القصيرةِ، والألفاظِ الرقيقةِ العذبةِ لتوافقَ مع موضوعاتِ هذا الغزلِ وقربها للنفوسِ وقابليتها للغناءِ، وتفنّنتِ الجوارِي في غنائها بما يلهبُ مشاعرَ الحاضرينَ، وجاءَ أسلوبُهُنَّ أرقَّ وأعذبَ من أساليبِ الشعراءِ، وقد اتجه الشعراءُ فيه إلى التجديدِ في المعاني والأفكارِ.³⁹ وهذا الشيءُ اتبعتهُ الشاعراتُ، ولكن بشكلٍ عامٍ هناكُ خصائصُ يجبُ أن تتوفرَ في شعرِ الغزلِ من حيثِ الألفاظِ والمعاني ومن هذه الخصائصُ "أن يكونَ حلو الألفاظِ رسلها، قريب المعاني سهلها، غيرَ كَرٍّ ولا غامضٍ، وأن يختارَ له من الكلامِ ما كانَ ظاهر المعنى، لينَ الإيثارِ، رطبَ المكسرِ، شفافَ الجوهرِ، يُطربُ لحزينٍ، ويستخفُّ الرّصين".⁴⁰ فالقصدُ هنا شعْرُ الغزلِ عند كلِّ من الشعراءِ والشاعراتِ، لأنَّ هذا الغرضُ لم يقتصرْ على الرجلِ، فقد أكثرتْ المرأةُ في نظمهِ في العصرِ

³⁸ أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي، سر النصاحة، ط. 1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982)، 256.

³⁹ صلاح مهدي الزبيدي، دراسات في الشعر العباسي، ط. 1، (عمان: دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، 2004)، 103.

⁴⁰ أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العملة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، مع. محمد محي الدين عبد الحميد. ط. 5، (بيروت: دار الجيل، 1981)، 2/116.

العباسي، فبدأت النساءُ النظمَ في هذا اللونِ مِنَ الشعرِ بأنفسهنَّ سواء أكنَّ من الحرائر أم من الجوارى كما لاحظنا، فَبَعْدَمَا كَانَ الرَّجُلُ يَتَغَزَلُ بِهَا أَصْبَحَتْ هِيَ تَتَغَزَلُ بِالرَّجُلِ، فَتَشَابَهَتْ أَكْثَرَ اشْعَارِهِنَّ الْغَزَلِيَّةِ بِأَشْعَارِ الشَّعْرَاءِ الْغَزَلِيِّينَ الْعَذْرِيِّينَ مَعَ وَجُودِ بَعْضِ مِنَ الْأَشْعَارِ قَدْ خَرَجَ مِنْ أَطَارِ شَعْرِ الْعَفِيفِ، وَجَاءَتْ لِعَتْنَهُنَّ سَهْلَةً سَلْسَةً، وَرَقِيقَةً، وَوَاضِحَةً مَعَ الْإِبْتِعَادِ عَنِ إِيرَادِ الْغَرِيبِ مِنَ الْأَلْفَاظِ، وَمُؤَثَّرَةً فِي الْقُلُوبِ، فَالْنُصُوصُ الشَّعْرِيَّةُ الَّتِي أوردناها خالية من الغموض لاتعقيد فيها، ويمكن أن نرجحَ هذا الوضوح إلى بساطةِ المرأةِ في عواطفها، فلا تتغلغلُ في أدقِّ تفاصيلِ الحبِّ، مثلما يفعلُ الرجلُ، لهذا لم تتعمَّقْ في الخيالِ، ولم تَرُدِّ في قصائدها الصورَ المركبةَ المعقدةَ هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى كي يصلحَ هذا الشعرُ للغناءِ مثلما كانَ الشعراءُ ينظمونَ فيه.

الموضوعات المستحدثة "الزهد والتصوف":

ظَهَرَتْ بَعْضُ الْمَوْضُوعَاتِ فِي الْعَصْرِ الْعَبَّاسِيِّ لَمْ يَكُنِ الشَّعْرَاءُ فِي عَصْرِ مَا قَبَلَ الْإِسْلَامَ قَدْ تَطَرَّقُوا إِلَيْهَا، فَقَدْ أَحْدَثَ الشَّعْرَاءُ فِي الْعَصْرِ الْعَبَّاسِيِّ أَغْرَاضاً جَدِيدَةً بِحُكْمِ إِخْتِلَاطِهِمْ بِأَقْوَامٍ وَثِقَاتٍ أُخْرَى أَثَرَ الْفَتْوحَاتِ، وَالتَّغْيِيرِ الَّذِي حَصَلَ فِي الْحَيَاةِ الثَّقَافِيَّةِ وَالْإِجْتِمَاعِيَّةِ، فَقَدْ جَاءَ التَّجْدِيدُ فِي الْمَضَامِينِ وَالْأَسَالِيبِ وَالْمَوْضُوعَاتِ، وَبِحُكْمِ مِشَارَكَةِ الْمَرْأَةِ الشَّاعِرَةِ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ وَتَوَاجُدِهَا فِي هَذِهِ الْبَيْئَةِ، فَإِنَّهَا لَا بَدَأَ أَنْ تَتَأَثَّرَ مِثْلَمَا تَأَثَّرَ الشَّعْرَاءُ مِنْ نَاحِيَةِ التَّجْدِيدِ لِبَعْضِ الْأَغْرَاضِ الشَّعْرِيَّةِ، وَلَيْسَتْ كُلُّهَا وَإِنَّمَا بَعْضٌ مِنْهَا كَالزَّهْدِ وَالتَّصَوُّفِ.

يَرْجِعُ جَذُورُ الزَّهْدِ وَالتَّصَوُّفِ إِلَى الْعَصْرِ الْإِسْلَامِيِّ حَيْثُ ظَهَرَ الْكَثِيرُ مِنَ الزَّهَادِ فِي هَذِهِ الْفِتْرَةِ، وَلَكِنَّهُ اسْتَوَى وَاكْتَمَلَ عَلَى يَدِ الشَّعْرَاءِ فِي الْعَصْرِ الْعَبَّاسِيِّ، كَمَا أَنَّهَا لَيْسَتْ جَدِيدَةً عَلَى الْأَدَبِ، فَقَدْ كَانَ مَحْوَرُ الْخُطْبِ الدِّينِيَّةِ أَيَّامَ بَنِي أُمِيَّةٍ، وَمَغْزَى الْقِصَصِ الْوَعِظِيَّةِ الَّتِي اتَّجَهَ إِلَيْهَا الْوَعَاظُ وَالنَّسَاكُ.⁴¹

⁴¹ كارين صادر، سندان الأدب ومطارق التغيير في العصر العباسي، 72.

والزهد ظاهرة نفسية كان لها أثر كبير في الشعر العربي، فهو حنينُ الروح إلى مصدرها الأول، والمعرفة بالخالق عن طريق الزهد في الدنيا ومتاعها والرغبة عن نعيمها وتفضيل نعيم الآخرة عليها.⁴²

وفي عصر صدر الإسلام كان الكثير من الزهاد من كبار الصحابة والتابعين، وقد جمع هؤلاء بين النظر والتطبيق، فليس المذهبُ الزهدي مُجرد مواظبٍ تلقى، وكلماتٍ تقال، ثم تنسى، إنما هو موقف وسلوك في نفس الوقت وهذا ما وجدناه عند هؤلاء الصحابة والتابعين.⁴³ واستمرت حركة الزهد بعد ظهور طبقات الصوفية، واتخذ الصوفيون هذا الزهد شعاراً لهم، فرأوا أن مقام الزهد يقتضي مقام الفقر، لأن الزاهد الحق يجب أن يترك كل ما يشغله عن الله، ويفرغ قلبه تماماً من الدنيا وشهواتها، في السعي كله يكون للآخرة، مع وجوب الصبر والتوكل على الله والرضا بقدره، واشتهر منهم رابعة العدوية، وأبو سليمان داود الكرخي وابن نصر الطائي.⁴⁴ وقد عرّف "زكي مبارك" التصوف بأنه "كُلُّ عاطفة صادقة متينة الأواصر، قوية الأصول بحقيقته لا يساورها ضعف، ولا يطمع فيها ارتياح، وهو خليق بأن يصحب كل نزعة شريفة من النزعات الوجدانية".⁴⁵ فقد ربطوا التصوف بالعاطفة الصادقة، أمّا بخصوص "ذو النون المصري" فقد عرّف أصحاب هذه النزعة قائلاً: "الصوفية قومٌ أثاروا الله عز وجل على كل شيء فأثرهم الله عز وجل على كل شيء".⁴⁶ فكان الشعرُ الصوفي تطوراً للشعر الديني الإسلامي، وقد تطور الشعر الصوفي من الغزل العذري، ومن حيث تشابههما، فإن كليهما يلتقيان في ما ينقلونه من مشاعر الشوق والعواطف والخواطر، ولكن كل له وجهته إلا أن الشعراء الصوفية استخدموا الفاظ العذريين الذين عرفوا بالنعمة والطهارة في الحب، وحولوها إلى رموز ومعاني بحيث اتسع معنى الحب وعمقت

42 سراج الدين محمد، *الزهد والتصوف في الشعر العربي*، (بيروت: دار الراتب الجامعية، 1997)، 5.

43 مصطفى حلمي، *الزهاد الأوائل دراسة في الحياة الروحية الخالصة في القرون الأولى*، ط. 1، (الإسكندرية: دار الدعوة، 1979)، 51.

44 محمد عبد المنعم خفاجي، *الأدب في التراث الصوفي*، (القاهرة: دار غريب، د.ت)، 194.

45 زكي مبارك، *التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق*، (بيروت: دار الجبل، 2012)، 17/2.

46 فيصل بدير عون، *التصوف الإسلامي الطريق والرجال*، (مصر: مكتبة سعيد رأفت، 1983)، 19.

معانيه الإنسانية والروحية.⁴⁷ والقسم الآخر من هذا الشعر قد استلهموه من تراث الشعر الخمري، وقسم آخر وهو الخاص بوصف الذات الإلهية كان تطوراً لفن الوصف، وشعر المدائح النبوية كان كذلك تطوراً لفن المدح، وظهر الشعر الصوفي في أوائل القرن الثاني الهجري على يد "الحسن البصري" (ت 110هـ) وتلاميذته.⁴⁸ فإذا كان الزهد يُأمرُ بترك حب الدنيا وإنكار النفس وشهواتها والرضى بالقليل رغبة في الجنة وإشتياقاً إليها، فالزهد كان المدخل الطبيعي للتصوف في الإسلام، والصوفية هي أن يفنى الصوفي في حاضره فناء وأن يكون هدفه معرفة الله والتقرب منه.⁴⁹ فكان للظروف الاجتماعية والنفسية والاقتصادية دوراً هاماً في تغيير مسار هؤلاء الذين عاشوا هذه الظروف في العصر الأموي، فساعد ذلك على ظهور اتجاهين: إتجاه يدعو إلى اللهو والتمسك بالشهوات والابتعاد عن الدين، واتجاه آخر يدعو إلى التمسك والعبادة، والبعد عن المنكر والشهوات، فنشط الداعون إلى الله يذكرون الناس بتعاليم الإسلام، فيعظونهم ويحذرونهم محاولين تطبيق الشريعة الإسلامية قدر المستطاع، واستمر الحال هكذا في العصر العباسي فقد ظهر شعرُ الزهد رداً على تيار المجون والزندقة التي انتشرت بين الناس، وأصبح للزهد شعراء يدعون إلى التوبة والرجوع إلى الله.⁵⁰ وإن الكثير من هذه الأشعار التي تصور زهد هؤلاء الناسكين وانصرافهم عن متاع الدنيا الزائل والاقبال على الآخرة بالتقوى والتوكل على الله والعمل الصالح، قد تبعمهم كثير من الشعراء يرددون نفس النغم، حتى شعراء المجون أنفسهم، فإن منهم م كان يُثوب إلى نفسه إما أن يرجع إلى رشده لمُدَّة قصيرة، وإما أن يطول فلا يرجع إلا أواخر أيامه مثلما كان

47 رفيدة محمد طعمة القضاة، تأثر الأدب الصوفي بالغزل العذري"الحلاج، وابن الفارض، والبوصيري - أنموذجاً"، (الأردن:

جامعة جرش، كلية الآداب، رسالة ماجستير، 2016)، 31.

48 محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، 167.

49 عزيز فهمي، المقارنة بين الشعر الأموي والعباسي في العصر الأول، 234.

50 سراج الدين محمد، الزهد والتصوف في الشعر العربي، 6-7.

عند أبي نواس.⁵¹ ومن أشهر هؤلاء الزهاد في العصر العباسي الأول أبو العتاهية وأبو نواس في آخر حياته، ورابعة العدوية.

فقد كانت للشاعرات دورهن في النظم في أشعار الزهد، فكان فيهن من عشن حياة دينية مستقيمة يشع في بعض جوانبها النسك والعبادة، أمثال: رابعة العدوية، التي كانت أول من دعت إلى حب الله لذاته لا رغبة في الجنة ولا خوفاً منه، ففي أبيات لها تصف حبها لله، وإمتزاجه بالنفوس.⁵² وبهذا الصدد نقل "عبد المنعم الحفني" كلام السهروردي في عوارف المعارف قوله: "فتنة تختص بأهل القرب والحضور، وذلك أن للنفوس امتزاجاً، وبرابطة الإمتزاج تعتضد وتشتد وتطرى طبيعتها الجامدة، وتلتهب نارها الخامدة، فدواء هذه الفتنة أن يكون للمتأهل عند المجالس عينان باطنان ينظر بهما إلى مولاه، وعينان ظاهران يستعملهما في طريق هواه، فقد قالت "رابعة العدوية" في معنى هذا نظماً:⁵³

إني جعلتك في الفؤاد مُحدثي وأبْحْتُ جِسمي مَنْ أَرَادَ جِلسي
فالجِسمُ مِني لِلجِليسِ مؤانس وَحبيبُ قَلبي في الفؤاد أنيس

ويختلف الحب عند الصوفيين، "فهذا النوع من الحب عندهم هو سقوط المحبة عن القلب والجوارح حتى لا يكون فيها المحبة، وتكون الأشياء بالله والله".⁵⁴ فإن نوع هذا الحب طبيعي أم روحاني لدى الغزليين والصوفيين حقيقة واحدة غير أن المحبين مختلفون، والشروط واللوازم والأسباب لهذا الحب واحدة، وأن الحب، كالمعرفة عند الصوفية، فهو منحة ربانية وليس شيئاً ينال.⁵⁵ فالشاعرة قد حولت ألفاظ الحب الإنساني من الحب والعاطفة والوصل إلى رموز صوفية في الإشارة والتلويح بالرمز،

51 شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الأول، 180.
52 محمد عبد المنعم الخفاجي: الأدب في التراث الصوفي، 201، وعبد المنعم الحفني، رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، ط. 2، (القاهرة: دار الرشاد، 1996)، 17.
53 عبد المنعم الحفني، رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، 24.
54 محمد عبد المنعم الخفاجي، الأدب في التراث الصوفي، 200.
55 طراد الكبيسي، مقدمات في الشعر السومري، والأفريقي، والصوفي، (د.م.: وزارة الإعلام مديرية الثقافة والإعلام، 1971)، 191 - 193.

وترددَ شعْرُ الزهدِ عند "رابعة العدوية" فذكرتُ فيه فعلُ العباداتِ والخوفِ من النارِ، والنجاةِ منه، ليحفظوا بالنعيم، ولكنّها لا تريدُ بحبها بديلاً، قائلة: 56

كُلُّهُمْ يعبُدُونَكَ من خَوْفِ نارٍ ويروُن النجاةَ حَظًّا جَزِيلاً
أَوْ بأنْ يَسْكُنُوا الجِنانَ فيَحْظُوا بِقُصُورٍ وَيَشْرَبُوا سَلْسَبِيلاً
لَيْسَ لي في الجِنانِ وَالنارِ حَظٌّ أَنَا لا أَتَبَغِي بِحُبِّي بَدِيلاً

فَعِنْدَها الصُّوفِيّ الحَقُّ، الصُّوفِيّ بِالْمَعْنَى الوجودي هُوَ ذَلِكَ الَّذِي يسعى دائماً إلى أن ينال رضا الله، وهو دائِمُ الخوفِ على أعماله، وهذا ما أكدت عليه "رابعة العدوية" مرّةً أُخرى حين "قيل لها: أَعْمَلتِ عَمَلًا تَرَيْنَ أنْ يقبلَ مِنْكَ؟ فَقالَتْ: إنْ كانَ، فَخَوْفي أنْ يردَّ عليّ". 57 شاركتُ الشاعراتُ في النظم في هذا اللونِ الجديد، فكما وجدنا بين الشعراءِ الزهادِ والمتصوفة، فقد وجدنا مجموعة لا بأس بها من الشاعراتِ المتصوفاتِ والزاهداتِ اللواتي يمتلئ قلوبهنَّ بنور الإيمانِ في الصدرِ الأول، كرابعة العدوية، وشعوذة، وريحانة، وأم الخير، فجاء أشعارُ رابعة العدوية في الحبِّ الإلهي، "لأنّها أول من أدخلت هذا المعنى في التصوف الإسلامي، بالمعنى الحقيقي الكامل للحب، لا مجرد التعبيرِ بالألفاظِ عنه تعبيراً ظاهرياً". 58 وتأتّرتُ بها الزاهداتُ الأخرياتُ ومِن ذلك قولها: 59

يا سُروري ومُنبتي وعمادي وَأُنيسِي وَعَدَّتِي ومُرادي
أنتَ رُوحُ الفُؤادِ أنتَ رَجائي أنتَ لي مُؤنِسي وشُوقَكَ زادي
أنتَ لولائِكَ يا حَياتي وَأُنسي ما تَشَتَّتْ في فَسيحِ البلادِ
كَمْ بَدَتْ مِنَّةٌ وَكَمْ لكَ عِندي مِنْ عَطاءٍ وَنِعْمَةٍ وَأَيادي
حَبِّكَ الآنَ بُغيتي وَنَعيمي وجلاءَ لِعينِ قَلبي الصَّادي
لَيْسَ لي عِنْدَكَ ما حَيْثُ بِراحِ أنتَ مِنِّي مُمَكَّنٌ في السَّوادِ
إنْ تُكُنْ راضِيًّا عَلَيَّ فَإني يا مُنى القَلبِ قَدْ بَدَأَ إسعادي

56 محمد عبد المنعم الخفاجي، الأدب في التراث الصوفي، 201 - 202

57 عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ط. 2، (مصر: مكتبة النهضة المصرية، 1962)، 22.

58 عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، 61.

59 عبد المنعم الحفني، رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، 15.

تَرَدَّدَتْ عَلَى أَلْسِنَتِهِنَّ عَدَمَ شَعُورِهِنَّ بِالْوَحْدَةِ مَا دُمْنَ فِي رِعَايَةِ الْخَالِقِ، لِأَنَّهُ هُوَ نَعِيمُهُنَّ
وَبَغِيئُهُنَّ وَمَرَادُهُنَّ، فَالتَّعْبِيرَاتُ المَادِيَّةُ امْتَزَجَتْ بِالتَّعْبِيرَاتِ الرُّوحِيَّةِ، وَمِمَّا يَرُوى عَن "رِيحَانَةَ" أَنَّهَا قَد
كَتَبَتْ مِن وِرَاءِ جَبَّتِهَا أَيْبَاتًا تُعَبِّرُ فِيهَا عَن إِشْتِيَاقِهَا لِرُؤْيَةِ خَالِقِهَا لِهَذَا كَانَتْ تَتَمَنَّى المَوْتَ لِكَي تَلْقَاهُ،
قَائِلَةٌ: ⁶⁰

أَنْتِ أَنْسِي وَمُنِيَّتِي وَسُرُورِي قَد أَبَى القَلْبُ أَنْ يَحِبَّ سِوَاكَ
يَا عَزِيزِي وَهَمَّتِي وَمُرَادِي طَالَ شَوْقِي مَتَى يَكُونُ لِقَاكَ
لَيْسَ سُؤْلِي مِنَ الجِنَانِ نَعِيمٌ غَيْرَ أَنْسِي أُرِيدُهَا أَرَاكَ

فَالعَاشِقُ دَائِمًا يَتَشَوَّقُ لِرُؤْيَةِ المَحْبُوبِ، فَهَذَا الشَّوْقُ عِنْدَ المَتَّصِفَةِ هُوَ: "حَالُ العَبْدِ المَتَّبِرِمِ
بِقَائِهِ شَوْقًا إِلَى لِقَاءِ مَحْبُوبِهِ، أَوْ هُوَ هَيْمَانُ القَلْبِ عِنْدَ ذِكْرِ المَحْبُوبِ". ⁶¹ نَلَاظُ اسْتِخْدَامِ الشَّاعِرَةِ
لِأَلْفَاظِ الحُبِّ البَشَرِيِّ وَمَعَانِيهِ مِثْلَ: الحُبِّ، الاِشْتِيَاقِ، شَوْقِي، لِقَاءِ، مَنِيَّتِي، سُرُورِي، كَلَّ ذَلِكَ شَاعَتْ فِي
تَغْزِلِهَا بِالذَّاتِ الإِلَهِيَّةِ، مُشِيرَةً بِهَا لِعِلَاقَتِهَا بِالمَحْبُوبِ الحَقِيقِيِّ، وَلَعَلَّ تَحْوِيلَ مَسَارِ الزَّهْدِ إِلَى التَّصَوُّفِ
كَانَتْ عَلَى يَدِ "رَابِعَةِ العَدُوِيَّةِ" فَهِيَ لَدَيْهَا اليَدُ السَّبِقُ فِي ذَلِكَ، فَالْقَتَّ أَشْعَارَهَا وَأَخْبَارَهَا أَهْتِمَامًا كَبِيرًا
مِمَّا أَدَّى إِلَى الحِفَاظِ عَلَى جِزْءٍ لَا بَأْسَ بِهِ مِن نِتَاجِهَا، وَالتِّي قَالَتْهَا فِي مَخْتَلَفِ المِيَادِينِ، فَهِيَ تَتَقَلَّبُ
الصُّورَةَ المَسْتَخْلَصَةَ لِحَالَتِهَا وَمَا تَرُومُ إِلَيْهِ، كَي تَقْتَدِي بِهَا مَن تَحِبُّ السَّيْرَ عَلَى خَطَايَا. ⁶² فَرَدَّدَتْ رِيحَانَةُ
مَا قَالَتْهُ "رَابِعَةُ العَدُوِيَّةِ" إِذْ تَدْعُو وَتَقُولُ: "أَعُوذُ بِكَ مِن بَدَنِ لَا يَنْصُبُ، بَيْنَ يَدَيْكَ، وَعَمِيَّتْ عَيْنَانِ لَا تَبْكِيَانِ
شَوْقًا إِلَيْكَ، وَجَفَّتْ كَفَّ لَا تَبْتَهَلُ بِالتَّضَرُّعِ إِلَيْكَ، ثُمَّ قَالَتْ: ⁶³

يَا حَبِيبَ القُلُوبِ أَنْتَ حَبِيبِي لَمْ تَرُلْ أَنْتَ يَا مُنَايَ سُرُورِي

⁶⁰ أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب النيسابوري، عقلاء المجانين، مح. عمر الأسعد، ط.1، (بيروت: دار
النفايس، 1987)، 280.

⁶¹ محمد عبد المنعم الخفاجي، الأدب في التراث الصوفي، 200.

⁶² واجدة الأطر ججي، المرأة في أدب العصر العباسي، (العراق: دار الرشيد، 1981)، 328.

⁶³ النيسابوري، عقلاء المجانين، 282.

للزاهدات طريقتهنَّ الخاصة في التعبير عن حبهنَّ وعشقهنَّ لله، ومناجاتهنَّ، وإلتزامهنَّ بمنهج ديني مُستقيم، وبالعبادات، وقد يكون عن طريق الوعظ والترغيب والترهيب، فالقلب هو العقل المرشد عند الصوفي لأنه " إمامه الذي يهديه إلى أسرار الحياة، ووسيلته في إدراك الحقيقة، لأنه يرى أن العقل عاجز عن تفسير قضايا الحياة والكون".⁶⁴ وتابعتُ الشاعراتُ في النظم في شعر الزهد والتصوف، ومن ذلك قول "آسية" الزاهدة:⁶⁵

قالوا نراك طويلَ الصَّمتِ قلتُ لهم
الصمتُ أحمدٌ في الحالين عاقبةٌ
قالوا فأنت مصيبٌ لستَ ذا خطأٍ
أنشرَ البُرِّ فيمن ليس يعرفه
ما طولُ صمتي من عيٍّ ولا خرسٍ
عندي وأحسنُ بي من منطقي شكسٍ
فقلْتُ هاتوا أروني وجهَ مقتبسٍ
أم أنثرُ الدُرَّ بينَ العمي في الغلبيس

فالشاعرةُ في معرض النصح والإرشاد، تدركُ ما للصمتِ من تأثيرٍ فهو مفتاحُ الروح والتطهير، فعندها أفضلُ من الكلام، لأنه قد يعاقبُ المرءَ على كلامه، بينما لا يعاقبُ على صمته، فالصمتُ إمساكٌ عن قولِ الباطلِ دونَ الحقِّ، ولأنَّها كانتُ تدركُ ما للسانِ من أثره الإيجابي والسَّليبي على الفرد، فتدعو الزاهدة إلى حفظ اللسان، وذلك ما جاء في قوله تعالى: {مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ}⁶⁶، فكانَ في كلامها حكمة بالغة، وواصلتُ المرأةُ العابدةُ النظمَ في شعر الزهد ف"عثامة" كانتُ امرأةً عابدة كُفَّ بصرها، فتقولُ في وجوبِ الصلاةِ وقراءةِ القرآنِ:⁶⁷

عَثَامٌ مَالِكٌ لَاهِيَةٌ
إِبْكِي الصَّلَاةَ لَوْ قَتَنَاهَا
وَأَبُكِ الْقُرْآنَ إِذَا تَلِي
تَثْلِيئُهُ بِتَفَكُّرٍ
فَالْيَوْمَ لَا تَثْلِيئُهُ
حَلَّتْ بِدَارِكِ ذَاهِيَةٌ
إِنْ كُنْتُ يَوْمًا بَاكِيَةٌ
قَدْ كُنْتُ يَوْمًا تَالِيَةٌ
وَدُمُوعُ عَيْنِكَ جَارِيَةٌ
إِلَّا وَعِنْدَكَ تَالِيَةٌ

64 عبد اللطيف الطيباوي، التصوف الإسلامي العربي، (مصر: دار العصر للطبع والنشر، 1928)، 143.

65 البُرِّ: الثياب، والغلس: ظلمة آخر الليل. النيسابوري، عقلاء المجانين، 285.

66 سورة "ق" 18/50.

67 أبو عبد الرحمن السلمي، ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، مح. محمود محمد الطناحي، ط.1، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993)، 46.

فالشاعرة العابدة تدعو الغافلين عن القيامة إلى العمل والإلتزام بالعبادات وخاصة الصلاة التي تمثل تطهيراً للقلب من النقائص والآفات الدنوية، ووجوب أدائها بخشوع، في أوقاتها، وقراءة القرآن، والتفكير بيوم الحساب حتى لا يندموا مستقبلاً، لأنَّ لا شيء يدوم فكل شيء مصيره الفناء، فهذه البساطة والسهولة في الأسلوب والألفاظ نلمحه في شعر الزاهدات، فشعر المرأة لا يلفها الغموض فأكثرها تتسم بالوضوح، فقد يردُّ في شعر الصوفي الخمرة، ولكن لا يقصدُ بهالدنيا، فالخمرة لدى المتصوفة لها معانيها، فقد "استعملوا الوصف الحسي والغزل الحسي والخمرة الحسية، ولكنهم أرادوا بها معاني روحية".⁶⁸ كما جاءت عند "ميمونة السوداء":⁶⁹

تَرَى مَا لَا يَرَاهُ النَّاطِرُونَ	قُلُوبَ الْعَارِفِينَ لَهَا عِيُونَ
تَغِيْبُ عَنِ الْكِرَامِ الْكَاتِبِينَ	وَأَلْسِنَةً بَسْرٍ قَدْ تُنَاجِي
إِلَى مَلَكُوتِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	وَأَجْنَحَةً تَطِيرُ بِغَيْرِ رِيَشٍ
وَتَشْرَبُ مِنْ كُؤُوسِ الْعَارِفِينَ	يُسْقِيهَا الْعَزِيزُ شَرَابَ الصَّدَقِ

فزهدا زُهد العارفين بحيث تترك كل ما يشغل عن الله، فهي تصورُ المبصرين الذين يعرفون الله بقلوبهم، فقلوبهم هي التي تبصره إذ أن "شُعاع البصيرة يشهدك قرب الحق منك، وعين البصيرة يشهدك عدمك لوجوده، وَحَقَّ البصيرة يشهدك وجود الحق، لا عدمك ولا وجودك، كان الله ولا شيء معه، وَهُوَ الْآنَ عَلَيَّ مَا عَلَيْهِ كَانَ، فَيَزِي حَبِيْبُذَ أَشْرَارِ الذَّاتِ وَأَنْوَارِ الصِّفَاتِ مَا لِيَرَاهُ النَّاطِرُونَ، ويشاهد وما لا يشاهده الجاهلون".⁷⁰ فجاءت المصطلحات الصوفية والتي تشير إلى الخمر مثل: "نسقيها، شرب، صرفاً، كؤوس" والصوفيون يوظفون موضوع الخمرة خدمةً لأغراضهم ومعتقداتهم، فالشاعرة لا تقصدُ

68 محمد عبد المنعم الخفاجي، الأدب في التراث الصوفي، 182.

69 النيسابوري، عقلاء المجانين، 293.

70 أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسيني الإدريسي، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، محمد. أحمد عبد الله قرشي رسلان، ط. 2، (القاهرة: دار الكتب العلمية، 2002)، 542/3.

هنا خمرة الدنيا على الحقيقة بل خمرة المتصوفة الروحية، وقد ذكرت رابعة العدوية الخمر في هذه

الآيات قائلة: ⁷¹

كأسي وخمري والسنديم ثلاثة	وأنا المشوفة في المحبة رابعة
كأس المسرة والنعيم يُديرها	ساقى المدام على المدى مُتتابة
فإذا نظرتُ فلا أرى إلا له	وإذا خضرتُ فلا أرنى كلامه
يا عاذلي! إني أحب جماله	تالله ما أذني لعدلك سامعة
كم بث من حُرقي وفرط تعلقي	أجري عيوناً من عيوني الدامعة
لا عبرتي ثرقاً ولا وصلي له	يبقى ولا عيني القريحة هاجعة

استعارت الشاعرة من شعر الخمر في العصر العباسي هذه الألفاظ مثل: "كأس، وخمر، ونديم، وساقى، والمدام" وذكرت الألفاظ الغزلية مثل: "أحب، جماله، حرقى، وفرط تعلقي، وصلي" فمزجت الرموز الخمرية بالرموز الغزلية، ولكنها لم تقصد الخمرة الحسية من وراء استعارتها لهذه الرموز بل الخمرة الروحية مثلما قلنا سابقاً، فاستخدمت الخمر والغزل كرموز عرفانية صوفية ولا تعني بهما الحسية، "فكان الخمر في الشعر الصوفي رمزاً على الحب الإلهي لأن الحب هو الباعث على أحوال الوجد والسكر المعنوي والغيبه بالواردات القوية".⁷² وتحدث عن الخمر كما كان شعراء الخمر في العصر العباسي يتحدثون عنه، وقد تنوع موضوعات الشعر الصوفي بين: "شعر زهد، والحب الإلهي، والمدائح النبوية، وشعر الحكم والآداب، وشعر الدعاء، وشعر التسييح وهو كثير في الشعر العربي".⁷³ وهجر بعضهن نعيم الدنيا واقبلن على العبادة الحسنة بحيث يدعون إلى الالتزام بهذه العبادات من الصلاة والصوم وقراءة القرآن الكريم، والابتعاد عن الذنوب، فكان يتضمن تبصيراً بحال الدنيا الفانية، وتذكيراً بالآخرة، وقد ضمن شعرهن الحكم والوعظ والإرشاد، فهذه "ريحانة" الزاهدة تحت الآخرين على العبادة وطاعة الله عن طريق الوعظ والترهيب، من خلال إحياء الليل بالصلاة، والعبادات، فإن كثرة

⁷¹ عبد المنعم الحفني، رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، 60.

⁷² عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ط. 1، (بيروت: دار الأندلس، 1978)، 363.

⁷³ عبد المنعم الحفني، رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، 179.

النوم خسارةً للعبدِ المؤمنِ، والحرصُ على قيام الليل، والابتعادُ عن المعصيةِ والذنوبِ، لأنَّ المذنبَ مصيره النار، والمداومة على قراءة القرآن الكريم، ومن نظمها، في ذلك: ⁷⁴

تَعَوَّدَ سَهَرَ اللَّيْلِ	فَإِنَّ النَّوْمَ خُسْرَانُ
وَلَا تَرَكْنِي إِلَى الذَّنْبِ	فَعَقَبَنِي الذَّنْبُ نِيرَانُ
وَكُنْ وَحِي دِرَاساً	فَلِلْقُرْآنِ أَخْدَانُ
إِذَا مَا اللَّيْلُ فَاجَأَهُمْ	فَهُمْ فِي اللَّيْلِ رَهْبَانُ
يَمِيلُونَ كَمَا مَالَتْ	مِنَ الْأَرْيَاحِ أَغْصَانُ

فتدعو الشاعرةُ إلى الخوفِ من الله والاهتمامِ بأمرِ العباداتِ، فإنه متى خافَ الإنسانُ واهتمَّ بشيءٍ قلَّ نومه، ونلاحظُ أنَّ شعرها قد تميزَ بالسهولةِ والوضوحِ، فهي صورٌ فنيةٌ بسيطةٌ، وعنايتها الشديدةُ بالمعاني وإنصرافها عن الجمالِ اللفظي، شبيهةٌ شعرها بشعرِ أبي العتاهية في الزهد، ولكن الثاني كان أكثرَ غزارةً في مادةِ الزهدِ، فكانتْ أكثرُ أغراضِ الزهدِ في الإلتزامِ بالعباداتِ، والإعراضِ عن الدنيا، والتوجهِ إلى الله عن طريقِ الوعظِ والإرشادِ، وعن طريقِ الترغيبِ والترهيبِ، ويشاركُ شعرَ الشاعراتِ في البساطةِ والسهولةِ مع بعضٍ من شعرِ الشعراءِ العصرِ العباسي أمثال: أبي العتاهية، فالشاعرُ كان يعلُّلُ سهولةَ شعره الزهدي، بقوله: "إنَّ الزهدَ ليسَ من مَذهبِ الملوكِ، ولا مَذهبِ رِواةِ الشعرِ ولا طلابِ الغريبِ، وهو مذهبُ أشغفَ الناسَ بهِ الزُّهادِ وأصحابِ الحديثِ وَالْفُقَهَاءِ وَالْعَامَّةِ، وَأَعْجَبَ الْأَشْيَاءِ إِلَيْهِمْ مَا فَهَمُوهُ". ⁷⁵ لأنَّ هذا النوعَ من الأشعارِ لا تكتبُ لطبقةٍ خاصةً، ومعينةٌ بل تكتبُ للعوامِ لهذا يجبُ أن تكونَ سهلةً، واضحةً مفهومةً لدى الجميعِ.

إنَّ هَذِهِ الْأَبْيَاتِ الَّتِي نَظَمْتُ فِي شِعْرِ الزَّهْدِ مِنْ قَبْلِ الشَّاعِرَاتِ مَا هِيَ إِلَّا مَقْطَعَاتُ قَصِيرَةٍ فَلَيْسَ فِيهَا مَعَانِي غَامِضَةٌ أَوْ مُعَقَّدَةٌ، وَالتَّفَكِيرِ الْعَمِيقِ وَالرَّمْزِيَّةِ كَمَا لَدَى الصُّوفِيَّاتِ إِلَّا طَفَرَاتٍ عِنْدَ رَابِعَةِ الْعُدْوِيَّةِ، لِأَنَّهَا أَوَّلُ مَنْ دَعَتْ إِلَى حُبِّ اللَّهِ لِذَاتِهِ كَمَا قُلْنَا سَابِقًا، فَأَشْعَارُ الْمُتَصَوِّفَةِ الْأَوَائِلِ لَيْسَتْ صُوفِيَّةً كَلِيًّا فَهِيَ

⁷⁴ النيسابوري، عقلاء المجانين، 282.

⁷⁵ محمد عبد المنعم الخفاجي، الأدب في التراث الصوفي، 197-198.

الدينية، وتأثرهنَّ بألفاظه وبلاغته، أمَّا بالنسبة لأساليهنَّ ومعانيهنَّ الدينية سواءً أكنَّ زاهدات أم غير زاهدات، فإنَّها سهَّلة واضحة ذات مدلولاتٍ ومعاني خالية من الغموض والتعقيد، وهذا ما يُميزُ شعرُ المرأة عن الرِّجلِ.

نتائج البحث:

1- أثَّرتُ الفاظُ الحضارة العباسية على لغةِ الشاعراتِ بشكلٍ عام، وعلى شعرِ الغزلِ بشكلٍ خاص، وانعكستُ ذلك على أشعارهنَّ، فجاءتُ سهلة واضحة سلسلة إيقاعية ذات موسيقى جميلة تصلحُ للغناء.

2- تضمَّنَ موضوعُ الغزلِ مادةً غزيرةً جاءَ على شكلِ مقطوعاتٍ شعرية، وهو الغرضُ الذي أكثرتُ الشاعراتُ منه، فمنها ما اتجهَ إلى الحشمة والعفة، فتميَّزَ بصدقِ العاطفة، ومنها ما كان عكس ذلك فاتسمَ بالفجور والمجون.

3- أكثرتُ الشاعراتُ العباسياتُ في النظمِ في شعرِ الغزلِ ذلك الموضوعِ التقليدي القديم بسببِ ما كان يمتنعُ به المجتمع من اللهو والترف، هذا أقبلنَّ على الشعرِ الذي تناسبُ تكلمُ التغييراتِ التي شهدتها ذلك العصر.

4- انفرادُ بعضٍ من الشاعراتِ العباسياتِ بالتقنية عن اسمِ الحبيبِ في القصيدة الغزلية، وقد اشتهرتُ في هذا المجال عُلية بنت المهدي.

5- إنَّ تحوُّلَ مسارِ الزهدِ إلى التصوفِ كانتُ على يدِ "رابعة العدوية" فهي لديها اليدُ السبقي في ذلك، فهي أول من أدخلتُ في أشعارها "الحُبَّ الإلهي" في التصوفِ الإسلامي، بالمعنى الحقيقي الكامل للحبِّ.

6- تعمَّقتُ بعضُ الشاعراتِ المتصوفاتِ في حقيقةِ الخمرِ، فأخذنَّ منها أثرها، وتحولوا بها إلى رمزٍ يُعبَّرُ عن حالتهنَّ.

7- احتوت أشعارُ الزاهداتِ والمتصوفاتِ على الفاظِ الحبِّ الإنساني مثل " الحب، الشوق، واللقاء، والوصل، والهجر" وتحوّلها إلى رموزٍ من شدةِ عشقهنَّ للجمالِ الإلهي.

8- اعتمدتِ الشاعراتِ الصوفياتُ أساليبَ الغزلِ العذري في التعبيرِ عن الحُبِّ فاصطنعنَ أساليبَ هؤلاء الشعراءِ الغزليينَ استعاروها، وقد وجدنَ من الغزلِ العذري معينا ونبعاً من الشعرِ الذي يتوافقُ مواجيدهنَّ فأنشدنَها في مجالسهنَّ.

9- اقتصرتْ شعُرُ بعضهنَّ على غرضٍ واحد من الأغراضِ الشعرية، وهو شعُرُ الزهدِ والتصوفِ مثلما وجدنا عندَ كلِّ من: رابعة العدوية، ربحانة، وميمون السوداء، وحيونة، مع مزج بعضٍ منهنَّ الحكمةَ بشعرِ الزهدِ والتصوفِ، وكانَ في مُجملها تتصَفُ باليسرِ وقريب المآخذِ بعيداً عن التعقيدِ، مع السهولةِ في الأسلوبِ.

الهوامش

- 2 - مصطفى الشكعة، الشعر والشعراء في العصر العباسي، ط.5، (بيروت: دار العلم للملايين، 1980)، 455.
- 3 - أبو الفضل أحمد بن طيفور، أبو الفضل، بلاغات النساء وطرائف كلامهن وملح نوادرهن وأخبار ذوات الرأي منهن، صححه وشرحه. أحمد الألفي، (القاهرة: مطبعة مدرسة والده عباس الأول، 1908)، 3.
- 4 - أبو فرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرواني الأموي، أبو فرج الأصفهاني، الإماء الشواعر، مح. جليل عطية، ط.1، (بيروت: دار النضال، 1984)، 23.
- 5 - مفرداها: القينة، وهي بمعنى المغنية، قال أبو منصور: إنَّما قيل للمغنية قينة إذا كان الغناء صناعة لها، وذلك من عمل الإماء دون الحرائر، والقينة: الجارية والجمع قيان. محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري الإفريقي، لسان العرب، مح. عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، القاهرة: دار المعارف، د.ت. 3799.
- 6 - مصطفى الشكعة، الشعر والشعراء في العصر العباسي، 466 - 467.
- 7 - أمل كوسا، دور المرأة في المجتمع العباسي من خلال كتب القاضي التنوخي "327-384 هـ/939-994م"، (لبنان: الجامعة اللبنانية، كلية العلوم الإنسانية، أطروحة دكتوراه، 2008)، 163.
- 8 - مصطفى الشكعة، الشعر والشعراء في العصر العباسي، 483.
- 9 - الأصفهاني، الإماء الشواعر، 10.
- 10- عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن الخضير السيوطي، نزهة الجلساء في أشعار النساء، (القاهرة: مكتبة القرآن، د.ت.)، 6.
- 11 - السيوطي، نزهة الجلساء في أشعار النساء، 17 - 18.
- 12 - يونس أحمد السامرائي، دراسات في الشعر والشعراء، (الموصل: دار الحكمة، 1990)، 30.
- 13 - أحمد الهاشمي، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1969)، 27/2.
- 14 - جبور عبد النور، المعجم الأدبي، ط.2، (بيروت: دار العلم للملايين، 1984)، 187.

- 15 - شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الإسلامي، ط.20، (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، 177.
- 16 - عزيز فهمي، المقارنة بين الشعر الأموي والعباسي في العصر الأول، مح. محمد قنديل البقلي، (القاهرة: دار المعارف، 1979)، 79.
- 17- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الإسلامي، 150.
- 18 - ويسمى أيضا بالغزل الحسي والمكشوف، وكان شعراؤه أكثر عددا من اللون الأول الغزل العفيف أو العذري وقد خرجوا عن كل عرف وخلق وذوق سليم. ناظم رشيد، الأدب العربي في العصر العباسي، (الموصل: دار الكتب للطباعة والنشر، 1989)، 45.
- 19 - وهو الملك الأموي فكان مفرطا في شربها مبدعا في وصفها حتى إن بعض الدارسين يعتبرونه الرائد الحقيقي لشعر الخمر. مصطفى الشكعة، الشعر والشعراء في العصر العباسي، 195.
- 20 - كارين صادر، سندان الأدب ومطارق التغيير في العصر العباسي، ط.1، (بيروت: دار زين الحقوقية، 2016)، 23.
- 21 - مجدي وهبة، وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، (بيروت: مكتبة لبنان، 1984)، 265.
- 22- هو عمر بن عبد الله بن أبي ربيعة ولد سنة (23هـ) في بيت واسع الثراء، وهو من أشهر شعراء الغزل الصريح في العصر الأموي. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الإسلامي، 349.
- 23- بطرس البستاني، أدباء العرب في الأعراس العباسية، ط.1، (مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، 25.
- 24- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الأول، ط.16، (مصر: دار المعارف، د.ت.)، 176.
- 25- غلية بنت المهدي، ديوان غلية بنت المهدي، جمعه وحققه. سعدي ضناوي، ط.1، (بيروت: دار صادر، 1997)، 96.
- 26 - مصطفى الشكعة، الشعر والشعراء في العصر العباسي، 458-459.
- 27 - أحمد علي الفلاح، الصورة في الشعر العربي، ط.1، (عمان: دار غيداء، 2013)، 161.
- 28 - الأصفهاني، الإمام الشعراء، 54 - 55. ورد البيت الأول:
- لأبي الشعشاع حبّ باطن ليس فيه نهضة للمتهم. عند عمر رضا كحالة، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1959)، 416/1.
- 29 - خديجة خلف التقايدة، الصورة الفنية في شعر المرأة في العصر العباسي، (الأردن: جامعة مؤتة، كلية الدراسات العليا، أطروحة دكتوراه، 2017)، 54.
- 30 - بشير يموت، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، ط.1، (بيروت: دار الأهلية، 1934)، 244 - 245.
- 31 - بشير يموت، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، 231.
- 32 - بشائر أمير عبد السادة، وفرح حامد حمزة، "اللغة ومركزية الأنثى عند شاعرات العصر العباسي الأول"، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، 7/27، (كانون الثاني، 2019)، 64.
- 33 - مصطفى الشكعة، الشعر والشعراء في العصر العباسي، 472-473.
- 34 - بشير يموت، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، 241.
- 35 - الأصفهاني، كتاب الأغاني، مع أحمد زكي صفوت، (القاهرة: دار الكتب المصرية)، 72/21.
- 36- الأصفهاني، الإمام الشعراء، 83.
- 37 - عبد مهنا، معجم النساء الشاعرات في الجاهلية والإسلام، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 55، وعمر رضا كحالة، أعلام النساء، 262، والسيوطي، المستظرف من أخبار الجوّاري، مح. صلاح الدين المنجد، ط.2، بيروت: دار الكتاب الجديد، 1976، 20.
- 38 - السيوطي، نزهة الجلساء، 48 - 49، وبشير يموت، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، 237.
- 39 - الرشا: ولد الظبية، والعرب تشبه من بلغ حظا من الجمال، في سعة العين وخفة الحركة واعتدال القوام. الباشق: طائر من أصغر الجوارح. القوهي: ثياب بيض لينة، نسبة إلى قوهستان. السيوطي، نزهة الجلساء، 49.

- 40 - أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي، سر الفصاحة، ط.1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982)، 256.
- 41 - صلاح مهدي الزبيدي، دراسات في الشعر العباسي، ط.1، (عمان: دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، 2004)، 103.
- 42 - أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، مح. محمد محي الدين عبد الحميد، ط.5، (بيروت: دار الجيل، 1981)، 116/2.
- 43 - كارين صادر، سندان الأدب ومطارق التغيير في العصر العباسي، 72.
- 44 - سراج الدين محمد، الزهد والتصوف في الشعر العربي، (بيروت: دار الراتب الجامعية، 1997)، 5.
- 45 - مصطفى حلمي، الزهاد الأوائل دراسة في الحياة الروحية الخالصة في القرون الأولى، ط.1، (الإسكندرية: دار الدعوة، 1979)، 51.
- 46- محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، (القاهرة: دار غريب، د.ت.)، 194.
- 47 - زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، (بيروت: دار الجيل، 2012)، 17/2.
- 48 - فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي الطريق والرجال، (مصر: مكتبة سعيد رأفت، 1983)، 19.
- 49 - ربيعة محمد طعمة القضاة، تأثر الأدب الصوفي بالغزل العذري "الحلاج، وابن الفارض، والبوصيري - أنموذجاً"، (الأردن: جامعة جرش، كلية الآداب، رسالة ماجستير، 2016)، 31.
- 50 - محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، 167.
- 51 - عزيز فهمي، المقارنة بين الشعر الأموي والعباسي في العصر الأول، 234.
- 52 - سراج الدين محمد، الزهد والتصوف في الشعر العربي، 6-7.
- 53 - شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الأول، 180.
- 54 - محمد عبد المنعم الخفاجي: الأدب في التراث الصوفي، 201، عبد المنعم الحفني، رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، ط.2، (القاهرة: دار الرشد، 1996)، 17.
- 55 - عبد المنعم الحفني، رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، 24.
- 56 - محمد عبد المنعم الخفاجي، الأدب في التراث الصوفي، 200.
- 57 - طراد الكبيسي، مقدمات في الشعر السومري، والأفريقي، والصوفي، (د.م.: وزارة الإعلام مديرية الثقافة والإعلام، 1971)، 191 - 193.
- 58 - محمد عبد المنعم الخفاجي، الأدب في التراث الصوفي، 201 - 202.
- 59- عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ط.2، (مصر: مكتبة النهضة المصرية، 1962)، 2.
- 60 - عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، 61.
- 61 - عبد المنعم الحفني، رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، 15.
- 62 - أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب النيسابوري، عقلاء المجانين، مح. عمر الأسعد، ط.1، (بيروت: دار الفانس، 1987)، 280.
- 63 - محمد عبد المنعم الخفاجي، الأدب في التراث الصوفي، 200.
- 64 - واجدة الاطرقجي، المرأة في أدب العصر العباسي، (العراق: دار الرشيد، 1981)، 328.
- 65 - النيسابوري، عقلاء المجانين، 282.
- 66 - عبد اللطيف الطيباوي، التصوف الإسلامي العربي، (مصر: دار العصر للطبع والنشر، 1928)، 143.
- 67 - النيسابوري، عقلاء المجانين، 285.
- 68 - أبو عبد الرحمن السلمي، ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، مح. محمود محمد الطناحي، ط.1، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993)، 46.
- 69 - محمد عبد المنعم الخفاجي، الأدب في التراث الصوفي، 182.

- 70 - النيسابوري، عقلاء المجانين، 293.
- 71 - أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الإدريسي، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، محمد. أحمد عبد الله قرشي رسلان، ط. 2، (القاهرة: دار الكتب العلمية، 2002)، 542/3.
- 72 - عبد المنعم الحفني، رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، 60.
- 73 - عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفيّة، ط. 1، (بيروت: دار الأندلس، 1978)، 363.
- 74 - عبد المنعم الحفني، رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، 179.
- 75 - النيسابوري، عقلاء المجانين، 282.
- 76 - محمد عبد المنعم الخفاجي، الأدب في التراث الصوفي، 197-198.
- 77 - عليّة بنت المهدي، ديوان عليّة بنت المهدي، 31.
- 78 - الأصفهاني، كتاب الأغاني، 200/10.
- 79 - عليّة بنت المهدي، ديوان عليّة بنت المهدي،

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- ابن سنان، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي، سر الفصاحة، ط. 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1982.
- ابن رشيق، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، مح. محمد محي الدين عبد الحميد، ط. 5، بيروت: دار الجيل، 1981.
- ابن طيفور، أبو الفضل أحمد بن طيفور، بلاغات النساء وطرائف كلامهن وملح نوادرهن وأخبار ذوات الرأي منهن، صححه. وشرحه. أحمد الألفي، القاهرة: مطبعة مدرسة والده عباس الأول، 1908.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، مح. عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- أبو عبد الرحمن السلمي، ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، مح. محمود محمد الطناحي، ط. 1، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993.
- أحمد الهاشمي، جواهر الأدب في أديبات وإنشاء لغة العرب، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1969.
- أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الإدريسي، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، محمد. أحمد عبد الله قرشي رسلان، ط. 2، القاهرة: دار الكتب العلمية، 2002.
- أحمد علي الفلاح، الصورة في الشعر العربي، ط. 1، عمان: دار غيداء، 2013.
- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرواني الأموي، كتاب الأغاني، مع. أحمد زكي صفوت، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1958.
- الأصفهاني، الإماء الشواعر، مح. جليل العطية، ط. 1، بيروت: دار النضال، 1984..

- أمل كوسا، دور المرأة في المجتمع العباسي من خلال كتب القاضي التنوخي "327-384 هـ/939-994م"، لبنان: الجامعة اللبنانية، كلية العلوم الإنسانية، أطروحة دكتوراه، 2008.
- بشائر أمير عبد السادة، وفرح حامد حمزة، "اللغة ومركزية الأنثى عند شاعرات العصر العباسي الأول"، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، 7/27، (كانون الثاني، 2019).
- بشير يموت، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، ط.1، بيروت: دار الأهلية، 1934.
- بطرس البستاني، أدباء العرب في الأعصر العباسية، ط.1، مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.
- جبور عبد النور، المعجم الأدبي، ط.2، بيروت: دار العلم للملايين، 1984.
- خديجة خلف القعايدة، الصورة الفنية في شعر المرأة في العصر العباسي، الأردن: جامعة مؤتة، كلية الدراسات العليا، أطروحة دكتوراه، 2017.
- رفيدة محمد طعمة القضاة، تأثر الأدب الصوفي بالغزل العذري "الحلاج، وابن الفارض، والبوصيري - أنموذجا"، الأردن: جامعة جرش، كلية الآداب، رسالة ماجستير، 2016.
- زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، بيروت: دار الجيل، 2012.
- سراج الدين محمد، الزهد والتصوف في الشعر العربي، بيروت: دار الراتب الجامعية، 1997.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن الخضير السيوطي، المستظرف من أخبار الجوارى، مح. صلاح الدين المنجد، ط.2، بيروت: دار الكتاب الجديد، 1976.
- 21 السيوطي، نزهة الجلساء في أشعار النساء، القاهرة: مكتبة القرآن، د.ت.
- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الأول، ط.16، مصر: دار المعارف، د.ت.
- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الإسلامي، ط.7، مصر: دار المعارف، 1976.
- صلاح مهدي الزبيدي، دراسات في الشعر العباسي، ط.1، عمان: دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، 2004.
- طراد الكبيسي، مقدمات في الشعر السومري، والأفريقي، والصوفي، د.م.: وزارة الإعلام مديرية الثقافة والإعلام، 1971.
- عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ط.2، مصر: مكتبة النهضة المصرية، 1962.
- عبد اللطيف الطيباوي، التصوف الإسلامي العربي، مصر: دار العصر للطبع والنشر، 1928.
- عبد المنعم الحفني، رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، ط.2، القاهرة: دار الرشد، 1996.
- عبد مهنا، معجم النساء الشاعرات في الجاهلية والإسلام، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.
- عزيز فهمي، المقارنة بين الشعر الأموي والعباسي في العصر الأول، مح. محمد قنديل البقلى، القاهرة: دار المعارف، 1979.

غلية بنت المهدي، ديوان غلية بنت المهدي، جمعه وحققه. سعدي ضناوي، ط.1 بيروت: دار صادر، 1997.

غلية مصطفى مبارك، أم الفضل، نساء زاهدات، الدار البيضاء: مكتبة السلام، 1999.
عمر رضا كحالة، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.
فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي الطريق والرجال، مصر: مكتبة سعيد رأفت، 1983.
كارين صادر، سندان الأدب ومطارق التغيير في العصر العباسي، ط.1، بيروت: دار زين الحقوقية، 2016.

مجدي وهبة، وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، بيروت: مكتبة لبنان، 1984.

محمد عبد المنعم الخفاجي، الأدب في التراث الصوفي، القاهرة: دار غريب، د.ت.
مصطفى الشكعة، الشعر والشعراء في العصر العباسي، ط.5، بيروت: دار العلم للملايين، 1980.

مصطفى حلمي، الزهاد الأوائل دراسة في الحياة الروحية الخالصة في القرون الأولى، ط.1، الإسكندرية: دار الدعوة، 1979.

ناظم رشيد، الأدب العربي في العصر العباسي، الموصل: دار الكتب للطباعة والنشر، 1989.
النيسابوري، أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب، عقلاء المجانين، مح. عمر الأسعد، ط.1، بيروت: دار النفائس، 1987.

واجدة الاطرقجي، المرأة في أدب العصر العباسي، العراق: دار الرشيد، 1981.
يونس أحمد السامرائي، دراسات في الشعر والشعراء، الموصل: دار الحكمة، 1990.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEMLUK VE OSMANLI DEVLETLERİ DÖNEMLERİNDE ARAP ŞİİRİ VE ŞAİRLER

Elfiye Şârihi Üşmûnî ve Hakkındaki İntihal İddiaları

Salih İŞGÜZAR*

Öz

Hicri onuncu yüzyıl Mısır dil ulemasının önemli simalarından biri de Üşmûnî (ö. 918/1513)'dir. Arap dili, fıkıh ve mantık alanlarında söz sahibi olan Üşmûnî, *el-Elfiyye* üzerine kaleme almış olduğu *Menhecü's-Sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* adlı şerhiyle öne çıkmıştır. Muhammed Ali es-Sabbân'ın (ö. 1206/1792) bu şerh üzerine haşiye yazmasıyla ise ünü daha da artmış ve günümüze kadar da medreselerde ders kitabı olarak okutulmaya devam etmiştir. Fakat bütün bunlarla beraber özellikle son dönemde Üşmûnî ve şerhine bazı ciddi eleştiri ve iddialar yöneltilmiştir. Bu iddiaların ortak noktası ise Üşmûnî'nin kaleme almış olduğu Elfiyye şerhini kendinden önce yazılmış şerhlerden, özellikle de Murâdî'den aldığı iddiasıdır. Bu iddiaların doğruluğuna dair henüz bir çalışmanın olmaması ve Üşmûnî'nin bazı ilim çevrelerince hala daha tanınmaması bizi bu çalışmaya sevk etti. Biz de bu çalışmamızda öncelikle Üşmûnî'yi tanıtip akabinde hakkındaki intihal iddialarını ve bu iddiaların doğruluğunu tartıştık.¹

Anahtar Kelimeler: Arap dili belagati, İbn Malik, Elfiyye, Şerh, Nahiv, Üşmûnî, Murâdî, İntihal.

* Araştırma Görevlisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı /Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı salih.isguzar@outlook.com ORCID: 0000-0002-5636-4757

¹ Bu çalışma, Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü'nde devam etmekte olan "Elfiyye Şerh Geleneğinde Mecrûrât Algısı: Üşmûnî ve Suyûti Özelinde" başlıklı yüksek lisans tez çalışmasından üretilerek hazırlanmıştır.

Elfiye Commentary Üşmûnî and Allegations of Plagiarism About Him

Abstract

Üşmûnî (d. 918/1513) is one of the important figures of the tenth century Hijri Egyptian language scholars. Üşmûnî, who has a say in the fields of Arabic language, fiqh and logic, came to the fore with his commentary on al-Elfiyye named Menhecü's-Sâlik ila Elfiyyeti İbn Malik. Muhammad Ali es-Sabban's (d. 1206/1792) annotation on this commentary increased his reputation even more and it continued to be taught as a textbook in madrasahs until today. However, some serious criticisms and allegations have been made against Üşmûnî and his commentary, especially in the last period. The common point of these claims is the claim that Üşmûnî took the Elfiyye commentary written before him from the commentaries written before him, especially from Murâdî. The fact that I have not yet studied the veracity of these claims and that Üşmûnî is still not known by some scientific circles has prompted us to this study. In this study, we first introduced Üşmûnî and then discussed the plagiarism allegations against him and the accuracy of these claims.

Keywords: Arabic language rhetoric, Ibn Malik, Elfiyye, Commentary, Nahiv, Üşmûnî, Murâdî, Plagiarism.

GİRİŞ

Arap dili ve gramerinin Sîbeveyhi'den sonraki en büyük simalarından biri de hiç şüphesiz İbn Mâlik'tir. Kaleme almış olduğu eserlerle alana pek çok faydası dokunan İbn Mâlik kendisinden sonraki dil uleması üzerinde belirleyici bir şahsiyet olmuştur. Nahve dair kaleme aldığı *el-Kâfiyetü's-Şâfiye* adlı eserine özet olarak yazdığı bin beyitten oluşan *el-Elfiyye* adlı eseri ise sahanın en önemli eserlerinden biri kabul edilmiştir. Üzerine şerh, hâşiye,

ta'lik, ihtisar vb. onlarca çalışma yapılmış ve bu çalışmalar neticesinde ortaya çok değerli bir literatür çıkmıştır. Şerhleri arasından ise bazıları öne çıkmış ve bu şerhlere haşiyeler yazılmıştır. Öne çıkan şerhlerinden biri de Mısırlı dil alimi Üşmûnî'nin (ö. 918/1513) kaleme almış olduğu *Menhecû's-Sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* adlı eseridir. Muhammed Ali es-Sabbân'ın (ö. 1206/1792) haşiyesiyle ise ünü daha da artmış ve günümüze kadar da medreselerde ders kitabı olarak okutulmaya devam etmiştir.

Fakat bütün bunlarla beraber son dönemde Üşmûnî ve şerhine bazı eleştiri ve iddialar yöneltilmiştir. Bu iddiaların ortak noktası ise Üşmûnî'nin kaleme almış olduğu Elfiyye şerhini kendinden önce yazılmış şerhlerden ve özellikle de Murâdî'nin şerhinden almış olduğudur. Sözgelimi Abdurrahman Ali Süleyman Murâdî'nin Tavzîhu'l-makâşid adlı elfiye şerhini neşrederken bu şerhin Üşmûnî şerhinin temel kaynaklarından biri olduğunu ve ona çok benzediğini bildirmiştir. Abdullah b. Uveykıl es-Sülemî ise bu iki şerhi karşılaştırıp bazı küçük değişiklikler dışında Üşmûnî şerhinin Murâdî şerhinin birebir kopyası olduğunu ve intihal içerdiğini örnekleriyle kanıtlamaya çalışmıştır. Bu iddiaların doğruluğuna dair henüz bir çalışmanın olmaması ve Üşmûnî'nin bazı ilim çevrelerince hala daha tanınmaması bizi bu çalışmaya sevk etti.

Çalışmamızda öncelikle Üşmûnî'nin hayatına, ilmi kişiliğine, eserlerine ve şerhinin önemine değinilecek, akabinde hakkındaki intihal iddialarını tek tek serdedip bunlara birkaç örnek vereceğiz. Son olarak ise iddiaların genel bir değerlendirmesini yapıp sonuç kısmıyla çalışmamızı tamamlayacağız.

Üşmûnî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri

Hayatı

Tam adı Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. İsâ b. Yûsuf el-Üşmûnî'dir.² Aslı Mısır'ın Üşmûn (Üşmûneyn) şehrine dayanmakta olup Kâhire'deki el-Kanâtru's-Sibâ' denilen bölgede hicri 838 (1435) yılının Şaban ayında doğdu.³ Doğduğu yere nispetle Üşmûnî diye tanındı. Geçimini mahkemelerde şahitlik yaparak kazanıyordu.⁴ Yaklaşık üç yıl kadar Dimyat'ta kadılık yaptığı daha sonra ise bilinmeyen bir sebeple görevinden alındığı ve tekrardan görevine devam ettiği nakledilmiştir.⁵ Görev yaptığı sırada bölge halkının kendisinden çokça istifade ettiği kaydedilmektedir.⁶ Sehâvî bir süre kâtiplik yaptığını da kaydetmektedir.⁷ 885 (1480) yılında hac görevini yerine getirmek üzere kutsal topraklara yolculuk yaptı.⁸

Üşmûnî'nin zühd ve takva sahibi biri olduğu, yeme-içme ve giyiminde zâhidâne bir hayat sürdüğü, tatlı dilli ve az sözle çok şey anlatan

² Şemsuddîn es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'* (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 5/5; Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâ'ira bi A'yânî'l-Mieti'l-Âşira*, nşr. Hâlıl el-Mansûr (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/285; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâr men Zehab*, nşr. Maḥmûd el-Ernâvût (Dimeşk -Beyrût: Dâru İbn Keşîr, 1986), 10/229; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli' bi Meḥâsin min Ba'di'l-Karni's-Sâbi'*, thk. Muhammed Hasan Hallâk (Dimeşk -Beyrût: Dâru İbn Keşîr, 1427/2006), 530; Abdülilâh Nebhân, “el-Üşmûnî”, *Mevsûa'tü A'lâmi'l-U'lemâ ve'l-Üdebâi'l-Arabi ve'l-Müslimîn*, (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1425/2004), 2/65; Halit Zavalısız, “Üşmûnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/399.

³ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, 5/5; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 530; Abdülilâh Nebhân, “el-Üşmûnî”, 2/65; Zavalısız, “Üşmûnî”, 42/399.

⁴ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, 5/5; Abdülilâh Nebhân, “el-Üşmûnî”, 2/66. Zavalısız, “Üşmûnî”, 42/399.

⁵ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, 5/5; Abdülilâh Nebhân, “el-Üşmûnî”, 2/66; Zavalısız, “Üşmûnî”, 42/399.

⁶ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, 5/5.

⁷ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, 5/5; Zavalısız, “Üşmûnî”, 42/399.

⁸ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, 5/5; Abdülilâh Nebhân, “el-Üşmûnî”, 2/66; Zavalısız, “Üşmûnî”, 42/399.

bir alim olduğu kaydedilmiştir.⁹ Kaynaklarda Üşmûnî'nin vefat yeri zikredilmezken vefat tarihiyle ilgili tarihçiler ihtilaf etmiştir. Bu konudaki en eski kaynaklardan olan Necmeddin el-Gazzî 920 ila 930 yılları arasında vefat etmiş olabileceğini ifade ederken İbnü'l-İmâd 929 yılını zikretmekte, Şevkânî ise 17 Zilhicce 918 (23 Şubat 1513) tarihini kaydetmektedir.¹⁰ Vefat ayı ve gününü belirtmesi nedeniyle Şevkânî'nin görüşü tercih edilebilir.¹¹ Bununla birlikte Brockelmann 872 ve Kâtib Çelebi 900 yılını kaydetmektedir.¹² Her ne kadar müteahhir kaynaklardan da 900 yılına yer verenler olsa da bu tarihin isabetli olması mümkün görünmemektedir. Aksi takdirde 911 yılında vefat eden çağdaşı Suyûtî'nin kitabında ve 902 yılında vefat eden hocası Sehâvî'nin ise öğrencisi Üşmûnî için yazdığı biyografide vefatından bahsetmesi beklenirdi.¹³

İlmi Kişiliği

İlmi bir ortamda büyüyen Üşmûnî önce Kur'an'ı; akabinde Minhâcü't-tâlibîn, Cem'u'l-cevâmi' ve İbn Mâlik'in el-Elfiyye'sini ezberledi.¹⁴ İlim ve ibadetten başka bir kaygısı olmadığı belirtilen Üşmûnî

⁹ Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâ'ira*, 1/285; İbnu'l-İmâd, *Şeẓerâtu'z-Zeheb*, 10/229; Abdülvehhâb eş-Şarânî, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, thk. Ahmet Abdurrahîm Sâveh (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyyet, 1426/2005), 30; Muhammed Tantâvî, *Neş'etü'n-Nahv ve Târihu Eşheri'n-Nuhât* (Mısır: Daru'l-Maarif, 1995), 292; Zavalısız, "Üşmûnî", 42/399.

¹⁰ Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâ'ira*, 1/285; İbnu'l-İmâd, *Şeẓerâtu'z-Zeheb*, 10/229; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 531; M. Abdülmecîd et-Tavîl, *el-Üşmûnî ve Kitâbüh: Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Kahire:1406/1986), 9-15; Zavalısız, "Üşmûnî", 42/399. Fikrî Cezzâr, *Medâhîlü'l-mü'ellifîn* (Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1411/1991), 1/81-82.

¹¹ Abdülilâh Nebhân, "el-Üşmûnî", 2/66; Zavalısız, "Üşmûnî", 42/399.

¹² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî), 1/153; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (Leiden: Brill, 1937), 1/36; Abdülmecîd et-Tavîl, *el-Üşmûnî ve Kitâbüh*, 9-15; Zavalısız, "Üşmûnî", 42/399.

¹³ Abdülmecîd et-Tavîl, *el-Üşmûnî ve Kitâbüh*, 12; Zavalısız, "Üşmûnî", 42/399.

¹⁴ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, 5/5; Abdülilâh Nebhân, "el-Üşmûnî", 2/65; Zavalısız, "Üşmûnî", 42/399.

döneminin önde gelen pek çok aliminden dersler aldı.¹⁵ Fıkıhî Celâleddin el-Mahallî, Muhammed b. Ahmed el-Bâmî, Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî ve Sâlih b. Ömer el-Bulkînî'den; Usûl-i fıkıh, usûlü'd-dîn, Arap dili ile ferâiz ilimlerini de İbn Kutluboğa, Muhyiddin Kâfiyeci ve Takıyyüddin eş-Şümûnî'den tahsil etti.¹⁶ Necmeddîn el-Gazzî ve İbnü'l-İmâd Üşmûnî'nin kıraat ilmini İbnü'l-Cezerî'den aldığını ifade etseler de Üşmûnî'nin onun vefatından sonra dünyaya gelmesi bu bilginin doğru olmadığını göstermektedir.¹⁷ Ayrıca Şemseddin es-Sehâvî, Muhammed b. Abdülmün'im el-Cevcerî, Haskefî, ve Ahmed b. Ali eş-Şârimisâhî gibi âlimler de onun hocaları arasında sayılmaktadır.¹⁸

Fıkıh, fıkıh usulü, nahiv, kıraat, mantık ve ferâiz gibi pek çok ilimde söz sahibi olan Üşmûnî bunlar arasında özellikle nahiv ilminde meşhur olmuştur.¹⁹ Dönemindeki Mısır dil âlimlerinin en meşhurlarından biri sayılmıştır.²⁰ Yirmi altı yaşında dersler vermeye başladığı ve birçok öğrencinin ondan istifade ettiği nakledilmiştir.²¹ Öğrencilerinden Bedreddin el-Gazzî'nin kendisinden kıraat dersi alırken bir diğer öğrencisi olan sûfî Şa'rânî'nin ise kendisinden dini ilimler tahsil ettiği aktarılmıştır.²²

¹⁵ Tantâvî, *Neş'etü'n-Nahv*, 292.

¹⁶ Sehâvî, *ed-Đav'u'l-Lâmi*, 5/5; İbnü'l-İmâd, *Şežerâtu'z-Zeheb*, 10/229; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 530-531; Abdülilâh Nebhân, "el-Üşmûnî", 2/66; Zavalısız, "Üşmûnî", 42/399.

¹⁷ Necmuddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâ'ira*, 1/285; İbnü'l-İmâd, *Şežerâtu'z-Zeheb*, 10/229.

¹⁸ Sehâvî, *ed-Đav'u'l-Lâmi*, 5/5; İbnü'l-İmâd, *Şežerâtu'z-Zeheb*, 10/229; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 530-531; Abdülilâh Nebhân, "el-Üşmûnî", 2/66; Zavalısız, "Üşmûnî", 42/399.

¹⁹ Sehâvî, *ed-Đav'u'l-Lâmi*, 5/5; Abdülilâh Nebhân, "el-Üşmûnî", 2/66; Zavalısız, "Üşmûnî", 42/399.

²⁰ Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-Nahviyye* (Kahire: Daru'l-Maarif, 1968), 360; Abduh er-Râcihi, *Durûsü'n fi Şürûhu'l-elfiyye* (Beyrût: Dârun-Nahdâ el-'Arabîyye, 1980), 173.

²¹ Sehâvî, *ed-Đav'u'l-Lâmi*, 5/5; Abdülilâh Nebhân, "el-Üşmûnî", 2/65; Zavalısız, "Üşmûnî", 42/399.

²² Zavalısız, "Üşmûnî", 42/399; Hayri Kaplan, "Şa'rânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/347-350; Fatih Çollak – Cemil Akpınar,

Eserleri

Üşmûnî hayattayken ilmi çevreye kattıklarını vefatından sonra da geride bıraktığı eserleriyle devam ettirmiştir. Yazmış olduğu eserlere bakıldığında kendisinin oldukça velut bir müellif olduğu anlaşılmaktadır. Eserlerinin bir kısmı matbu hale getirilmişken diğer bir kısmı ise henüz yazma halde bulunmaktadır. Kaynaklarda tespit edilebildiği kadarıyla kendisine nispet edilen eserler şunlardır²³:

1. *Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti'bni Mâlik*. İbn Mâlik'in *el-Elfiyye* adlı eserine yazmış olduğu şerh.
2. *Şerhu Teshîli'l-Fevâ'id ve tekmîlü'l-Makâsîd*. İbn Mâlik'in nahve dair kaleme aldığı *Teshîlü'l-Fevâ'id ve tekmîlü'l-Makâşîd* adlı eserinin bir kısmının şerhidir.
3. *Urcûze fi'z-zarûreti 'ş-şî'riyye*.
4. *Şerhu'l-Envâr li-'ameli'l-ibrâr (Bastü'l-envâr 'ale'l-Envâr li-'ameli'l-ibrâr)*. Yûsuf b. İbrâhim el-Erdebîlî'nin Şâfiî fikhına dair yazmış olduğu eserin şerhidir.
5. *el-Bedrü'l-lâmi ' fî nazmi Cem 'i'l-cevâmi'*. Tâceddin es-Sübki'nin usûl-i fikha dair yazmış olduğu eserin manzum şerhidir.
6. *Nuhbetü'l-mebâhis fî şerhi Buğyeti'l-bâhis*. İbnü'l-Mütefennine'nin İslam miras hukukuna dair kaleme almış olduğu manzum risalenin şerhidir.

“Bedreddin Gazzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/537-539.

²³ Sehvî, *ed-Đav'u'l-Lâmi'*, 5/5; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 10/229; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 530-531; Abdülilâh Nebhân, “el-Üşmûnî”, 2/66; Zavalsız, “Üşmûnî”, 42/399; Abdülmecîd et-Tavîl, *el-Üşmûnî ve Kitâbüh*, 9-15.

7. *Nazmü Minhâci't-tâlibîn ve 'umdeti'l-müftîn*. Nevevî'nin Şâfî fikhına dair yazdığı eserin manzum şerhidir.
8. *Mecmû'u'l-mesâ'il*. Şâfî fikhına dair bazı meseleleri kapsayan bir külliyattır.
9. *Nazmü'l-Mecmû' fi 'ilmi'l-ferâ'iz*. Şemseddin Muhammed b. Şeref el-Kellâî'nin kaleme aldığı eserin manzum hale getirilmiş şerhidir.
10. *el-Yenbû' fi şerhi'l-Mecmû'*. Hüseyin b. Şuayb es-Sincî'nin *el-Mecmû' fi fîrû'i's-Şâfi'iyye* adlı eseri üzerine yazılmış bir şerhtir.
11. *Nazmü Minhâciddîn (el-Minhâc) fi şu'abi'l-îmân*. Ebû Abdullah el-Halîmî'nin iman esasları, bazı fıkıh konuları ve ahlâk kurallarıyla ilgili eserinin manzum şekli ve şerhidir.
12. *er-Red 'ale'l-bikâ'î fi'ntikâdihî kavle'l-Gazzâlî "Leyse fi 'l-îmkân ebda' mimmâ kân"*. Gazzâlî'nin, "Kâinata şu anda olandan daha güzelinin bulunması mümkün değildir" anlamındaki sözünü eleştiren İbrâhim b. Ömer el-Bikâî'ye yazılan reddiyedir.
13. *Nazmü'l-Îsâgûcî*. Esîrüddin el-Ebherî'nin mantık ilmine dair eserini manzum şekli ve şerhidir.

Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbni Mâlik Adlı Eseri

Hicri onuncu yüzyıl Mısır dil alimlerinin en önemlilerinden biri sayılan Üşmûnî şöhretini İbn Mâlik'in *el-Elfiyye* adlı eserine yazdığı bu şerhten almaktadır. Geç bir dönemde yaşaması ona kendisinden önce yazılan çoğu kaynağa vakıf olmasını sağladı.²⁴ İbü'n-Nâzım, İbn Hişâm, İbn Akîl, İbn Ümmü Kâsım el-Murâdî ve İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî gibi *el-Elfiyye* üzerine şerhler yazan âlimlerden istifade etti. Üşmûnî kendisinden önce yazılmış olan bütün bu devasa birikimden faydalanarak ve onlardan nakillerde bulunarak bu

²⁴ Abdülmecîd et-Tavîl, *el-Üşmûnî ve Kitâbüh*, 13-28; Abdülilâh Nebhân, "el-Üşmûnî", 2/66; Tantâvî, *Neş'etü'n-Nahv*, 292.

şerhi yazdı.²⁵ Kitabında yaklaşık yüz yedi mütekaddim diltcinin görüşüne başvurduğu tespit edilmiştir.²⁶ Bu şerhe önem kazandıran bir başka unsur ise günümüze eserleri ulaşmamış Nahivcilerin görüşlerine de yer verip onlardan nakillerde bulunmuş olmasıdır. Bu yönüyle eserin bazı konularda alanında tek kaynak olması gibi önemli bir değeri olduğu ifade edilebilir.²⁷ Üzerine onlarca hâşiye ve ta'lik yazılan Üşmûnî şerhi özellikle Muhammed Ali es-Sabbân'ın yazdığı *Hâşiyetü 'ş-Şabbân* sayesinde daha fazla ilgi görmüştür.²⁸

Üşmûnî *el-Elfiyye*'yi şerh ederken tek bir metot kullanmaktan ziyade yerine göre farklı metotlar kullanmayı tercih etmiştir.²⁹ Bazen ilgili beytin tümünü verip şerh ederken bazen de beyti kelime kelime şerh etmiştir; bazen konuya bir mukaddime ile başlarken bazen de birçok beyti arka arkaya zikredip hepsini birden şerh etme yoluna gitmiştir.

Hakkındaki İntihal İddiaları

Yukarıda ifade edildiği üzere eserin pek çok önemli özelliği olmasına karşın Üşmûnî'ye yöneltilen bazı ciddi eleştiriler de vardır. Bu eleştirilerin ortak noktası ise Üşmûnî'nin kaleme almış olduğu Elfiyye şerhini kendinden önce yazılmış şerhlerden ve özellikle de Murâdî'den³⁰ intihal yapmış olduğu iddiasıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eleştiri ve iddiaları dile getirenler

²⁵ Tantâvî, *Neş'etü 'n-Nahv*, 292.

²⁶ Abdülmecîd et-Tavîl, *el-Üşmûnî ve Kitâbüh*, 45-60.

²⁷ Râcihî, *Durûsü 'n fi Şürûhu 'l-elfiyye*, 173.

²⁸ Zavalsız, "Üşmûnî", 42/399; Abdullah b. Uveykıl es-Sülemî, "el-Üşmûniyyü 'n-naḥvî Hel Kâne Emînen 'İlmiyyen", *Âlemü 'l-kütüb* 21/4 (Ağustos 2000), 285; Zavalsız, "Üşmûnî", 42/399.

²⁹ Abdülmecîd et-Tavîl, *el-Üşmûnî ve Kitâbüh*, 23; Râcihî, *Durûsü 'n fi Şürûhu 'l-elfiyye*, 174.

³⁰ Tam adı Ebû Muhammed Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî (ö. 749/1348)'dir. Aslen Mağrib'li olup Mısır'da doğan Murâdî babaannesinin şöhretinden dolayı "İbn Ümmü Kâsım" künyesiyle tanınmıştır. Tefsir, kıraat ve nahiv alanlarında uzman olan âlim birçok eser yazmıştır. Bunlar arasında konumuzla da alakalı olan kitabı İbn Mâlik'in Elfiyye'sine yazmış olduğu *Tavzihu 'l-makâsîd ve 'l-mesâlik bi-şerhi Elfiyyeti Ibn Mâlik* adlı şerhidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Tural, "İbn Ümmü Kâsım", 20/433-434.

ise Murâdî'nin *Tavzîhu'l-makâşid* adlı elfiye şerhini tahkik eden Abdurrahman Ali Süleyman³¹, *Mevsûa'tü A'lâmi'l-ü'lema ve'l-ü'debâi'l-A'rabi ve'l-müslimîn* adlı ansiklopedide Üşmûnî maddesini yazan Abdülilâh Nebhân³², Abdullah Muhammed el-Habeşî³³, Muhammed Tantâvî (ö. 1389/1959)³⁴ ve Abdullah b. Uveykıl es-Sülemî'dir³⁵. Şimdi sırayla ilgili müelliflerin görüşlerine yer vereceğiz.

Abdullah Muhammed el-Habeşî şerh ve haşiyeleri topladığı *Câmiü's-Şürûh ve'l-havâşî* adlı kitabında Üşmûnî'nin şerhini Muradi'den almış olduğu iddiasını³⁶ zikretmekle yetinirken Abdülilâh Nebhân ise kaleme almış olduğu Üşmûnî maddesinde Üşmûnî'nin kendisinden önce yazılmış kitaplardan aşırma ile itham edildiğini ve çoğu zaman sözü sahibine veya kaynağına isnat etmeden aktardığını ifade etmiştir.³⁷ Muhammed Tantâvî de Üşmûnî'nin her ne kadar bazen isim ve kaynak vererek alıntılar yaptığını söylese de bunu yapmadığı yerlerin daha çok olduğunu bildirmektedir.³⁸ Abdülilâh Nebhân ve Tantâvî'nin eleştirdikleri kısım Üşmûnî'nin genel olarak önceki alimlerin kitaplarından isim zikretmeden alıntılar yapmış olmasıdır. Habeşî'nin eleştirisi ise Üşmûnî'nin şerhini doğrudan Murâdî'den almış olduğudur.

Bu iddiaları dile getirenlerden bir diğeri olan Abdurrahman Ali Süleyman ise *Tavzîhu'l-makâşid* adlı elfiye şerhinin tahkikinde Üşmuni şerhinin Murâdî şerhiyle neredeyse birebir aynı olduğunu, Muradi şerhinin

³¹ Murâdî, *Tevdîhu'l-Mekâşid ve'l-Mesâlik bi'Şerhi Elfiyeti İbn Mâlik* thk. Abdurrahman Ali Süleyman (Kahire: Dâru'l Fikri'l 'Arabî. 1428/2008), 1/98-103.

³² Abdülilâh Nebhân, "el-Üşmûnî", 2/66-67.

³³ Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmi'ü's-Şurûh ve'l-havâşî* (Abu Dabi: Mecmau's-sekâfi, 2004), 226.

³⁴ Tantâvî, *Neş'etü'n-Nahv*, 293.

³⁵ Abdullah b. Uveykıl, "el-Üşmûniyyü'n-naḥvî Hel Kâne Emînen 'İlmiyyen", 285-385.

³⁶ Habeşî, *Câmi'ü's-Şurûh ve'l-havâşî*, 226.

³⁷ Abdülilâh Nebhân, "el-Üşmûnî", 2/66-67.

³⁸ Tantâvî, *Neş'etü'n-Nahv*, 293.

Üşmûnî'nin temel kaynaklarından biri olduğunu, Üşmûnî'nin onun üslubunu takip ettiğini ve ondan pek çok alıntı yaptığını ifade etmiştir.³⁹ Üşmûnî'nin yapmış olduğu alıntıları ise örnekleriyle aktarmıştır.⁴⁰ Bir diğer isim olan Abdullah b. Uveykıl es-Sülemî ise Üşmûnî'yi en çok eleştiren ve tabiri caizse onu yerden yere vuran kişi olmuştur. Kaleme almış olduğu Üşmûnî'nin ilmi olarak güvenilirliğini sorguladığı makalede Üşmûnî'nin ilmi bir hırsız olduğunu ve yazmış olduğu şerhi ise Murâdî'den çalmış olduğunu örnekleriyle kanıtlamaya çalışmıştır.⁴¹ Sülemî Üşmûnî'nin Murâdî'den yapmış olduğu intihallerin çoğunlukla tamamının veya tamamına yakınının aynı olduğunu iddia etmiştir.⁴² Ali Süleyman ve Sülemî'nin serdetmiş olduğu intihal örneklerinden birkaçını burada zikretmek yerinde olacaktır.

Murâdî “الكلام وما يتألف منه” babında şöyle demiştir:

"إنما بدأ بتعريف الكلام؛ لأنه هو المقصود في الحقيقة، إذ به يقع التفاهم، وإنما قال "وما يتألف"، ولم يقل: وما يتركب؛ لأن التأليف كما قيل أخص إذ هو تركيب وزيادة، وهو وقوع الألفة بين الجزئين"⁴³.

Üşmûnî de aynı babda birkaç değişiklikle birlikte şöyle demiştir:

"الثالث: إنما بدأ بتعريف الكلام لأنه المقصود بالذات، إذ به يقع التفاهم، الرابع: إنما قال: "وما يتألف منه" ولم يقل "وما يتركب" لأن التأليف كما قيل أخص؛ إذ هو تركيب وزيادة، وهي وقوع الألفة بين الجزئين"⁴⁴.

Murâdî “الموصول” babında ise şöyle demiştir:

³⁹ Murâdî, *Tevdîhu'l-Mekâsîd*, 1/98-103, 251.

⁴⁰ Murâdî, *Tevdîhu'l-Mekâsîd*, 1/98-103.

⁴¹ Abdullah b. Uveykıl, “el-Üşmûniyyü'n-naḥvî Hel Kâne Eminen 'İlmiyyen”, 285-385.

⁴² Abdullah b. Uveykıl, “el-Üşmûniyyü'n-naḥvî Hel Kâne Eminen 'İlmiyyen”, 285.

⁴³ Murâdî, *Tevdîhu'l-Mekâsîd*, 1/267.

⁴⁴ Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî li'Elfiyeti Ibn Mâlik* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beirut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/ 23-24.

"تنبيه: الموصول إن طابق لفظه معناه فلا إشكال في العائد، وإن خالف لفظه معناه، بأن يكون مفرد اللفظ مذكراً وأريد به غير ذلك، نحو: "من وما فلك في العائد عليه وجهان: مراعاة اللفظ وهو أكثر كقوله تعالى: {وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ} ومراعاة المعنى وهو دونه كقوله تعالى: {وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ} ما يلزم من مراعاة اللفظ لبس نحو: "اعط من سألتك لا من سألك" أو قبح "من هي حمراء أمك" فتجب مراعاة المعنى أو بقصد لمعنى سابق فتختار مراعاته، كقول الشاعر وإن من النسوان من هي روضة ... تهيج الرياض قبلها وتصوح"⁴⁵.

Üşmûnî ise aynı yerde ihtisar yapıp bazı örnekleri hazfedip bazı lafızlar üzerinde de değişiklikler yaparak şöyle demiştir:

"تنبيه: الموصول إن طابق لفظه معناه فلا إشكال في العائد، وإن خالف لفظه معناه فلك في العائد وجهان: مراعاة اللفظ، وهو الأكثر، ومراعاة المعنى كما سبقت الإشارة إليه؛ وهذا ما لم يلزم من مراعاة اللفظ لبس؛ فإن لزم لبس؛ نحو: "أعط من سألتك لا من سألك" وجبت مراعاة المعنى"⁴⁶

Murâdî "المعرف بأداة التعريف" babında şöyle demiştir:

"تنبيه: في تمثيله بالنعمان نظر؛ لأنه مثل به في شرح التسهيل لما قارنت الأداة فيه نقله، وعلى هذا فالأداة فيه لازمة، والتي للمح الأصل ليست لازمة"⁴⁷

Üşmûnî ise aynı yerde hiçbir değişiklik yapmadan aynen nakletmiştir:

"تنبيه: في تمثيله بالنعمان نظر؛ لأنه مثل به في شرح التسهيل لما قارنت الأداة فيه نقله، وعلى هذا فالأداة فيه لازمة، والتي للمح الأصل ليست لازمة"⁴⁸

Bu örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür fakat biz şimdilik bunlarla yetineceğiz. Ali Süleyman yazmış olduğu tahkikte Üşmûnî'nin Muradi'den yapmış olduğu alıntılara bunlar gibi dokuz örnek vererek iktifa

⁴⁵ Murâdî, *Tevdîhu'l-Mekâsîd*, 1/441-442.

⁴⁶ Üşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî*, 1/148.

⁴⁷ Murâdî, *Tevdîhu'l-Mekâsîd*, 1/101.

⁴⁸ Üşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî*, 1/171.

ederken⁴⁹ Abdullah b. Uveykıl ise on sekiz tane örnek getirmiştir.⁵⁰ Şimdi aşağıda bu iddiaların genel bir değerlendirmesini yapacağız.

İddiaların Değerlendirmesi

Bütün bu anlatılanlardan sonra Üşmûnî hakkındaki eleştirileri biri genel diğeri ise özel olarak iki kısımda değerlendirebiliriz. Genel olan eleştiri Üşmûnî'nin kendisinden önceki alimlerden isim ve kaynak zikretmeden alıntılar yapmasıdır. Bu eleştiriye dile getirenlere Abdülilâh Nebhân ve Muhammed Tantâvî'yi örnek olarak verebiliriz. Üşmûnî hakkındaki özel olarak ifade edebileceğimiz eleştiri ise yazmış olduğu şerhini doğrudan Murâdî'den almış olmasıyla alakalıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu iddiayı dile getirenler ise Abdullah Muhammed el-Habeşî, Abdurrahman Ali Süleyman ve Abdullah b. Uveykıl'dır.

Bilindiği üzere bir kimsenin daha önceden yazılmış ve yayınlanmış bir eserin tümünü veya bir kısmını kaynak belirtmeksizin alıp kullanması sürecine intihal denir.⁵¹ Bu şekilde başkasına ait bir sözü veya eseri kendisine nisbet eden kişi ilmi bir kusur işlemiş olur ve kınanır. Üşmûnî'ye yöneltilen iddialar da bu minvaldedir. Fakat burada sorulması gereken birkaç soru vardır: Her kaynak verilmeden alıntılanan söz intihal kapsamına girer mi? Bugünün intihal algısı ile hicri onuncu yüzyılın intihal algısı aynı mı? Bu soruları çoğaltmak mümkündür fakat burada üzerinde duracağımız nokta her alıntının gerçekten intihal kapsamına girip girmeyeceğidir. Bir şeyin intihal olup olmadığını belirleyebilmek için o intihalın ne zaman yapıldığını, o zamanda bunun ne ifade ettiğini ve nasıl karşılandığını bilmemiz gerekmektedir.

⁴⁹ Murâdî, *Tevdîhu'l-Mekâsid*, 1/98-103.

⁵⁰ Abdullah b. Uveykıl, "el-Üşmûniyyü'n-naḥvî Hel Kâne Emînen 'İlmiyyen", 285-385.

⁵¹ İsmail Durmuş, "İntihal", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/347-350; Elif Aksüt, "İntihal Nedir? Önleme Yöntemleri Nelerdir?", *Novarge* (Erişim 10 Eylül 2021).

Üşmûnî'yi eleştiren dil alimlerine baktığımızda ekserisinin son dönemde yaşamış ve bazılarının ise hala hayatta olduğunu görmekteyiz. Peki bugünün intihal algısıyla hicri onuncu yüzyılda yaşamış bir alimi veya yazılmış bir kitabı eleştirmek ne kadar doğru? Zira Üşmûnî'nin yaşadığı döneme baktığımızda o dönemin ansiklopedi ve derleme dönemi olduğu bilinmektedir. Aynı dönemde yaşayan Suyuti'nin de benzer ithamlara maruz kaldığı bilinmektedir. Bununla ilgili Enbiya Yıldırım o dönemi şöyle tanıtmıştır:

“O zamanki çalışmaların tabiatı uzun kitapları ihtisar etmek, özet kitapları şerh etmek ve talik etmek, bir konuyla ilgili bilgileri toplayıp bunları bir kitaba koymak gibi o dönemdeki ihtiyaçları karşılamaya yönelik çalışmalardı.”⁵²

Üşmûnî de şerhinde o dönemin özelliklerini yansıtmış ve kendinden önceki alimlerin kitaplarına sıklıkla başvurmuştur. Fakat bu alıntılar o zamanlar bir kusur olarak görülüyordu. Şevkânî'nin de deyişiyle bu bir ayıp değil aksine o zamanki alimlerin devam edegelen adeti idi.⁵³ Dolayısıyla Üşmûnî'yi eleştirirken bunu da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Ayrıca ilgili şerhin üzerine yapılan çalışmalarda da böyle bir iddiaya rastlanmamış olunması yukarıda ifade edilen ilgili dönemin adeti olması hususunu destekleyici bir karine olarak düşünülebilir. Sülemî her ne kadar Sabbân haşiyesinde bunu gösteren işaretler gördüm dese de bu işaretlere biz rastlamadık. Sabbân yaklaşık altmış yerde Murâdî'ye atıfta bulunmuş olup hiçbir şekilde böyle bir iddiayı dile getirdiği gözlemlenmemiştir. Halbuki o bu haşiyeyi yazarken Murâdî dahil birçok *Elfiyye* şârihi ve nahiv dil alimlerinin kitaplarına başvurmuştu. Bu gerçekten de o dönemdeki geçmiş kitaplardan yapılan alıntıların birer intihal niteliğinde eleştirilecek bir husus olarak görülmediğini kanıtlayabilir.

⁵² Enbiya Yıldırım, “Suyûti'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûti Çekişmesi Bağlamında)” *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 173.

⁵³ Yıldırım, “Suyûti'ye Yöneltilen Suçlamalar” 173.

Diğer yandan Üşmûnî'nin Murâdî'den intihal yaptığını kanıtlamak için verilen örneklere detaylıca baktığımızda bunların çoğunun gerçekten de intihal kapsamına girip girmediğinin tartışılması gerekmektedir. Verilen örnekleri dikkatlice ele aldığımızda önemli bir kısmının aslında Murâdî'nin de kendisinden önceki Arap dili alimlerinin eserlerinden almış olduğu görülmektedir. Buna binaen Murâdî'nin kendisinden önceki alimlerden almış olduğu bilgileri Üşmûnî de Murâdî'den almış olduğu görülmektedir. Bununla birlikte örneklerin büyük çoğunluğu birebir aynı olmayıp ihtisar, takdim-tehir, bazı örnekleri silme, lafızları değiştirme, ibareleri farklı bağlamlarda verme, bazen bir kelime veya cümle ekleyerek çeşitlendirme, taksim etme ve düzenleme gibi farklı üslupların kullanıldığı görülmüştür. Bunun ise o dönem için ne kadar intihal kapsamına gireceği tartışılmalıdır. Abdullah b. Uveykıl bunların hepsini intihal kapsamında görüp eleştirmiştir. Fakat gerçekten de öyle mi? Üşmûnî'nin geç bir dönemde yaşamasının da vermiş olduğu avantajla kendisinden önce yazılmış bütün birikime vakıf olduğu düşünülmektedir. O zamana kadar dil üstatları alanlarıyla ilgili neredeyse çoğu bilgiyi kayıt altına almış, şerh ve haşiye geleneği de bu yüzden ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla bundan sonra yazılanlar sürekli olarak öncekilerin tekrarına düşme tehlikesi içerisinde olacaktı. *Elfiyye* üzerine de birçok şerh ve haşiye yazılmıştı. Üşmûnî'nin de yazmış olduğu şerhte elbette belli başlı değişiklikler yaparak kendince metni daha anlaşılır kılmaya çalışması doğaldır. Kanuni'nin de ifade ettiği gibi “cümlelerin maksudu bir amma rivayet muhtelif” hikmetince anlatılan şeyler aynı olsa da herkes kendince bir üslup kullanarak meramını ifade etmiştir.

Diğer bir husus ise Üşmûnî'nin yaptığı alıntıların kaynağını zikretmediği durumlar, o alıntının muhtemelen herkesçe bilindiği varsayılan alıntılar olabilir. Özellikle Arap dilinde hicri onuncu yüzyıla kadar söylenmesi

gereken çoğu şey neredeyse söylenmiş olup bunlar o alanın uzmanları tarafından da bilinmekteydi. Derleme ve ansiklopedi döneminde yaşayan bir alim olan Üşmûnî de herkesçe bilindiği varsaydığı yerlerde kaynak zikretmemiş olabilir. Üşmûnî'nin bununla eleştirilmesine karşılık birçok kaynak ise onun şerhini övmüştür. İçerisinde barındırdığı pek çok nahiv mezhebi, görüş ve şevahidi ile günümüze ulaşmamış metinleri bizlere aktarması sebebiyle takdire şayan görülmüştür. Şerhinde yüz yedi dil aliminden yaklaşık bin yedi yüz yerde kaynak zikredip onlarca kıraat alimine atıflarda bulunmuş ve toplamda elli yedi kitaba başvurmuştur. On iki yerde ise Muradi'ye atıfta bulunmuştur. Dolayısıyla bunca kaynak zikretmiş bir kitabın bazı bilinen yerlerde kaynak zikretmeden alıntılar yapmasında bir problem olmayacağı kanaatindeyiz. Aksi takdirde kitabın muhatabı isim okumaktan verilen manaya odaklanmayı belki kaçırabilirdi. Üşmûnî de böyle bir yol izlemiş olabilir.

Muhammed Tantâvî eleştirilerinden sonra bir değerlendirmede bulunmuş ve Üşmûnî şerhinin biri ilmî diğeri telifi olmak üzeri iki boyutundan bahsetmiştir.⁵⁴ İlmî boyutu kendinden öncekilerden aktarması, onları bilgisel olarak nakletmesidir. Telifi boyutu ise kitabını kendince bir sistematiğe göre yazması, kendi görüşlerine de yer vermesidir. Bu haliyle Üşmûnî'ye yöneltilen eleştiriler anlamını biraz da olsa yitirmektedir. Tabi ki de her alıntı yaptığı yerde kaynağını zikretse çok daha güzel olabilirdi fakat bu haliyle de şerhini kendince bir sistematiğe oturtmuş ve hem öncekilerden nakletmiş hem de kendi üslubunu sergilemiştir.

⁵⁴ Tantâvî, *Neş'etü'n-Nahv*, 294.

SONUÇ

Hicri onuncu yüzyıl Mısır dil ulemasının önemli simalarından biri olan Üşmûnî aslında sadece dil değil fıkıh, fıkıh usulü, kıraat, mantık ve ferâiz gibi pek çok ilimde de söz sahibi olduğu kaleme almış olduğu eserlerden anlaşılmaktadır. Fakat Elfiyye şerhi sayesinde dilci kimliğiyle öne çıkmıştır. Öyle ki biri İbn Mâlik'in meşhur Elfiyye'sini zikretmeye dursun insanların hemen Üşmûnî'nin şerhini hatırladıkları nakledilmiştir. Ona bu şöhreti kazandıran diğer bir unsur ise Sabbân'ın kaleme almış olduğu haşiyedir. Bu haşiye insanların ilgisini daha da çekti ve yıllarca ilim talipleri arasında elden ele geçerek günümüze kadar geldi. Son zamanlarda ise Üşmûnî'ye bu şöhretinin yanında bazı ciddi eleştiri ve iddialar yöneltildiği tespit edilmiştir. Bu iddiaların ortak noktası, Üşmûnî şerhinin kendisinden önceki dil alimlerinin kitaplarından ve özellikle de Murâdî'den intihaller yapmış olduğudur. Yapılan bu eleştirilere bakıldığında söz konusu eleştiri sahiplerinin genel olarak son dönemde yaşamış oldukları ve hatta bazılarının halen hayatta oldukları görülmüştür. Bu eleştirileri öne sürenler arasında en şedîd alim Abdullah b. Uveykıl olmuştur. Yazmış olduğu makalede Üşmûnî'nin ilmi bir hırsız olduğunu, ilmine güven olmayacağını, Muradi'nin şerhini ve şöhretini çalmış olduğunu iddia ederek Üşmûnî'yi adeta yok saymış ve onun bütün ününü Murâdî'den almış olduğunu ileri sürmüştür. Yukarıda yapmış olduğumuz değerlendirmeler sonrasında ise bunun gerçekten böyle olamayacağını ve bugünün ilmi kanılarıyla hicri onuncu yüzyılın ilmi kanılarının birbirinden tamamen farklı olabileceği kanaatindeyiz.

Üşmûnî'nin hem ilmi çevrelerce tanıtılmasına hem de hakkındaki intihal iddialarına yer verdiğimiz bu çalışmamızda Üşmûnî'nin ilimde belli merhaleyi katetmiş olduğunu ve kendisine yöneltilen iddiaların ise isabetli olmadığını gözlemlemekteyiz. Son dönemde Üşmûnî'ye yöneltilen iddia ve

eleştirilerin ne kadar yerinde olup olmadığı bir kez daha tartışılmalıdır. Yıllarca medreselerde okutulmuş ve kendisinden bolca istifade edilmiş ne bir eser ne de onun yazarı en azından bu denli ağır bir şekilde eleştirilmemelidir.

KAYNAKÇA

- Aksüt, Elif. “İntihal Nedir? Öleme Yöntemleri Nelerdir?”. *Novarge*. Erişim 10 Eylül 2021. <https://www.novarge.com.tr/blog/intihal-nedir-onleme-yontemleri-nelerdir.html>
- Brockelmann. *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2 Cilt. Leiden: Brill, 1937.
- Cezzâr, Fikrî. *Medâhilü'l-mü'ellifin ve'l-a'lâmi'l-a'rab*. Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1411/1991.
- Çollak, Fatih – Akpınar, Cemil. “Bedreddin Gazzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/537-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisü'n-Nahviyye*. Kahire: Daru'l-Maarif, 8. Basım 1968.
- Durmuş, İsmail. “İntihal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/347-350. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gazzî, Necmuddîn. *el-Kevâkibu's-Sâ'ira bi A'yâni'l-Mieti'l-Âşira*. nşr. Hâil el-Mansûr. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî* (Abu Dabi: Mecmau's-sekâfi, 2004), 226.
- İbnu'l-İmâd. *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâr men Zeheb*. nşr. Maḥmûd el-Ernâvût. 10 Cilt. Dimeşk -Beyrût: Dâru İbn Keşîr, 1986.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. M. Şerafettin Yaltkaya. 2 Cilt. Beyrût-Lübânân: Dârü'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Murâdî, İbn Ümmü Kâsım. *Tevdîhu'l-Mekâsîd ve'l-Mesâlik bi Şerhi Elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Abdurrahman Ali Süleyman. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l Fikri'l-'Arabî, 1428/2008.
- Nebhân, Abdülilâh. “el-Üşmûnî”. *Mevsûa'tü A'lâmi'l-U'lemâ ve'l-Üdebâi'l-'Arabî ve'l-Müslimîn*. 2/65-67. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1425/2004.
- Râcihî, Abduh. *Durûsü'n fi Şurûhu'l-elfiyye*. Beyrût: Dârun-Nahdâ el-'Arabîyye, 1980.
- Sehâvî, Şemsuddîn. *ed-Ḍav'u'l-Lâmi' li-Ehli'l-Ḳarni't-Tâsi'*. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.
- Sülemî, Abdullah b. Uveykıl. “el-Üşmûniyyü'n-naḥvî hel kâne emînen 'ilmiyyen”. *'Âlemü'l-kütüb 21/4* (1421/2000), 285-295.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *et-Tabakâtü's-Suğrâ*. thk. Ahmet Abdurrahîm Sâyeḥ. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyyet, 1. Basım, 1426/2005.
- Şevkânî. *el-Bedru't-Tâli' bi Meḥâsin min Ba'di'l-Ḳarni's-Sâbi'*. thk. Muhammed Hasan Hallâk. Dimeşk -Beyrût: Dâru İbn Keşîr, 1. Basım, 1427/2006.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etü'n-Nahv ve Târihu Eşheri'n-Nuhât*. Mısır: Daru'l-Maarif, 1995.
- Tavîl, M. Abdülmecîd. *el-Üşmûnî ve kitâbüh: Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Kahire, 1. Basım, 1406/1986.

- Tural, Hüseyin. “İbn Ümmü Kâsım”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/433-434. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Üşmûnî, Nûruddîn Alî. *Şerhu'l-Üşmûnî li'Elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Yıldırım, Enbiya. “Suyûti’ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)” *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 153-179.
- Zavalsız, Halit. “Üşmûnî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Safiyüddin el-Hillî'nin 'Leke'l-Melâiku A'vânu' Kasidesinde Telmih Sanatı

Mehmet BİLİR*

Öz

Arap Edebiyatında en kadim nazım türlerinden biri olan methiye, her dönem neredeyse her şairin farklı nedenlerle başvurduğu bir tür olmuştur. Şairler kabile reislerini, devlet yöneticilerini, toplum tarafından sevilen sayılan kişiler ile dini şahsiyetleri asalet, cömertlik, cesaret, zenginlik ve güzellik gibi meziyetlerini öne çıkararak methetmişlerdir. İslam'ın ilk zamanlarından itibaren birçok şair Hz. Peygamber'i (s.a.v.) sahip olduğu maddi ve manevi sıfatları dile getirerek övmüştür. Arap edebiyatının önemli şairlerinden biri olan Safiyüddin el-Hillî (ö. 749/1348) de Hz. Peygamber'i (s.a.v.) övdüğü muhtelif uzunluklardaki birçok şiir kaleme almıştır. Şairin bu şiirlerinden en meşhuru 145 beyitten oluşan ve her beyitte en az bir bedii sanatı icra ettiği 'el-Kâfiyetü'l-Bedîiyye' isimli kasidesidir. Bizzat kendisinin şerh yazdığı bu kaside, onun nebevî methiyelerde bedii sanatları kullanan öncü şairlerden biri olmasını sağlamıştır. el-Hillî bu kasidesinin dışında Hz. Peygamber'i övmek için günümüzde bile hala beğeni ile okunan şiirler nazmetmiştir. Bu çalışmada şairin bu tarz şiirlerinden biri olan 'Leke'l-Melâiku A'vânu' isimli kasidesi ve bu kasidede en çok başvurulan 'telmiş sanatı' incelenmiştir. Çalışmada farklı kaynaklardan el-Hillî hakkında bilgiler toplanmış, başta şairin 'el-Kâfiyetü'l-Bedîiyye' adlı kasidesi olmak üzere onun nebevî methiyeleri incelenmiştir. Çalışmanın asıl konusu olan kasidenin hem Arapçasına hem de Türkçe

* Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı /Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı mhmtblr@gmail.com
ORCID.org/0000-0001-5111-3679.

çevirisine yer verildikten sonra şairin kasidede başvurduğu telmihler ayrıntılı olarak sunulmuştur. Böylece şairin şiirdeki, bilhassa nebevi methiyelerdeki ustalığı, zengin bilgi birikimi ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) olan sevgisi ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Nebevi Methiyeler, Telmih Sanatı, Safiyyüddin el-Hillî.

The Art of Reference in Safi al-Din al-Hilli's 'Laka al-Malaiku A'vânu'

Ode

Abstract

Praise, which is one of the most ancient verse types in Arabic Literature, has been a genre that almost every poet applies for different reasons in every period. The poets praised especially people who are loved by the society and religious figures by highlighting their virtues such as nobility, generosity, courage, wealth and beauty. Many poets from the early days of Islam, praised the Prophet (pbuh) by expressing his material and spiritual attributes. Safi al-Din al-Hilli (d. 749/1348), one of the important poets of Arabic literature, is also known to have written many poems of various lengths in which he praised the Prophet (pbuh). The most famous of these poems of the poet is his eulogy called 'al-Kafiya al-Bediiyya' which consists of 145 couplets and in which he performs at least one beautiful art in each couplet. Apart from this eulogy of al-Hilli, he wrote poems that are still read with admiration even today to praise the Prophet (pbuh). In this study, one of al-Hilli poems of this type, 'Laka al-Malaiku A'vanu' and the art of reference in this ode has been examined. In the study, information about al-Hilli was collected from different sources, the prophetic praises were examined, and both the Arabic and Turkish translation of the eulogy, which is the main subject of the study, were included. Thus, the poet's mastery in poetry, rich knowledge and his love for the Prophet Mohammad (pbuh) was revealed.

Keywords: Arabic language rhetoric, Eulogy poems, Prophetic eulogy, Art of reference, Safi al-Din al-Hilli.

GİRİŞ

Arap şairleri önceki dönemlerden beri bilinen şiir türlerinden biri olan methiyeyi İslami dönemin başından itibaren nebevi methiye biçiminde kullanmaya başlamışlardır. Müslüman şairler her dönem Hz. Peygamber’i (s.a.v.) güzel ahlakı, doğru sözlü ve dürüst oluşu, cömertliği, cesareti, mertliği, asaleti ve güzelliği gibi sahip olduğu birçok maddi ve manevi sıfatlarını dile getirerek methetmişlerdir. Kendi döneminin önde gelen şairlerinden biri olan Safiyyüddin el-Hillî de Hz. Peygamber’i çok sayıda edebi sanatı kullanarak nazmettiği şiirlerle methetmiştir.

Tam manasıyla bir methiye şairi olan el-Hillî nebevi methiyelerde bedii sanatları kullanarak nazmettiği ‘*el-Kâfiyetü'l-Bedîyye*’ isimli kasidesi ile bu alanda öncü bir şair olmuştur. Şair, basit vezinli ve ‘esreli mim’ ile uyaklandığı, 145 beyitten oluşan bu kasidesinin her beyitinde en az bir bedii sanatı icra etmiştir. Bizzat kendisinin şerh yazdığı bu kaside el-Hillî’nin en çok bilinen kasidesidir. Birçok edebiyatçı tarafından asrının şairi olarak nitelendirilen el-Hillî bu kasidesi ile nebevi methiyelere yeni hususiyetler kazandırmış ve gelişmesine katkı sağlamıştır. Şair Hz. Peygamber’i (s.a.v.) sadece bu kaside ile methetmekle kalmamış, aynı amaçla farklı niteliklere sahip ve incelenmeye değer başka şiirler de nazmetmiştir.

el-Hillî’nin ‘*el-Kâfiyetü'l-Bedîyye*’ kasidesi birçok bakımdan ayrıntılı olarak incelenmesine rağmen şairin aynı temayı ele alan diğer şiirleri yeterince incelenip tanıtılmamıştır. Bu şiirler ‘*el-Kâfiye*’ kadar uzun ve onun gibi çok sayıda edebi sanata haiz olmasa da kullanılan dil, takip edilen üslup ve içerdiği söz sanatları bakımından çok kıymetlidir. Şairin diğer methiyelerine nazaran pek bilinmeyen bu çalışmanın konusu olan ‘*Leke'l-Melâiku A'vânu*’ kasidesi açık ve anlaşılır bir dil ile yazılmış olup, basit bahirli

ve ‘ötreli nun’ ile uyaklandırılmıştır. Toplam 57 beyitten müteşekkil olan bu kasidede en çok öne çıkan edebi sanat ise telmih sanatı olmuştur. Özellikle Arap ülkelerinde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) doğum gününün kutlandığı günlerde, düzenlenen program ve etkinliklerde ona olan sevgi ve özlemin dile getirilmesi amacıyla bu kaside birçok kişi tarafından çok sık okunmaktadır. Bu çalışmada bahse konu kasidenin hem Arapçasına hem de Türkçe çevirisine yer verilmiş, ayrıca kasidede başvuru telmih sanatı ile ilgili olarak farklı kaynaklar incelenmiş, elde edilen bilgiler ayrıntılı olarak sunulmaya çalışılmıştır.

Safiyüddin el-Hillî’nin Hayatı ve Eserleri

Hayatı

Safiyüddin el-Hillî’nin tam adı, Safiyüddin Abdülaziz b. Seraya b. Ali b. Ebi’l-Kasım b. Ahmed b. Nasr b. Ebi’l-İz b. Seraya b. Baki b. Abdullah b. el-Ureyyid el-Hillî et-Tâi es-Sinbisi’dir.¹

el-Hillî 677/1278 yılında Musul ve Bağdat arasında bulunan Irak’ın Hille şehrinde dünyaya gelmiştir.² Şairin ailesi Hille’nin önde gelen ailelerinden biri olup şehrin yönetimini elinde tutuyordu. Başta İslami ilimler olmak üzere birçok konuda iyi bir eğitim alan el-Hillî, başta Kur’an-ı Kerim ve hadisler olmak üzere birçok şairin şiir divanlarını ezberlemiş, avcılık, okçuluk ve binicilik konularında da sağlam bir bilgi ve beceriye sahip olmuştur. Küçük yaşlardan itibaren edebiyata özellikle de şiire ilgi gösteren

¹ Abdülhüseyn Ahmed e’n-Necefi el-Emini, *el-Ğadir fi’l-Kitab ve’s-Sünne ve’l-Edeb* (Beyrut: Müessesetü’l-Alami lil-Matbuat, 1994), 6/61; Yasin el-Eyyubi, *Safiyüddin el-Hillî* (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Lübni, 1971), 29; Muhammed b. Şakir el-Kutubi, *Fevatu’l-Vefeyat* (Beyrut: Daru’s-Sadr, 1973), 2/235; Cevad Ahmed Alveş, *Şi’ru Safiyüddin el-Hillî* (Bağdat: Matbaatü’l-Mearif, 1959), 45.

² Alveş, *Şi’ru Safiyüddin el-Hillî*, 47; Mahmud Rızk Selim, *Safiyüddin el-Hillî* (Mısır: Darü’l-Mearif, 1971), 18; Mustafa Kılıçlı, “*Safiyüddin el-Hillî*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/41.

el-Hillî ilk şiirlerini daha 7 yaşında iken yazmıştır.³ Mensup olduğu kabile olan Ebü'l-Mehasin ile Ebü'l-Fazl kabilesi arasında Hille şehrinin hâkimiyeti hususunda zaman zaman çatışmalar çıkıyordu. Yaşanan rekabet nedeniyle meydana gelen savaflara bazen el-Hillî'nin bizzat kendisi de katılıyor, kabilesini savafla teşvik eden şiirler nazmediyordu.⁴

Çok sevdiği dayısı düşman kabile tarafından katledilince buna çok üzülen şair intikam için yakın akrabalarını kıskırtan şiirler yazmıştır. Sonunda iki kabile arasında yaşanan ez-Zevra savaflına el-Hillî de katılmış ve düşmana büyük zararlar verilmiştir. Bu nedenle savafltan sonra düşmanın baş hedefi haline gelen şairin güvenliği tehlikeye girmiştir. Safiyyüddin artık kendisini eskisi gibi güvende hissetmediğinden zamanın en sakin ve güvenli yerlerinden biri olan Mardin'e göç etmiştir.⁵

el-Hillî o sırada Artuklu devletinin hakimiyetinde bulunan Mardin'de Artuklu melikleri tarafından çok iyi karşılanmış, büyük bir saygı ve hürmet görmüştür. Kısa sürede devlet yöneticileri ile sağlam bağlar kuran şair, sarayda kâtiplik yapmış ayrıca ticaret maksadıyla Şam, Hama, Mısır ve Bağdat gibi yerlere de seyahatler düzenlemiştir. Gittiği her yerde devlet adamlarının yanı sıra ilim ve edebiyat ehli kişilerle de görüşerek onlardan istifade etmeye çalışmış el-Hillî, tanıştığı şahsiyetleri metheden kasideler nazmetmeyi ihmal etmemiştir.⁶ Mısır'da bulunduğu bir sırada bizzat kendisi en seçkin şiirlerini bir araya getirip divan haline getiren şair, yaşı ilerleyince Bağdat'a gitmiş ve orada vefat etmiştir. Safiyyüddin el-Hillî hakkında araştırma yapan Hayreddin ez-Zirikli, İbn Şakir el-Kutubi, Ali el-Hakani ve

³ Selim, *Safiyyüddin el-Hilli*, 19.

⁴ Alveş, *Şi'ru Safiyyüddin el-Hilli*, 84.

⁵ Alveş, *Şi'ru Safiyyüddin el-Hilli*, 58.

⁶ Corci Zeydân, *Tarihu Eddi'l-Luğati'l-Arabiyye* (Kahire: Darül-Hilal, ts), 3/139; Safiyyüddin el-Hillî, *Divanu Safiyyüddin el-Hilli* (Beyrut: Darü'l-Erkam, 1997), 6.

Corci Zeydân gibi müellifler onun 750/1349 yılında vefat ettiğini söylerken,⁷ Muhammed İbrahim Huvver onun 749/1348 yılında vefat ettiğini belirtmiştir.⁸

el-Hillî, eserlerinde basit ve anlaşılır bir dil kullanmış, sarf ve nahiv kurallarına riayet etmeye çalışmıştır. Yaşadığı dönemin tüm nazım türlerinde şiir nazmeden şair, kendisini tanıyan, eserlerini okuyan birçok edip tarafından büyük bir şair; bedî', beyan ve meânî gibi ilimlere vakıf olan hem şiirde hem de nesirde usta bir edebiyatçı gibi sıfatlarla anılarak övülmüştür.⁹

Eserleri

Safiyüddin el-Hillî, bilinen bütün şiir çeşitlerinde eserler vermiş, Arap şiirini eserleri ile korumuş ve geliştirmiştir. Şair, genellikle manzum eserler vermiş olmasının yanında az sayıda mensur eserler de kaleme almıştır.

Manzum Eserleri

Safiyüddin el-Hillî farklı uzunluklarda çok sayıda şiir nazmetmiştir. Onun şiirleri çoğunlukla toplu olarak divanında toplanmış, bir kısmı da ayrı olarak farklı zamanlarda yayımlanmıştır.¹⁰

Bazen divanına eklenerek bazen de ayrı olarak neşredilen en önemli eserlerinden biri Hz. Peygamber'i methettiği *el-Kâfiyetü'l-Bedüiyye fi'l-Medâihi'n-Nebeviyye* isimli eseridir.¹¹ Şair bu eserin daha iyi anlaşılması

⁷ Hayreddin e'z-Zirikli, *el-A'lam Kamusu Teracim li Eş'heri'r-Rical ve'n-Nisa Min'el-Arab ve'l-Müsta'rabin ve'l-Müsteşrikin* (Beyrut: Darü'l-İlm lil-Melayin, 2002), 4/17; el-Kutubi, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 314; Ali el-Hakani, *Şuarau'l-Hille ve'l-Babiliyyat* (Necf: Darül-Beyan, 1952), 271; Zeydân, *Tarihu Ededi'l-Luğati'l-Arabiyye*, 3/139.

⁸ Muhammed İbrahim Huvver, *Safiyüddin el-Hilli ve Heyatuhu ve Asaruhu ve Şi'ruhu* (Beyrut: Dar'ül-Fikri'l-Muasır, 1990), 31-32.

⁹ İbn Hacer el-Askalani, *ed-Dureru'l-Kamine, fi A'yani'l-Mi'eti's-Samine* (Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1993), 2/370; el-Eyyubi, *Safiyüddin el-Hilli*, 357.

¹⁰ el-Eyyubi, *Safiyüddin el-Hilli*, 69.

¹¹ el-Hillî, *Divanu Safiyüddin el-Hilli*, 567-581.

için de *Şerhü'l-Kâfiyeti'l-Bedüyye fî Ulûmi'l-Belâğeti ve Mehasini'l-Bedi'* adlı eserini kaleme almıştır.¹²

el-Hillî Mardin'de bulunduğu sırada Artuklu meliklerinden gördüğü iyi muameleye teşekkür maksadıyla *el-Artukiyyat* olarak da bilinen *Dureru'n-Nuhûr fî Medâihi'l-Meliki'l-Mansûr* isimli kasideleri nazmetmiştir.¹³

Beste ile şarkı şeklinde de söylenebilen halk edebiyatı şiir türlerinden olan Zecel, Mevaliyya, el-Kane ve Kane ile Kuma gibi edebi türleri tanıtmak için yazdığı *el-Atilü'l-Hali ve'l-Mürahhesü'l-Ğâlî fî'l-Ezcâl ve'l-Mevâlî* adlı eseri ansiklopedik bir eser niteliğindedir.¹⁴

Safıyyüdin'in bu eserlerinin dışında Arapça ve Farsça sözcükleri bir arada kullanarak nazmettiği 75 beyitlik *el-Kasidetü's-Sâsâniyye* adlı bir kasidesini de anmak gerekir.¹⁵ Şair ayrıca kendi şiirleri ile birlikte başka bazı şairlerin şiirlerinden örneklere yer verdiği aruz ilmi ile ilgili olarak *Safvetu's-Şuârâ ve Hulâsatu'l-Bulağâ* isimli eserini yazmıştır.¹⁶

Mensur Eserleri

Safıyyüddin el-Hillî'nin mensur eserleri manzum eserlerine oranla hem daha az sayıda hem de daha kısadır. O, Mardin'de iken yaşadığı evdeki farelerin diyaloglarına yer verdiği *Risâletü'd-Dâr an Muhâverati'l-Fa'r* ismini verdiği ilginç bir eser kaleme almıştır.¹⁷

¹² Safıyyüddin el-Hillî, *Netaicul-Elmaiyye fî Şerhi'l-Kafiyyeti'l-Bediiyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 2000), 35.

¹³ el-Eyyubi, *Safıyyüddin el-Hillî*, 71.

¹⁴ el-Eyyubi, *Safıyyüddin el-Hillî*, 74.

¹⁵ Alveş, *Şi'ru Safıyyüddin el-Hillî*, 117.

¹⁶ el-Hakani, *Şuarau'l-Hille ve'l-Babiliyyat*, 271-292.

¹⁷ Selim, *Safıyyüddin el-Hillî*, 37.

Şair, çocukluğunda ve Mardin’de bulunduğu sırada avcılıkla çok ilgilenmiş, edindiği bilgi ve tecrübeleri *es-Sayd Bil-Bundûk* isimli kısa eserinde anlatmıştır.¹⁸

Kelimelerle adeta hamurla oynar gibi oynayarak ve ikili kelime gruplarını art arda kullanarak yazdığı *er’-Risaletü’t-Tev’emiyye* (ikiz risale) onun dikkat çekici eserlerinden biridir.¹⁹

el-Hillî, İslam öncesi Muallaka şairlerinden İmrü’ül-Kays’ın (ö. 540 dolayları) kasidesini kendi oğlu için mensur hale getirerek *Hallü’l-Manzûm* ismiyle yazmıştır.²⁰

Şair, *el-Ağlati* adlı mensur eserinde hem âlimlerin hem de halkın yaptığı dil yanlışlarını toplayıp ayetler, hadisler ve meşhur şiirleri kanıt olarak göstermek suretiyle doğrusunu göstermeye çalışmıştır.²¹

e’d-Dürerü’n-Nefîs fî Ecnâsi’t-Tecnîs isimli 5 sayfalık eserinde şair, cinas sanatını ve çeşitlerini kendi şiirlerinden örnekler vererek açıklamaya çalışmıştır.²²

Safiyüddin, *Fâidetün fî Tevellüdi’l-Enğâm Ba’diha’ an Ba’d ve Tertibiha ale’l-Burûc* eserinde müzik makamları ile burçlar arasındaki ilişkiyi incelemiştir.²³

TELMİH SANATI

Telmih kelimesi Arapça l-m-h (لمح) kökünden türemiş olup, göz ucuyla bakmak, ışık ortaya çıkmak, işaret etmek, sezdirmek, bir şeyi üstü

¹⁸ Kılıçlı, “Safiyüddin el-Hillî”, 18/43.

¹⁹ Selim, *Safiyüddin el-Hillî*, 36.

²⁰ Kılıçlı, “Safiyüddin el-Hillî”, 18/43.

²¹ el-Eyyubi, *Safiyüddin el-Hillî*, 74.

²² el-Eyyubi, *Safiyüddin el-Hillî*, 71.

²³ Kılıçlı, “Safiyüddin el-Hillî”, 18/43.

kapalı bir şekilde söylemek gibi manalara gelmektedir.²⁴ Terim olarak ise, nazımda ya da nesirde bilinen bir olaya veya kıssaya, bir atasözüne ya da bir şiire gönderme yapmak şeklinde tanımlanır.²⁵ Nesirde özellikle de şiirde sık başvurulan bedii bir sanat olan telmih sanatı anlatılmak istenen duygu ve düşünceyi sözü uzatmadan konuyla ilgili olan, söylenmek isteneni etkili ve kalıcı biçimde ifade eden bir ayete bir hadise veya meşhur bir tarihi olaya işaret etmektir.²⁶ Türk edebiyatında anıştırma kelimesi ile de ifade edilen telmih sanatı, tarihteki mühim bir olaya, duruma, nükte, fıkra, hikâye ya da geleneğe işaret etmek, imada bulunmak, şeklinde de tanımlanmıştır.²⁷

Telmih sanatının çeşitleri ise nazımda telmih ve nesirde telmih olmak üzere iki ana gruba ayrılabilir. Nazımda telmih; bir şiirde başka bir şiire telmihte bulunma, şiirde meşhur bir kıssaya veya vakiya telmihte bulunma ve yine şiirde bir ayete, hadise ya da meşhur bir söze telmihte bulunma şeklinde sınıflandırılır.²⁸ Nesirde telmih de nazımda olduğu gibi mensur bir metinde başka bir metne telmihte bulunma, meşhur bir kıssaya telmihte bulunma ve bir ayet, hadis veya meşhur bir söze telmihte bulunma olarak gruplandırılabilir. Teftazani de nazımda ve nesirde telmihin toplam 6 çeşidi olduğunu ifade etmiştir.²⁹ Arap ediplerin hemen hepsi her dönem eserlerinde diğer edebi sanatların yanı sıra telmih sanatını da sıklıkla kullanmışlardır.

²⁴ Ebü'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensari er-Rüveyfi İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beirut: Daru Sadr, ts.), 2/584.

²⁵ Ali Bulut, *Belâgat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015), 421; Ali Sadreddin b. Ma'sum el-Medeni, *Envarü'r-Rebi fi Envai'l-Bedi* (Necef: Matbaatü'n-Numan, 1969), 3/266.

²⁶ İsmail Durmuş, "Telmih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/407-408.

²⁷ Tahir-ül Mevlevi Olgun, *Edebiyat Lügatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), 159; Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Perşembe Kitapları, 2001), 418.

²⁸ Durmuş, "Telmih", 40/408.

²⁹ Sadüddin Mesud b. Ömer e't-Teftazani, *el-Mutavval Şerhu Telhisi Mifta'î'l-ulum* (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 730.

Bunların başında, Ebu Temmam,³⁰ Amr b. Külsum,³¹ Nabiga ez-Zübyani,³² el-Utbi,³³ ve Safiyyüddin el-Hillî gibi edipler gelmektedir.

‘Leke’l-Melâiku A’vânu’ Kasidesi ve Türkçe Çevirisi

لَكَ الْمَلَائِكَةُ أَعْوَانُ

۱- خدمتُ لفضل ولادك التَّيرَانُ وانشقَّ من فرح بك الإيوانُ

1- Senin doğumunun faziletiyle ateşler söndü, gelişinin sevinciyle Kisra'nın³⁴ sarayı çatladı.

۲- وتزلزل النّادي وأوجس خيفة من هول رؤياه أنوشروانُ

2- Enuşirvan'ın³⁵ gördüğü rüyanın dehşetiyle, onun meclisi korkudan sarsılıp titredi.

۳- فتأول الرّؤيا سَطِيحٌ وبشّرت بظهورك الرّهبانُ والكهّانُ

3- Satih³⁶ o rüyayı gelişinin işareti olarak yorumladı, ruhbanlar ve kâhinler de senin zuhurunun müjdesini verdi.

۴- وعليك إرميّا وشعيا أثنيا وهما وحزّ قيل لفضلك دانوا

4- İrmiya ve Şa'ya seni övüp methetti, hem onlar hem de Hızkıl senin faziletinin karşısında saygıyla eğildi.³⁷

³⁰ Ebu Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî (ö. 231/846)

³¹ Ebü'l-Esved (Ebu Abbâd) Amr b. Külsum b. Malik (ö. 584 veya 600)

³² Ebu Ümame (Ebu Akreb) Ziyad b. Muaviye b. Dabab (Dıbab) b. Cabir en-Nabiga ez-Zübyani (ö. 604 -?-)

³³ Ebu Nasr Muhammed b. Abdülcabbar el-Utbi er-Razi (ö. 427/1036)

³⁴ Araplar'ın Sasani hükümdarları için kullandıkları unvan.

³⁵ Sasani hükümdarı Kisra Enuşirvan I. Hüsrev B. Kubad (ö. 579)

³⁶ Rebi b. Rabia b. Mesud b. Mazin b. Zi'b b. Adiy b. Mazin Ğassan. Kafatası dışında vücudunda kemik bulunmadığına ve kumaş gibi dürülebildiğine inanılan kâhin. Ebu Muhammed Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Hımyeri İbn-i Hişâm, *Siret-i İbn-i Hişâm* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 2/49.

³⁷ İsrail Oğullarının Peygamberlerinden; Hz. Yakub'un oğlu Lavi'nin soyundan gelen İrmiya b. Hılkiya, Şa'ya b. Emsiya ve Hızkıl b. Bûzi İbn Acuz. el-Emini, *el-Ğadir fi'l-Kitab ve's-Sünne ve'l-edeb*, 6/58.

٥- بفضائل شهدت بهنّ الصحف وال
تؤراة والإنجيل والفرقان

5- Senin iyilik ve erdemine suhuf³⁸ şahitlik etti, sonra Tevrat, İncil ve Furkan şahitliğe devam etti.

٦- فوضعت لله المهيمن ساجداً
واستبشرت بظهورك الأكوان

6- Sen el-Muheymin olan Allah'a eğilip secdeye vardın. Ve bütün kâinat senin gelişini müjdeledi.

٧- متكئاً لم تنقطع لك سرة
شرفاً ولم يطلق عليك ختان

7- Sen mükemmel olarak doğdun. Şan ve şerefine büyüklüğünden ne göbeğinin bağı kesildi ne de sünnet edildin.

٨- فرأت قصور الشام آمنة وقد
وضعتك لا تخفى لها أركان

8- Âmine³⁹ Şam saraylarını gözleriyle gördü. Sen doğunca da oranın sütunları ona gizli kalmadı.

٩- وأنت حليلة وهي تنظر في ابنها
سراً تحار لوضفه الأذهان

9- Sonra Halime⁴⁰ gelip, zihinlerin tarif etmekte zorlanıp şaşırıldığı oğluna gizlice baktı.

١٠- وغدا ابن ذي بزب ببعثك مؤمناً
سراً ليشهد جدك الديان

10- İbn Zi Yezzen⁴¹ de senin bilge dedeni kendisine şahit tutarak senin Peygamberliğine gizlice iman etti.

١١- شرح الإله الصدر منك لأزبع
فرأى الملائك حولك الإخوان

11- Sen dört yaşında iken Allah senin göğsünü açtı. Böylece kardeşlerin etrafındaki melekleri kendi gözleriyle gördü.

³⁸ Bu beyitte el-Emini'nin el-Ğadir adlı eserinde سحف (sayfalar) kelimesi geçerken, Safiyüddin el-Hillî'nin Divan'ında صحب (bulutlar) kelimesi geçmektedir. el-Emini'nin eserinde geçen سحف (sayfalar) kelimesi bağlama daha uygun düşmektedir.

³⁹ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) annesi Amine bint Vehb (ö. 575 veya 577)

⁴⁰ Hz. Peygamber'in sütanesi Ümmü Kebşe Halime binti Ebi Züeyb Abdullah b. el-Haris es-Sa'diyye.

⁴¹ Ebu Mürre Seyf b. Ziyezen b. Ziasbah el-Himyeri (ö. 575 -?-), Yemen'i Habeş istilasından kurtaran ve hakkında kahramanlık öyküleri yazılan bir Arap emiri.

۱۲- وُحِبَّتْ فِي خُمْسٍ بظَلِّ غَمَامَةٍ لَكَ فِي الْهَوَاجِرِ جَرْمَهَا صَيَوَانُ

12- Sen beş yaşında iken, seni şiddetli sıcaktan koruması için Allah sana büyük bir çadira benzeyen bulutların gölgesini bahşetti.

۱۳- وَمَرَزْتُ فِي سَبْعٍ بَدِيرٍ فَاَنْحَنِي مِنْهُ الْجِدَارُ وَأَسْلَمَ الْمَطْرَانُ

13- Yedi yaşında uğradığın manastırın duvarları hürmetle sana eğildi ve oradaki piskopos da hakikate teslim oldu.

۱۴- وَكَذَلِكَ فِي خُمْسٍ وَعِشْرِينَ انْتَنِي نَسْطُورُ مَنْكَ وَقَلْبُهُ مَلَانُ

14- Keza, yirmi beş yaşında iken, Nastura⁴² kalbi imanla dolu olarak seni övüp methetti.

۱۵- حَتَّى كَمَلْتَ الْأَرْبَعِينَ وَأَشْرَقَتْ شَمْسُ النَّبُوءَةِ وَأَنْجَلَى التَّبْيَانُ

15- Nihayet kırk yaşında kemale erdin sonra nübüvvet güneşi doğdu ve tüm hakikatler apaçık ortaya çıktı.

۱۶- فَرَمْتُ رَجُومَ النَّيِّرَاتِ رَجِيمَهَا وَتَسَاقَطَتْ مِنْ خَوْفِكَ الْأَوْثَانُ

16- Yıldızlardan gelen alevli taşlar, kovulmuş şeytanı recmetti. Putlar senin korkundan yüzüstü düşüp yere serildi.

۱۷- وَالْأَرْضُ فَاحَتْ بِالسَّلَامِ عَلَيْكَ وَالْأَشْجَارُ وَالْأَحْجَارُ وَالْكَتَبَانُ

17- Yeryüzü, sana sunulan selam ve sevgi ile dolup taşı. Ağaçlar, taşlar ve kum tepeleri de seni hürmetle selamladı.

۱۸- وَأَنْتَ مَفَاتِيحَ الْكَنْزِ بِأَسْرَهَا فَتَهَاكُ عَنْهَا الرَّهْدُ وَالْعُرْفَانُ

18- Sonra hazinelerin anahtarları tüm sırlarıyla sana geldi ama sahip olduğun züht ve irfanın seni onlardan alıkoydu.

۱۹- وَنَظَرْتَ خَلْفَكَ كَالْإِمَامِ بِخَاتِمِ أَضْحَى لَدَيْهِ الشَّكُّ وَهُوَ عَيَانُ

19- Elinde peygamberlik mührü varken ve sen hallerinden emin olduğun halde, cemaatini gözeten bir imam gibi dönüp ümmetine baktın.

۲۰- وَغَدَتْ لَكَ الْأَرْضُ الْبَسِيطَةَ مَسْجِدًا فَالْكَلُّ مِنْهَا لِلصَّلَاةِ مَكَانُ

20- Bir halı gibi serilmiş olan yeryüzünün tamamı sana mescit kılındı. Böylece yerin her bir tarafı namaz için mekân oldu.

⁴² Hz. Peygamber'in Şam'a ikinci kez seyahati sırasında içinde bulunduğu kafilenin uğradığı manastırda rahip Bahira'nın ölümü üzerine yerine geçen rahip.

٢١- ونُصرت بِالرَّعْبِ الشَّدِيدِ عَلَى الْعَدَى وَلِكَ الْمَلَائِكِ فِي الْوَعَى أَعْوَانُ

21- Düşmanın üzerine salınan şiddetli korku ile sana yardım edildi. Ve melekler savaşlarda sana destek olmaya geldi.

٢٢- وَسَعَى إِلَيْكَ فَتَى سَلَامًا طَوْعًا وَجَاءَ مَسْلَمًا سَلْمَانُ

22- Genç (Abdullah bin) Selam⁴³ seve seve Müslüman olup hızla sana doğru koştu. Selman⁴⁴ da hakikate teslim olarak sana geldi.

٢٣- وَعَدَّتْ تُكَلِّمُكَ الْأَبَاعُ وَالظَّبَا وَالضَّبُّ وَالتَّعْبَانُ وَالسَّرْحَانُ

23- Develer, ceylanlar, kertenkeleler, yılanlar ve kurtlar bile dile gelip seninle konuşur hale geldi.

٢٤- وَالْجَزَعُ حَنًّا إِلَى عِلَاكَ مَسْلَمًا وَبِطْنِ كَفَّكَ سَبَّحَ الصَّوَانُ

24- Hurma kütüğü senin yüceliğini tasdik ederek özlem ve hasretinle kavruldu ve çakıl taşları senin avucunda Allah'ı tespih etti.

٢٥- وَهَوَى إِلَيْكَ الْعَذَقُ ثُمَّ رَدَّدْتَهُ فِي نَحْلَةٍ تَزْهَى بِهِ وَتُرَانُ

25- Hurma salkımları sana olan hayranlığından sana doğru eğildi. Sonra sen onlara cevap verince kuru hurma dalları çiçeklenip süslendi.

٢٦- وَالِدُوحَتَانِ وَقَدْ دَعَوْتَ فَأَقْبَلَا حَتَّى تَلَاَقَتَ مِنْهُمَا الْأَعْصَانُ

26- Çok dallı iki büyük ağacı yanına çağırınca, her ikisi de tüm dallarıyla gelip senin karşında dikildi.

٢٧- وَشَكَا إِلَيْكَ الْجَيْشُ مِنْ ظَمًا بِهِ فَتَفَجَّرَتْ بِالْمَاءِ مِنْكَ بَنَانُ

27- Ordu susuzluktan yakınıp şikâyet edince, parmaklarından sular fışkırıp aktı.

٢٨- وَرَدَّدْتَ عَيْنَ قِتَادَةٍ مِنْ بَعْدِ مَا ذَهَبَتْ فَلَمْ يَنْظُرْ بِهَا إِنْسَانُ

28- Katade⁴⁵ gözlerini kaybettikten sonra, hiçbir insanın görmediği şekilde ona gözlerini geri verdin.

٢٩- وَحَكَى ذِرَاعَ الشَّاةِ مَوْدِعَ سَمِّهِ حَتَّى كَأَنَّ الْعَضْوُ مِنْهُ لِسَانُ

29- Koyunun kolu, etine kimin zehir koyduğunu sana anlattı. Adeta dili varmış gibi seninle konuştu.

⁴³ Ebu Yusuf Abdullah b. Selam b. el-Haris (ö. 43/663-64) Yahudi bilgini iken daha sonra Müslüman olan meşhur sahabe.

⁴⁴ Ebu Abdullah Selman el-Fârisî (ö. 36/656 -?-). İslam dinini kabul eden İran asıllı ilk sahabe.

⁴⁵ Ebu Amr Katade b. Nu‘man b. Zeyd ez-Zaferî (ö. 23/643).

٣٠- وعرجت في ظهر البراق مجاوز ال سبع الطباق كما يشا الرحمان

30- Burak'ın⁴⁶ sırtında, Rahman olan Allah'ın dilediği şekilde yedi kat semayı geçip yükseldin.

٣١- والبدر شق وأشرقت شمس الصّحى بعد الغروب وما بها نقصان

31- Ay yarıldı ve kuşluk vakti güneşi battıktan sonra noksansız olarak tekrar doğdu.

٣٢- وفضيلة شهد الأنام بحقها لا يستطيع جحودها إنسان

32- Senin üstün faziletine bütün varlıklar şahitlik etti. Bunun hakikat olduğunu hiçbir insan inkâr edemedi.

٣٣- في الأرض ظلّ الله كنت ولم يلح في الشمس ظلّك إن حواك مكان

33- Sen Allah'ın yeryüzündeki gölgesiydin. Bir yerde bulunduğun zaman güneş çıkmış olsa da gölgen hiç gözükmeydi.

٣٤- نسخت بمظهرك المظاهر بعد ما نسخت بملة دينك الأديان

34- Senin dininin ilkeleri diğer bütün dinleri neshettikten sonra, senin güzelliğin de diğer tüm güzellikleri geçersiz kıldı.

٣٥- وعلى نبوتك المعظم قدرها قام الدليل وأوضح البرهان

35- Senin muazzam peygamberliğini ispat eden, kıymetini artıran, apaçık deliller, şüphe bırakmayan burhanlar geldi.

٣٦- وبك استغاث الأنبياء جميعهم عند الشدائد ربهم ليعانوا

36- Peygamberlerin tamamı, en zor zamanlarında rablerinden yardım görmek için seni vesile kılıp Allah'a yakardı.

٣٧- أخذ الإله لك العهود عليهم من قبل ما سمحت بك الأزمان

37- Senin Risâlet zamanın gelmeden önce, gelişini müjdeleyecekler diye Allah tüm peygamberlerden söz ve ahit aldı.

٣٨- وبك استغاث الله آدم عندما نسب الخلاف إليه والعصيان

38- Âdem, kendisine Allah'ın emrine muhalefet ve isyan nasip olunca, seni vesile kılıp Allah'tan bağışlanma ve yardım diledi.

⁴⁶ Miraç gecesi Hz. Peygamber'in bindiği rivayet edilen binek.

۳۹- وبك التجا نوحٌ وقد ماجت به دُسر السفينة إذ طغى الطوفانُ

39- Nuh, tufan koptuğu zaman, gemiyi inşa etmek kendisini heyecanlandırıp çoşturduğu zaman, seni vesile kılıp Allah'a sığındı.

۴۰- وبك اغتدى أيوب يسأل ربّه كشف البلاء فزال الأخرانُ

40- Eyyub, seni vesile kılıp, sabahlara kadar rabbinden belaların keşfini diledi de tüm hüznüleri giderildi.

۴۱- وبك الخليلُ دعا الإله فلم يخف نمُرد إذ شبت له النيرانُ

41- Halil,⁴⁷ kendisini yakmak için büyük bir ateş tutuşturan Nemrud'tan⁴⁸ korkmayarak seni vesile kılıp Allah'a dua etti.

۴۲- وبك اغتدى في السجن يوسف سائلاً ربّ العباد وقلبه حيرانُ

42- Yusuf,⁴⁹ zindanda, kalbi şaşkın bir halde iken, sabaha kadar seni vesile kılıp kulların rabbine dua edip yalvardı.

۴۳- وبك الكليم غداةً خاطب ربّه سأل القبول فعمّه الإحسانُ

43- Kelim,⁵⁰ Rabbi ile konuştuğu günün sabahı seni vesile kılıp dua etti de Allah ihsanını onun üzerine yaydı.

۴۴- وبك المسيحُ دعا فأخيا ربّه ميثماً وقد بليت به الأكنافُ

44- Mesih,⁵¹ seni vesile kılarak dua edip yalvarınca, Rabbi kefeni dahi çürümüş ölüleri diriltti.

۴۵- وبك استبان الحقّ بعد خفائه حتى أطاعك إنسها والجنانُ

45- Gizlenmiş olan tüm hakikatler, senin vesilenle ayan beyan ortaya çıktı, öyle ki, hem insanlar hem cinler sana itaat etti.

۴۶- ولو أنني وفيت وضمفك حقّه فني الكلام وضافت الأوزانُ

46- Eğer senin vasıflarını hakkıyla anlatmaya çalışırsam sözler seni anlatmaya yetmez ve şiirin vezinleri çok dar kalır.

⁴⁷ Hz. İbrâhim (a.s.)

⁴⁸ Hz. İbrâhim (a.s.) zamanında tevhit inancının karşısında duran otoriteyi temsil eden kral.

⁴⁹ Hz. Yusuf (a.s.)

⁵⁰ Hz. Musa (a.s.)

⁵¹ Hz. İsa (a.s.)

٤٧- فعليك من ربِّ السَّلامِ سلامه والفضلُ والبركاتُ والرِّضوانُ

47- Selam olan Allah'ın selamı senin üzerine olsun; iyilik, bereket ve Allah'ın rızası hep seninle olsun.

٤٨- وعلى صراطِ الحقِّ آلكَ كلما هبَّ النَّسيمُ ومالتِ الأَغصانُ

48- Allah'ın selamı meltemler estikçe ve dallar kıpırdadıkça, senin hak yolda olan ailenin üzerine olsun.

٤٩- وعلى ابنِ عمِّك وارثِ العِلْمِ الَّذي ذلَّتْ لسطوةِ بأسه الشَّجَعانُ

49- Allah'ın selamı; ilmin varisi, kuvvet ve cesareti karşısında yiğit savaşçıların zelil olduğu amcanın oğlunun⁵² üzerine olsun.

٥٠- وأخيك في يومِ العُدِيرِ وقد بدا نورُ الهدى وتآخت الأقرانُ

50- Hidayet nurunun apaçık ortaya çıktığı ve dostların kardeş olduğu Gadir gününde O senin kardeşindi.

٥١- وعلى صحابتك الذين تتبعوا طرق الهدى فهدهم الرحمانُ

51- Allah'ın selamı, hidayet yollarına tabi olan, Rahman olan Allah'ın da onları hidayete ulaştırdığı ashabının üzerine olsun.

٥٢- وشروا بسعيرهم الجنان وقد دروا أنَّ النفوسَ ليبيها أئمانُ

52- Onlar emek ve gayretleriyle Cennet'i satın aldılar. Onlar, canların Cennet'in bedeli olduğunu biliyorlardı.

٥٣- يا خاتمَ الرِّسلِ الكرامِ وفتحِ ال نَعَمِ الجِسامِ وَمَنْ لَهُ الإِحْسَانُ

53- Ey kıymetli resullerin sonuncusu, ey en büyük nimetlerin anahtarı, ey lütuf ve ihsan sahibi,

٥٤- أشكو إليك ذنوبَ نفسِ هفوها طَبَعَ عَلَيْهِ رَكَبُ الإِنْسَانِ

54- En büyük arzusu insana ağır günahlar yüklemek olan bu nefsi sana şikâyet ediyorum.

٥٥- فاشفعْ لعبدٍ شأنه عضيانه إِنَّ العبيدَ يشيئها العُضيانُ

55- İşi gücü isyan olan bu kula şefaaf⁵³ eyle. Çünkü günah ve isyanlar kulların ruhlarını bozup kirletiyor.

⁵² Hz. Ali b. Ebi Talib (r.a.)

⁵³ Şefaaf: Ahirette peygamberlerin ve kendilerine izin verilen kimselerin müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunmaları anlamındaki terimdir.

٥٦ - فَلِكِ الشَّفَاعَةُ فِي مُحِبِّكُمْ إِذَا نُصِبَ الصِّرَاطُ وَوُضِعَ الْمِيزَانُ

56- Sırat köprüsü⁵⁴ kurulduğu ve Mizan⁵⁵ ortaya konulduğu zaman, seni sevenlere sen şefaata edeceksin.

٥٧ - فَلَقَدْ تَعَرَّضَ لِلْإِجَازَةِ طَامِعًا فِي أَنْ يَكُونَ جِزَاءَهُ الْغَفْرَانُ

57- İşte o zaman cezaya müstahak olan bu kul, cezasının bağışlanmak olmasını umut ediyor.

Kasidede Bahsi Geçen Telmihler

Bu kasidenin beyitlerinde sırasıyla aşağıdaki telmihlere yer verilmiştir.

1. Beyit: Bu beyitte Hz. Peygamber (s.a.v.) dünyaya gelişi esnasında meydana gelen Mecusilerin bin yıldır sönmeyen kutsal ateşlerinin sönmesine ve Kisra'nın sarayının duvarlarının çatlaması olaylarına işaret edilmiştir.⁵⁶

2. Beyit: Şair bu beyitte Sasani hükümdarı Kisra Enuşirvan'ın Eyvanının duvarlarının çatlamasına ve kutsal saydıkları ateşlerinin söndüğüne dair gördüğü rüyanın tesiriyle yaşadığı korku ve dehşete telmihte bulunmuştur.⁵⁷

3. Beyit: Bu beyitte, Satih isimli meşhur kâhin ile diğer kahinlerin, Yemen hükümdarı Rabia b. Nasr'ın gördüğü korkunç rüyayı Hz. Peygamber'in gelişinin işareti olarak yorumlamalarına işaret edilmiştir.⁵⁸

4. Beyit: Şair burada İsrail Oğullarına mensup Peygamberlerden; Hz. Yakub'un oğlu Lavi'nin soyundan gelen İrmiya b. Hilkıya, Şa'ya b. Emsiya

⁵⁴ Sırat köprüsü: Cehennem üzerine kurulacak köprü anlamındaki terim.

⁵⁵ Mizan: Mükelleflerin iman ve amellerinin kıyamet gününde değerlendirilmesini sağlayan şey anlamındaki Kur'an terimi.

⁵⁶ İbn-i Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam*, 1/51.

⁵⁷ İbn-i Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam*, 1/51.

⁵⁸ İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi el-Kâmil fi't-tarih Tercümesi*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 1/260-262.

ve Hızkıl b. Bûzi İbn Acuz'un Hz. Muhammed'in (s.a.v.) gelişini müjdelemelerine telmihte bulunmuştur.⁵⁹

5. Beyit: Önceki peygamberlere gönderilen suhuf lar ile Tevrat, İncil ve Kur'an'da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gelişinin haber verilmesine işaret edilmiştir.

6. Beyit: Burada Hz. Muhammed'in dünyaya gelir gelmez Allah'a secde etmesi olayına bir telmi h vardır.⁶⁰

7. Beyit: el-Hillî bu beyitte, Hz. Peygamber'in hem sünnetli⁶¹ hem de göbek bağı kesilmiş olarak doğmasına telmihte bulunmuştur.⁶²

8. Beyit: Bu beyitte şair, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğumu sırasında annesi Âmine bint Vehb'in Şam saraylarını görmesine telmihte bulunmuştur.⁶³

9. Beyit: el-Hillî burada Halime Sa'diye'nin Hz. Peygamber'i (s.a.v.) emzirmek üzere yanına alması olayına telmihte bulunmuştur.⁶⁴

10. Beyit: Şair bu beyitte Yemen hükümdarı Seyf b. Zîyezen'in, tahta geçmesi münasebetiyle bir heyetle birlikte kendisini tebrik etmeye gelen Hz. Peygamber'in dedesi Abdulmuttalib ile yaptığı konuşmalara telmi h yapmıştır.⁶⁵

⁵⁹ el-Emini, *el-Çadir fi'l-Kitab ve's-Sünne ve'l-edeb*, 6/58.

⁶⁰ Salih Suruç, *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2014), 64.

⁶¹ Ahmed b. Muhammed el-Kastallâni, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-Menehi'l-Muhammediyye* (Beirut: el-Mektebü'l-İslami, 2004), 1/133.

⁶² Suruç, *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*, 65.

⁶³ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir e't-Taberi, *Tarih-i Taberi*, çev. Hüsameddin Çelebi (İstanbul: Sağ lam Yayınevi, ts.), 3/6; Suruç, *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*, 64.

⁶⁴ Asım Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet* (İzmir: Işık Yayınları, 2008), 1/37-40.

⁶⁵ Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet*, 1/56-63.

11. Beyit: Burada şakk-ı sadr, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah'ın emriyle meleklerce göğsünün açılıp kalbinin üstün niteliklerle bezenmesi olayına telmih vardır.⁶⁶

12. Beyit: Şair bu beyitte Hz. Peygamber (s.a.v.) henüz bir çocukken, gölgesiyle onu güneşin sıcağından koruyan buluta işaret etmiştir.⁶⁷

13. Beyit: el-Hillî bu burada küçük yaşta amcası Ebu Talib ile birlikte yaptığı ticaret yolculuğu esnasında uğradığı manastırda yaşanan mucizevi olaylara telmihte bulunmuştur.⁶⁸

14. Beyit: Bu beyitte Hz. Peygamber'in 25 yaşında iken Hz. Hatice Bint Huveylid'in ticaret kervanını Şam'a götürürken uğradığı manastırda bulunan rahip Nastura (Nastur) ile yaşanan olaya telmih vardır.⁶⁹

15. Beyit: Şair burada, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) 40 yaşında ilk vahye mazhar olması ile nübüvvetinin başlamasına telmihte bulunmuştur.⁷⁰

16. Beyit: Bu beyitte Hz. Peygamber'e ilk vahyin gelmesi ile yıldızlardan kopan aevli taşlarla Şeytanların recmedilerek, kulak hırsızlığı yapmaya çalışmalarına mâni olunmasına⁷¹ ve Kâbe'de bulunan putların yüzüstü yere düşmelerine işaret edilmiştir.⁷²

⁶⁶ et-Taberi, *Tarih-i Taberi*, 3/12-14; Erdinç Ahatlı, "Şakk-ı Sadr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/309-310.

⁶⁷ Safiyyüddin el-Hillî, *Divanu Safiyyüddin el-Hillî* (Beyrut: Darü'l-Erkam, 1997), 83; Suruç, *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*, 106; Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet*, 1/80.

⁶⁸ Suruç, *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*, 105-108; el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-Menehi'l-Muhammediyye*, 187.

⁶⁹ el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-Menehi'l-Muhammediyye*, 1/190; Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet*, 1/106-107.

⁷⁰ el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-Menehi'l-Muhammediyye*, 1/195; İbn-i Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam*, 1/309; Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet*, 1/149; e't-Taberi, *Tarih-i Taberi*, 3/64.

⁷¹ Ebu'l-A'lâ Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 2/566-567.

⁷² el-Hillî, *Divanu Safiyyüddin el-Hillî*, 83.

17. Beyit: Şair bu beyitte özellikle ilk vahiyden kısa bir süre önce ağaçların, taşların ve diğer varlıkların Hz. Muhammed (s.a.v.) ile konuşup ona selam vermesine telmihte bulunmuştur.⁷³

18. Beyit: Bu beyitte Hz. Peygamber'in zühdüne, dünya malına değer vermemesine telmih yapılmıştır.

19. Beyit: Burada Hz. Peygamber'in ümmetine olan sevgisi ve düşkünlüğüne işaret edilmiştir.

20. Beyit: Bu beyitte 'Yeryüzü bana mescit ve temiz kılındı.'⁷⁴ hadisine telmih yapılmıştır.

21. Beyit: Burada da hem 'Ben, düşmanımın içine bir aylık mesafeden korku salma yardımına mazhar oldum.'⁷⁵ mealindeki hadise hem de 'Rabbinizden yardım dilediğiniz zamanı hatırlayın. Hemen size, "Meleklerden peşi peşine gelen binlik kuvvetlerle ben size yardım edeceğim" diye cevap verdi.'⁷⁶ mealindeki ayete telmih vardır.

22. Beyit: el-Hillî bu beyitte Abdullah b. Selam'ın⁷⁷ ve Selman-ı Farisî'nin⁷⁸ nasıl Müslüman olduklarına dair telmih yapılmıştır.

23. Beyit: Bu beyitte şair deve, ceylan, kertenkele, yılan ve kurt gibi canlıların Hz. Muhammed (s.a.v.) ile konuşması mucizesine telmihte bulunmuştur.⁷⁹

24. Beyit: Burada şair, daha önce kendisine dayanıp hutbe okuyan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) üzerinde hutbe okuması için yapılan yeni minberi

⁷³ el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-Menehi'l-Muhammediyye*, 200; Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet*, 1/146; İbn-i Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam*, 310-311.

⁷⁴ "Diyaret Hadislerle İslam" (Erişim 14 Şubat 2023).

⁷⁵ "Diyaret Hadislerle İslam".

⁷⁶ Enfal: 8/9

⁷⁷ İbn-i Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam*, 2/190-191.

⁷⁸ Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet*, 2/121-128.

⁷⁹ Suruç, *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*, 482.

kullanmasına üzülen hurma kütüğünün ağlamasına⁸⁰ ve avucuna aldığı çakıl taşlarının Allah'ı zikretmesine⁸¹ telmihte bulunmuştur.

25. Beyit: Şair bu beyit ile Hz. Peygamber'in bir hurma ağacındaki hurma salkımını yanına çağırması üzerine, salkımın ağaçtan koparak yanına gelmesine ve daha sonra yine onun emriyle eski yerine dönmesine,⁸² başka bir yerde de kurumuş hurma dallarının yeşermesine telmih yapmıştır.⁸³

26. Beyit: el-Hillî bu beyitte Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yanına çağırdığı ağaçların köklerini toprağın altından çekerek yanına gelmesi ve daha sonra da geldikleri yere dönmesi mucizesine telmihte bulunmuştur.⁸⁴

27. Beyit: Bu beyitte şair, Hudeybiye (6/628) günü Müslümanların Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelip susuzluktan şikâyet etmeleri üzerine parmaklarının arasından suların fışkırması mucizesine telmih yapmıştır.⁸⁵

28. Beyit: Burada Resulullah'ın Uhud (3/625) savaşında gözüne ok değdiği için gözüne kaybeden Katade b. Numan'a elinde tuttuğu gözünü eliyle yerine koyması ve onun için dua etmesinden sonra gözünün iyileşip eskisinden daha iyi görmesine telmih yapılmıştır.⁸⁶

⁸⁰ Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet*, 4/170; el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-Menehi'l-Muhammediyye*, 2/542.

⁸¹ el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-Menehi'l-Muhammediyye*, 2/532.

⁸² el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-Menehi'l-Muhammediyye*, 2/540.

⁸³ el-Hillî, *Divanu Safiyyüddin el-Hillî*, 84.

⁸⁴ İbn-i Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam*, 2/39-40; el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-Menehi'l-Muhammediyye*, 2/539.

⁸⁵ el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-Menehi'l-Muhammediyye*, 2/564; Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet*, 1/269-270; Suruç, *Kainatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*, 567.

⁸⁶ İbn-i Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam*, 3/111; el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-Menehi'l-Muhammediyye*, 2/579-580.

29. Beyit: el-Hillî bu beyit ile Hayber'in fethinden (7/628) sonra Yahudi bir kadının Hz. Peygamber'e (s.a.v.) zehirli et ikram etmesine ve o zehirli etin dile gelip Hz. Peygamber'e zehirli olduğunu söylemesine telmih yapmıştır.⁸⁷

30. Beyit: Burada Miraç'ın vuku bulduğu gece Hz. Peygamber'in bindiği Burak isimli bineğin onu Mekke'den Kudüs'e taşınması olayına telmih yapılmıştır.⁸⁸

31. Beyit: Bu beyitte el-Hillî, Hz. Peygamber'in İnşikak-ı Kamer (Ayın ikiye ayrılması) mucizesine telmih yapmıştır.⁸⁹

32. Beyit: Şair bu beyit ile Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hiç kimsenin inkâr edemeyeceği maddi ve manevi üstün sıfatlarına, yüce ahlakına işaret etmiştir.

33. Beyit: el-Hillî bu beyit ile Hz. Peygamber'in, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi ve halifesi olduğuna ve sahip olduğu manevi ışık ve aydınlığın güneşi gölgede bıraktığına telmih yapmıştır.⁹⁰

34. Beyit: Bu beyitte Hz. Peygamber'in son peygamber olduğuna ve İslam dininin Allah katında tek hak din olduğuna ayrıca Kur'an'ın indirilişi ile önceki kitapların hükümlerinin ya kısmen ya da tamamen kaldırıldığına telmih yapılmıştır.

35. Beyit: Bu beyitte Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini kesin olarak ispatlayan, şüpheye yer bırakmayan sayısız kanıt olduğuna telmih vardır.

⁸⁷ İbn-i Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam*, 3/465-466; Suruç, *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*, 627-628.

⁸⁸ İbn-i Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam*, 2/48-49; el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-Menehi'l-Muhammediyye*, 3/35; Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet*, 1/543-544.

⁸⁹ el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-Menehi'l-Muhammediyye*, 2/521; Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet*, 1/448.

⁹⁰ el-Emini, *el-Ğadir fi'l-Kitab ve's-Sünne ve'l-edeb*, 6/60.

36. Beyit: Bu beyit ile önceki peygamberlerin Hz. Muhammed'i vesile kılarak Allah'a dua ettiklerine telmih yapılmıştır.

37. Beyit: Burada bütün peygamberlerin Hz. Muhammed'in (s.a.v.) gelişinin müjdesini vereceklerine dair Allah'a söz verdiklerine telmih vardır.

38. Beyit: el-Hillî bu beyitte Hz. Âdem'in (a.s.) işlediği günah sebebiyle Cennetten çıkarılıp dünyaya gönderildikten sonra Hz. Muhammed'i vesile kılarak, Allah'tan bağışlanmasını dilemesine telmih yapmıştır.⁹¹

39. Beyit: Bu beyitte Hz. Nûh'un (a.s.) Allah'a yalvarıp ondan yardım isterken Hz. Peygamber'i vesile kılmasına telmih yapılmıştır.⁹²

40. Beyit: Bu beyitte Hz. Eyyûb'un (a.s.) kıssasına telmih vardır.⁹³

41. Beyit: Burada Hz. İbrahim'e ve Nemrud'a karşı yaptığı mücadeleye telmih yapılmıştır.⁹⁴

42. Beyit: el-Hillî bu beyitte Hz. Yusuf'un (a.s.) kıssasına telmihte bulunmuştur.⁹⁵

43. Beyit: Bu beyit ile şair, Hz. Mûsâ'nın (a.s.) kıssasına telmih yapmıştır.⁹⁶

44. Beyit: Bu beyitte Allah tarafından Hz. İsa'ya (a.s.) bahşedilen ölümlerin diriltilmesi mucizesine telmih yapılmıştır.⁹⁷

⁹¹ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1990), 1/81.

⁹² el-Hillî, *Divanu Safiyyüddin el-Hillî*, 84.

⁹³ Nisâ: 4/163; En'âm: 6/84; Enbiyâ: 21/83-84; Sâd: 38/41-44.

⁹⁴ Bakara: 2/131; Enbiyâ: 21/51; Şûrâ: 42/13; Necm 53/36-37; A'lâ 87/19.

⁹⁵ Yusuf: 12/4-102.

⁹⁶ Bakara: 2/54, 92; A'râf: 7/148-156; Tâhâ: 20/85-97.

⁹⁷ Âl-i İmrân: 3/49; Mâide: 5/110.

45. Beyit: Burada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) birçok hakikati açıkça ortaya koyduğuna ve hem insanların hem de cinlerin ona iman ettiğine işaret edilmiştir.⁹⁸

46. Beyit: Şair bu beyitte Hz. Muhammed'in (s.a.v.) üstün sıfatlarını anlatmada sözlerin yetersiz kaldığına vurgu yapmıştır.

47. Beyit: Bu beyitte Allah'ın Selam ismine atıf yapan el-Hillî, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) selamladıktan sonra ona dua etmiştir.

48. Beyit: el-Hillî Hz. Peygamber'i andıktan sonra ailesini de anarak onlar için de dua etmiştir.

49. Beyit: Burada şair, Hz. Ali'nin ilmine vurgu yaptıktan sonra yiğit bir savaçlı oluşunu dile getirmiş ve onun Hz. Peygamber'le (s.a.v.) olan akrabalık bağına hatırlatarak onu selamlamıştır.

50. Beyit: Şair bu beyitte Hz. Muhammed'in veda haccından dönerken (18 Zilhicce 10/17 Mart 632) konakladığı Gadîr-i Hum (غدیر خم) isimli mevkide Hz. Ali hakkında söylediği “*Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'im, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol!*” sözlerine telmihte bulunmuştur.⁹⁹

51. Beyit: Hz. Peygamber'in sahabelerinin dosdoğru yolda olduklarına vurgu yapan şair, bu beyitte onları Allah'ın selamı ile selamlamaktadır.

52. Beyit: el-Hillî burada sahabelerin hem ilimlerine hem de fedakârlıklarına işaret etmiştir.

⁹⁸ Zâriyât: 56.

⁹⁹ Ethem Ruhi Fığlalı, “Gadîr-i Hum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/279-280; Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet*, 1/680-684.

53. Beyit: Şair bu beyit ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) peygamberlerin sonuncusu olmasına, cömertliğinin yanında diğer üstün vasıflarına da dikkat çekmiştir.

54. Beyit: Bu beyitte el-Hillî günahkâr ve kusurlu olduğunu itiraf ederek kendi nefisini Hz. Peygamber'e şikâyet etmiştir.

55. Beyit: Burada günahlarla ruhunun kirlendiğini dile getiren şair, Hz. Peygamber'in kıyamet gününde kendisine şefaathane olmasını dilemiştir.

56. Beyit: Safiyyüddin bu beyitte insanların yaptıkların hesaba çekileceği kıyamet günü Hz. Muhammed'in kendisini seven insanlara şefaathane işareti etmiştir.

57. Beyit: Şair kasidenin son beytinde, işlediği günahlar sebebiyle kendisinin cezalandırılmayı hak ettiğini, ancak Hz. Peygamber'e (s.a.v.) olan sevgisi nedeniyle kıyamet günü bağışlanacağını umut ettiğini ifade etmiştir. el-Hillî bu şekilde hüsn-i intiha¹⁰⁰ sanatına başvurmak suretiyle bir bakıma kendisi için iyi dileklerde bulunarak kasideyi sonlandırmıştır.

SONUÇ

Döneminin bazı edipleri tarafından çağının şairi olarak isimlendirilen Safiyyüddin el-Hillî nazmettiği şiirlerle adeta bu kanaatin doğruluğunu ispat etmiştir. Şair hemen hemen her temayı başarılı bir biçimde şiirlerine konu edinmiş ancak daha çok methiye şiirlerindeki başarısı ile tanınmıştır. Nebevi methiyeler ise el-Hillî'nin en özel şiirleri olmuştur. O, bu şiirlerini kullandığı çok farklı edebi sanatlarla da bezeyerek daha kıymetli hale getirmiştir. Billhassa en meşhur methiyesi '*el-Kafiyetü'l-Bediiyye*' isimli kasidesinde çok sayıda edebi sanatı icra eden şair nebevi methiyelerde bedii sanatları ilk kez kullanan öncü şairlerden biri olmuştur. Bu kasidenin dışında Hz. Peygamber'i

¹⁰⁰ Hüsn-i intiha: Edebi eserlerin ortama (muktezâ-yı hal) uygun, kulağa tatlı gelen, güzel sözlerle bitirilmesi anlamındaki bedii terimdir (Bulut, *Belâgat*, 431).

(s.a.v.) methetmek amacıyla oluşturduğu kıymetli kasidelerden biri olan ‘*Leke'l-Melâiku A'vanu*’ kasidesinde birçok şair tarafından sıklıkla kullanılagelen telmih sanatına yoğun bir biçimde başvurmuştur. Şair bu sanat sayesinde anlatmak istediği duygu ve düşüncelerini daha kısa ve daha etkili şekilde ifade etme imkânı elde etmiştir. O, bu kasidesinde Hz. Muhammed daha dünyaya gelmeden önce onun geleceğini haber veren kişi ve olaylara, doğumu sırasında vuku bulan bazı mucizevi vakıalara ve daha sonraki hayatında meydana gelen olağanüstü durumlara telmihte bulunarak onu methetmiştir. el-Hillî böylece hem Hz. Peygamber'e olan sevgisini bir kez daha izhar ederken, şiirdeki kabiliyetini ortaya koymuş, bunun yanında hem önceki peygamberlerin hem de Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatı hakkında sahip olduğu bilgileri uygun biçimde şiirine ustaca yansıtmayı başarmıştır. Hem Safiyyüddin el-Hillî'nin hem de başka edebiyatçıların pek çok kişi tarafından bilinen meşhur eserlerinin yanında, az bilinen ya da henüz hiç bilinmeyen edebi değeri yüksek çok sayıda eseri bulunmaktadır. Araştırmacıların bu kıymetli eserleri farklı yönleri ile ele alıp incelemeleri ve toplumun istifadesine sunmaları faydalı olacak, düşünce ve kültür dünyamızın zenginliğine zenginlik katacaktır.

KAYNAKÇA

- Ahatlı, Erdinç. “*Şakk-ı Sadr*”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 38/309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Alveş, Cevad Ahmed. *Şi'ru Safiyyüddin el-Hillî*. Bağdat: Matbaatü'l-Mearif, 1959.
- el-Askalânî, İbn Hacer. *ed-Dureru'l-Kamine, fi A'yani'l-Mi'eti's-Samine*. Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1993.
- Atik, Abdü'l-Aziz. *fil-Belageti'l-Arabiyyeti İlmü'l-Bedi*. Lübnan: Darün-Nehdeti'l-Arabiyye, ts.
- Brockelmann, Carl. *Târihü'l-Edebi'l-Arabî*. Kahire: Darü'l-Mearif, 1993.
- Bulut, Ali. *Belâgat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015.
- Çelikan, Serkan. “*Hz. Peygamber'in Yahudi Bir Kadın Tarafından Zehirlenmesi Hadisesi Hakkındaki Rivayetler ve Kur'an Dışı Vahiyle İlgisi*”. Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/2 (30 Kasım 2020), 401-421. <https://doi.org/10.33931/abuifd.753951>
- Dayf, Şevki. *el-Fennu ve Mezahibuhu fiş'-şi'ri'l-Arabi*. Kahire: Darü'l-Mearif, 1987.

- Durmuş, İsmail. “*Telmih*”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/407-408. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ebu Zeyd, Ali. *el-Bediiyyat fi'l-Edebi'l-Arabi*. Beyrut: Alemü'l-Kutub, 1983.
- el-Emini, Abdülhüseyn Ahmed e'n-Necefi. *el-Ğadir fi'l-Kitab ve's-Sünne ve'l-edeb*. Beyrut: Müessesetü'l-Alami lil-Matbuat, 1994.
- el-Eyyubi, Yasin. *Safiiyyüddin el-Hillî*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Lübnani, 1971.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “*Gadîr-i Hum*”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 13/279-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- el-Hakani, Ali. *Şuarau'l-Hille ve'l-Babiliyyat*. Necef: Darül-Beyan, 1952.
- el-Haraiti, Ebu Bekr Muhammed b. Cafer b. Sehl e's-Samiri. *Hevatifü'l-Cinan*. Şam: Darü'l-Beşair, 2001.
- el-Hillî, Safiiyyüddin. *Divanu Safiiyyüddin el-Hillî*. Beyrut: Darü'l-Erkam, 1997.
- el-Hillî, Safiiyyüddin. *Netaicul-Elmaiyye fi Şerhi'l-Kafiyeti'l-Bediiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Huvver, Muhammed İbrahim. *Safiiyyüddin el-Hillî ve Heyatuhu ve Asaruhu ve Şi'ruhu*. Beyrut: Dar'ül-Fikri'l-Muasır, 1990.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1990.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim. *e'ş-Şi'r ve's-Şuara*. Kahire: Daru'l-Mearif, 1993.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadr, ts.
- İbn-i Hişâm, Ebü Muhammed Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Hımyeri. *Siret-i İbn-i Hişâm*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İbnü'l-Esir. *İslam Tarihi el-Kâmil fi't-tarih Tercümesi*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- el-İskenderi, Ahmed vd. *el-Mufassal fi Tarihi'l-Edebi'l-Arabi*. Kahire: Matbaatü'l-Emiriyeye, 1936.
- Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Perşembe Kitapları, 2001.
- el-Kastallâni, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-Menehi'l-Muhammediyye*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 2004.
- el-Kazvini, Muhammed b. Abdurrahman. *Telhisü'l-Miftah*. Karaçi/Pakistan: Mektebetü'l-Büşra, 2010.
- Kılıçlı, Mustafa. “*Safiiyyüddin el-Hillî*”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 18/41-44. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- el-Kutubi, Muhammed b. Şakir. *Fevâtü'l-Vefeyât*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1973.
- Köksal, Asım. *Hiz. Muhammed ve İslamiyet*. İzmir: Işık Yayınları, 2008.
- el-Medeni, Ali Sadreddin b. Ma'sum. *Envarü'r-Rebi' fi Envai'l-Bedi'*. Necef: Matbaatü'n-Nu'man, 1969.
- Mevdudi, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimü'l-Kur'an*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Olgun, Tahir-ül Mevlevi. *Edebiyat Lügati*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.
- e'r-Rafîi, Mustafa Sadık. *Tarihu Adabi'l-Arab*. Kahire: Mektebetül-İman, 1997.
- Suruç, Salih. *Kainatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2014.
- e't-Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Tarih-i Taberi*. çev. Hüsameddin Çelebi. İstanbul: Sağlam Yayınevi, ts.
- e't-Teftazani, Sadüddin Mesud b. Ömer. *el-Mutavval Şerhu Telhisi Miftafl-ulum*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Zeydan, Corci. *İslam Uygarlıkları Tarihi*. çev. Nejdet Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Zeydan, Corci. *Tarihu Ededi'l-Luğati'l-Arabiyye*. Kahire: Darül-Hilal, ts.
e'z-Zirikli, Hayreddin. *el-A'lam Kamusu Teracim li Eş'heri'r-Rical ve'n-Nisa Min'el-Arab ve'l-Müsta'rabin ve'l-Müsteşrikin*. Beyrut: Darü'l-İlm lil-Melayin, 2002.

Zeynüddin Şa‘bân el-Âsârî ve Bedîyyât Alanındaki Çalışmaları

Abdulkader DAWOD*

Öz

Şaban el-Âsârî Memlûkler döneminin en önemli alim ve şairlerinden biri sayılmaktadır. Mensur ve manzum olmak üzere pek çok eseri bulunmakta olup, luğavî ilimlerle ilgili her alanda en az bir eser kaleme almıştır. Hz. Peygamber’i (sav) metheden pek çok kasidesiyle bu alanda otorite sahibi olmuştur. O, bedîyyât yazımı konusunda şöhret kazanmış ve bu alanda üç adet kaside yazmıştır. Bu çalışma Şaban el-Âsârî’nin hayatı, gelişim süreci, yazdığı üç kaside bağlamında bedîyyât hususundaki çabası ve bu kaside türünün, şiirin o dönemdeki gelişimi noktasındaki önemini ele almaktadır. Bu çalışma neticesinde ulaşılan en önemli sonuçlardan biri şudur: Şaban el-Âsârî bedîyyât türünde kaside kaleme alan şairlerden birisidir. Bu türde kaside yazan diğer şairlerden farkı ise bir kaside ile iktifa etmeyip, üç kaside kaleme almasıdır. Kendisinden önce ve sonra hiçbir şair bedîyyât türünde üç kaside yazmamıştır. Onun mezkûr üç kasidesi yeterli ölçüde şöhret kazanamamıştır. Kasidelere şerh yazmaması, beyitlerdeki bedî’ çeşitlerini zikretmemesi, çağdaşı olan alimlerin kendisi hakkındaki eleştirileri bu durumun sebepleri arasında gösterilebilir. Yine bu çalışma neticesinde elde edilen sonuçlardan bir diğeri de kaleme aldığı eserler ve beyitler incelendiğinde onun Arap dili ve edebiyatı literatüründe hakkettiği konumu elde edemediğinin tespitidir.

Anahtar kelimeler: Şaban el-Âsârî, Bedîyyât, Sözü güzelleştirme sanatları, Memlûkler Dönemi

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı /Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı abd-davd@hotmail.com ORCID: 0000-0001-5160-0266.

Abstract

Shaban al-Âsârî is regarded as one of the most significant scholars and poets of the Mamluk period. He has numerous works in both prose and verse, covering various fields of linguistic sciences. His proficiency in composing odes in praise of the Prophet earned him great recognition in this field. Particularly noteworthy are his contributions to the genre of bedîyyât, where he wrote three qasidas. This study delves into Shaban al-' Âsârî's life, his developmental journey, his endeavors in the realm of bedîyyât, focusing on the three qasidas he penned, and the significance of this genre for the evolution of poetry during that era. One of the most important findings derived from this study is as follows: Shaban al- Âsârî stands out as one of the poets who crafted qasidas within the genre of bedîyyât. What distinguishes him from other poets in this genre is that he did not confine himself to a single qasida but composed three. No poet, either preceding or succeeding him, has written three qasidas within the genre of bedîyyât. Despite this achievement, his three qasidas did not attain widespread fame. Potential reasons for this could include his omission of a commentary on the qasidas, failure to explicitly mention the types of bedî' in the couplets, and criticism from his contemporaries. Another outcome of this study is the determination that he did not receive the recognition he deserved in the literature of Arabic language and literature when evaluating his works and couplets.

Keywords: Şaban el-Asârî, Bedîyyât, Arts of beautifying the word, Mamluks Period.

الملخص

يعدّ شعبان الأثاري من أهمّ الشعراء وعلماء اللغة الذين برزوا في عهد الدولة المملوكية، وكان صاحب مؤلفات عديدة، وكانت مؤلفاته متنوعة بين المنظور والمنثور، ولم يترك فنا من فنون اللغة إلا وكتب فيه

كتابا واحدا على الأقل، وكان له باع في نظم العديد من القصائد في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، وقد اشتهر بنظمه للبيديات، وقد ترك في هذا الفن ثلاث بديعيات، وقد تناولت هذه الدراسة حياة شعبان الآثاري ونشأته، وجهوده البديعية من خلال بديعياته الثلاث التي نظمها، وأهمية هذا النوع من الفن في تطور الشعر في تلك الحقبة، وإن من أهم ما توصلنا إليه من خلال هذه الدراسة أن الشاعر شعبان الآثاري كان في قائمة الشعراء الذين عُرفوا بنظمهم للبيديات، وقد تميز على من سبقه من الشعراء الذي نظموا شعرا في البيديات بأنه لم يكتفِ بنظم بديعية واحدة؛ بل قام بنظم ثلاث بديعيات، وبهذا لم يسبقه أحد قبله أو بعده في نظم ثلاث بديعيات، ولم تلقَ بديعياته الثلاث شهرة واسعة، وقد يكون السبب في هذا أنه لم يضع شرحا لبديعياته ولم يذكر لنا النوع البديعي الذي تضمنه كل بيت من أبيات بديعته، وقد يكون هناك سبب آخر وهو جرح أقرانه من العلماء له، ووصفهم له بصفات لا تليق بشاعر مثله، وكذلك من النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذه الدراسة أن الآثاري من خلال مؤلفاته ومنظوماته اللغوية لم يحظ بحظ وافر من الشهرة والمعرفة في ميدان الأدب واللغة.

الكلمات المفتاحية: شعبان الآثاري، البيديات، المحسنات البديعية، العهد المملوكي.

المقدمة

لقد احتلَّ فنُّ البيديات مكانة مرموقة عند العلماء البلاغيين، لما رأوا فيه من جمال يضيفه على الشعر، وقد كان ظهور هذا النوع من الفنِّ في عهد الدولة المملوكية، وطغى هذا الفن على شعر كثير من الشعراء الذين نظموا الشعر في عهد الدولة المملوكية والعثمانية، وقد راج هذا الفن في هذين العهدين واشتهر، وبظهور هذا الفن يكون الشعر قد نحى منحاً مختلفاً عما سبق؛ حيث دمج بين الدافع الديني والدافع الأدبي، ولم يكن الدافع الأدبي وحده هو المحفز لنظم القصائد والأشعار، ولهذا السبب قام بعض الباحثين بوصف هذه الحقبة التاريخية أنها عصر الانحطاط أو الجمود، وقد يكون السبب في هذا الوصف هو ظهور النازع الديني في نظم القصائد والأشعار، وأول من وضع لبنات هذا الفن هو

صفي الدين الحلبي الذي شرع في نظم قصيدة تجمع بين مدح النبي صلى الله عليه وسلم وبين المحسنات البديعية، فكتب قصيدة سماها "الكافية البديعية" تتألف من مئة وخمس وأربعين بيتاً، جمع فيها كل المحسنات البديعية، وهو بذلك قدم شيئاً مختلفاً لم يسبقه به أحد، وقد جاء كثير من العلماء نهجوا نهجه فراحوا ينظمون قصائد في مدح النبي تجمع المحسنات البديعية على منوال صفي الدين الحلبي في بديعيته، وعلى رأس هؤلاء العلماء شعبان الدين الأثاري الذي قام بنظم قصائد في البديعيات، وقد تميز على من سبقه بأنه نظم في هذا الفن ثلاث بديعيات، وهو بذلك قد سبق من جاء قبله من الشعراء، وكان الأثاري من علماء عصره، وأمضى حياته في التأليف والنظم، وترك لقرائه الكثير من المؤلفات والمنظومات اللغوية، وعُرف بنظمه للألفيات؛ حيث له في النحو ألفية وفي علم الخط ألفية، وكذلك له العديد من المنظومات اللغوية، وقد تناول الباحث في هذه الدراسة الجانب البلاغي عند الأثاري؛ وذلك من خلال بديعياته الثلاث التي نظمها، واعتمد في هذه الدراسة على المنهج التحليلي التطبيقي؛ وذلك بالحديث عن شخصية الشاعر شعبان الأثاري، وقصائده الثلاث التي نظمها في البديعيات، وذكر بعض النماذج من المحسنات البديعية من بديعيته.

حياة شعبان الدين الأثاري، وشخصيته العلمية:

أبو سعيد زين الدين شعبان بن محمد بن داود بن علي القرشي نسبة، الشافعي مذهباً، الأثاري

شهرة، الموصلي أصلاً ومولداً، المصري داراً ومدفنًا.¹

¹ انظر ترجمته في المصادر التالية: شمس الدين السخاوي، *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، (بيروت: دار الجيل، 1992)، 303-3/303؛ ابن حجر العسقلاني، *إنباء الغمر بأبناء العمر*، تح: حسن حبشي، (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1972)، 3/ 353-355؛ خير الدين الزركلي، *الأعلام*، (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 164/3؛ عمر رضا كحالة، *معجم المؤلفين*، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، 814-815؛ إسماعيل درمش، *موسوعة الديانة التركية*، 13.04.2023، <https://islamansiklopedisi.org.tr/asari>، تاريخ الوصول:

وقد كان يلقب بـ "الأثاري" لأنه كان خادماً للآثار النبوية الشريفة فترة من الزمن في مصر،

وكان يعتز ويشرف بهذه الخدمة، وإلى هذا أشار في قوله في البديعية الكبرى:

لأنني خادم الآثار لي نسب أرجو به رحمة المخدوم للخدم

وقد عرف بهذا اللقب في زمانه، حتى إن كتب التراجم ترجمت له وقدمت لقبه في التعريف

على مكان ولادته ومنشئه، وقد نظم الأثاري كثيراً من أشعاره ومدائحه في الرباط الذي بناه والذي كان

يطلّ على نهر النيل، والذي يحرس فيه ويخدم الآثار النبوية، وإلى هذا أشار الأثاري في ألفيته التي نظمها

في الرباط في علم الخطّ والتي كانت بعنوان "العناية الربانية في الطريقة الشعبانية"²، حيث قال في أحد

أبيات ألفيته:

نظمتها بمصر في الآثار.... بشاطئ النيل السعيد الجاري

ولد الأثاري ليلة النصف من شعبان، ولذلك سمي باسم هذا الشهر؛ عام سبعمائة خمسة

وستين بمدينة الموصل، وقيل إنه ولد في القاهرة، وأن أجداده قدموا من الموصل إلى مصر، حيث لم

تعثر كتب التراجم على شيء من حياته في الموصل، وقد ذكر هلال ناجي في تحقيقاته لمؤلفات الأثاري

أنه رحل من الموصل إلى مصر مع عائلته في سنّ مبكرة، ولهذا لم يعرف أي شيء عن حياته في

الموصل،³ بعد رحلته إلى مصر في سنة مبكرة بدأ بطلب العلم، وأخذ العلوم عن أكابر علماء مصر

وبلاد الشام، وكان من أهم مشايخه الذي تلقى العلم على أيديه شيخ الإسلام شمس الدين الغماري؛ إذ

أخذ عنه علم النحو والعروض، وقرأ عليه الكثير من كتب النحو والقراءات بالمدرسة السالمية

² مجموعة مؤلفين، موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، (بيروت: دار الجيل، 2004)، 24/1.

³ الأثاري، الوجه الجميل في علم الخليل، تح: هلال ناجي، (بيروت: عالم الكتاب، 1998)، 5؛ شعبان الأثاري، خمسة

نصوص إسلامية نادرة، تح: هلال ناجي، (دار الغرب الإسلامي)، 5.

بالفسطاط⁴، وكذلك تلقى العلم على يد شيخه عمر بن رسلان البلقيني؛ إذ قرأ عليه الآثاري في مدرسته بحارة بهاء الدين بالقاهرة، وقد ذكر المحقق هلال ناجي الكثير من مشايخه الذين أخذ العلم عنهم، حيث ذكر عشرة من مشايخه⁵، ثم قام بذكر ما قاله شعبان الآثاري في أحد كتبه " وغيرهم الكثير، ولكن يطول ذكرهم على مانحن بصدد، وإنما ذكرت له أعيانهم ليعلم أن العلم بالتعلم، ولولا المرابي لما عرفت ربي

ومن لا له شيخ وعاش بعقله فذاك هباءً عقله وجنون⁶"

وقد برع الآثاري في علم الخط، وتعلم أسس فن الخط العربي في صغره على يد شيخه شمس الدين الزفتاوي، وقد اجتازه إلى مرحلة المهنة لجمال خطه، وذكر ذلك السخاوي في ترجمته للآثاري بقوله: " اشتغل في مبدأ أمره بالكتابة عند أبي علي الزفتاوي حتى تمهر في المنسوب، وصار رأس من كتب عليه، وأجازه، فصار يكتب للناس⁷"

تبوأ الآثاري مناصب عدة في مصر، فمنها أنه صار نقيباً للحكم بمصر ثم استقر في الحسبة بمال وعد به سنة 799 هـ، ثم عزل عنها، ثم أعيد، ثم عزل عنها، بعد أن ركب الدين بسبب ذلك، ففرّ من مصر سنة إحدى وثمانمائة، فدخل اليمن ومدح ملكها فأعجبه وأثابه. ثم تغيرت عليه الأيام، فنفاه سلطانها الناصر أحمد بن الأشرف إسماعيل إلى الهند فأقام بها ستين. وتحفظ لنا مخطوطة باريس من كتابه «القلادة الجوهرية في شرح الحلاوة السكرية» حقيقة مهمة هي أنه نظم مقدمته الصغرى في النحو وهو في الهند سنة ثمانمائة وست للسلطان رانا بن هميرانا صاحب تانا من بلاد الهند، وأنه مرّ في عودته

4 مجموعة مؤلفين، موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، 24.
5 الآثاري، الخبير الكثير في الصلاة والسلام على البشير النذير، تح: أحمد سعد الدين عوامة، (الرياض: دار المدينة المنورة للنشر، 1998)، 14.
6 الآثاري، الوجه الجميل في علم الخليل، 7-8.
7 السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، (بيروت: دار الجيل، 1992)، 301.

من الهند باليمن السعيد والحجاز الشريف، وأنه فرغ من شرحه هذا سنة ثمانمائة وإحدى وعشرين بالصالحية بدمشق. وفي ختام مخطوطته «العقد البديع» ما يؤكد أنه كان بمكة المشرفة عام تسعة وثمانمائة. وتذكر مصادر ترجمة الأثاري أنه قدم القاهرة سنة عشرين وثمانمائة، ثم توجه إلى دمشق فقطنها مدة ووقف كتبه وتصانيفه بالباسطية، وهي خانقاه كانت بالجسر الأبيض بدمشق. ثم قدم القاهرة سنة سبع وعشرين وثمانمائة ورجع إلى دمشق ثم عاد إلى القاهرة فمات فيها يوم وصوله في سابع عشر جمادى الآخرة سنة 828 هـ.⁸

وقد تتلمذ على يديه الكثير من الطلبة، وكان على رأس هؤلاء الطلبة العالم المشهور ابن حجر العسقلاني صاحب كتاب فتح الباري، وابنه محمد، وقد تلقيا عنه علم النحو والصرف، ومما يثير الدهشة والاستغراب أن ابن حجر قد ترجم له في كتابه ذيل الدرر الكامنة، وأنباء الغمر، ولكن ترجمته له في كتابه الأول تختلف تماما عن ترجمته له في كتابه الثاني، إذ ضمن في كتابه الأول ترجمة معتدلة عن أحواله وتنقلاته في البلاد، ووصفه بطلب العلم وجودة النظم، أما في كتابه الثاني المسمى " أنباء الغمر " فقد ذكر ما يحطّ من مقام هذا الرجل ومكانته ومنزلته العلمية، ووصفه ببعض الصفات السيئة، وذكر عنه الكثير مما لا يليق، وقد تأثر بعض المؤرخين بما ذكره ابن حجر في ترجمته للأثاري، وقاموا بسرد بعض ما ذكره ابن حجر في ترجماتهم، ومن هؤلاء الذين تأثروا بترجمة ابن حجر للأثاري السخاوي؛ إذ نقل أفعال ابن حجر في الأثاري كلمة بكلمة ولم يعقب عليها⁹، وقد وضح المحقق هلال ناجي تحامل ابن حجر على الآثار بأنه جرح الأقران، وقال في ذلك: "لقد حاول ابن حجر العسقلاني -

⁸ الأثاري، لامية في النحو، تح: هلال ناجي، (عالم الكتب)، 8؛ الأثاري، ألفية الأثاري كفاية الغلام في إعراب الكلام، تح: زهير زاهد وهلال ناجي، (بيروت: مكتبة النهضة العربية، 1987)، 6.

⁹ مجموعة مؤلفين، موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، 26.

وهو من معاصريه - الغض من قدره، فنسب إليه أموراً يستبعد صدورها عن مثله، لاسيما أنه ذكرها بدون إسناد، وقديماً قيل: المعاصرة حجاب ساتر¹⁰

في المقابل كان الآثاري وفيثا لابن حجر، وكان يعرف مكانته وقيّمته بين علماء عصره، وكان يراه من علماء عصره، وقد مدحه بقصيدة تائية مطولة، وكذلك هنأه بقصيدة نونية بمناسبة قدوم شهر رمضان، وكان يصفه بالصفات الحميدة، ويناديه بـ " سيدنا وبركتنا وشيخنا"¹¹ وبقي هذا ديدنه إلى أن مات.¹²

لقد كان الآثاري موسوعة شاملة في علوم الآلة عامة، وعلوم اللغة خاصة، وقد بذل جهداً كبيراً في طلب العلم وتحصيله، واجتهد في ذلك، وأخذ من كل علم أحسنه، وقال في كتابه " العناية الربانية في الطريقة الشعبانية" إشارةً إلى الجهد الذي بذله في تحصيل العلوم:

وكّل علم عشت عمراً فيه.... تموت قاصراً ولا تنهيه

فاجهد وخذ من كل علم أحسنه لكي تفوز بالصفات الحسنة¹³

وكان شديد الميل إلى علوم العربية وآدابها، فأولاهها عناية خاصة، ويظهر ذلك جلياً في المصنفات التي تركها في علوم العربية، وانشغل في النحو والصرف والعروض وعلم الخط، وكذلك لم يهمل علوم البلاغة من علم المعاني والبيان والبديع، فقد أولى اهتماماً في نظم البديعيات التي تتناول أنواع البديع والمحسنات اللفظية، ونظم ثلاث بديعيات في علم البلاغة وهي التي ستكون موضوع هذا المقال، وقالوا في وصف المكانة التي نالها في علوم العربية في كتاب موسوعة أعلام العلماء والأدباء المقال، وقالوا في وصف المكانة التي نالها في علوم العربية في كتاب موسوعة أعلام العلماء والأدباء

10 الآثاري، لامية في النحو، 8.

11 السخاوي، الضوء اللامع، 302.

12 مجموعة مؤلفين، موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، 26.

13 الآثاري، العناية الربانية في الطريقة الشعبانية، تح: هلال ناجي، (بغداد: الأعظمية)، 278.

العرب والمسلمين" لقد استحق وبجدارة العالمية في هذه العلوم، فكان نحويًا، وأديبًا، وشاعرا مجيدا، وإماما في علم الخط وأصوله، أثرى عصره بالكثير من المؤلفات المنظومة والمنشورة، وأتى في بعضها بروائع قلّ نظيرها باعتراف علماء عصره¹⁴

مصنّفاته:

يعتبر الآثاري من العلماء الذين تركوا إرثا عظيما، ومؤلفات قيمة في علوم العربية بجميع أنواعها، وقد جاوزت مؤلفاته ثلاثين مؤلفا، وكانت مؤلفاته بين نثر ونظم، حيث نظم العديد من المنظومات الشعرية في علوم العربية، وكذلك كتب الكثير من الكتب من شروح وتعليقات على كتب النحو والصرف،

بديعيات الآثاري، وتضم بديعياته الثلاثة؛ الصغرى والوسطى والكبرى، وقد قام المحقق العراقي هلال ناجي بتحقيق الكتاب ونشره سنة 1977، وقد طبع الكتاب ضمن منشورات وزارة الأوقاف العراقية.

العناية الربانية في الطريقة الشعبانية، وهي ألفية في الخط وقواعده، وكذلك قام الأديب هلال ناجي بتحقيقه ونشره سنة 1979.

الوجه الجميل في علم الخليل، وهي أرجوزة في علم العروض والقوافي

كفاية الغلام في إعراب الكلام، وهي ألفية في علم النحو، وقد نظمها في مكة المكرمة. وقد حققها هلال ناجي وزهير زاهد، وطبعت في بيروت سنة 1987.

الهداية في شرح الكفاية، وقد قام في كتابه هذا بشرح ألفيته التي نظمها في علم النجوم، والكتاب تمّ تحقيقه من قبل عدة باحثين في جامعة أم القرى.

¹⁴ مجموعة مؤلفين، موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، 25.

لامية في النحو، وهي منظومة نحوية مؤلفة من خمس مئة بيت شعري.

الفرج القريب في معجزات الحبيب صلى الله عليه وسلم، وهي قصيدة في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، وقد عارض فيها قصيدة البردة للبوصيري، وهي في مائة وعشرين بيتاً. نزهة الكرام في مدح طيبة والبيت الحرام، وهي قصيدة مدح فيها النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك مدح مكة والمدينة، وهي قصيدة في تسعين بيتاً.

الحلاوة السكرية في علم العربية، وهي أجوزة في علم النحو، تقع في مائة بيت، وقام بنظمها في الهند، وقد حاول في هذه الأرجوزة جمع كل مسائل النحو ببيجاز، وقد قال في وصف هذه الأرجوزة:

وهذه حلاوة بعد الشبع جئت بها فمن يذق منها انتفع

القلادة الجوهرية في شرح الحلاوة السكرية، وقد قام في كتابه هذا بشرح أرجوزته التي نظمها

في مسائل النحو

وللآثاري مؤلفات قيمة مازالت في عداد المفقودات¹⁵، ومن أهم هذه الكتب:

هداية الضليل إلى علم الخليل، وهي ألفية في علم العروض.

شرح ألفية ابن مالك، وهو كتاب شرح فيه ألفية ابن مالك، والكتب في ثلاثة مجلدات، وقد

مات قبل أن يتمه.

البديعيات: تعريفها، ونشأتها.

¹⁵ مجموعة مؤلفين، موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، 31.

لقد جاء في المعجم الوسيط في مادة ب د ع ما يلي: "بدعه بدعا أنشأه على غير مثال سابق، فهو بديع، وأبدع: أتى بالبديع، وبَدَعُهُ: استخرجه وأحدثه"¹⁶

وكذلك جاء في معجم مقاييس اللغة "بدع: الباء والذال والعني أصلان / أحدهما ابتداء الشيء وصنعه لا عن مثال، والآخر الانقطاع والكلل، فالأول قولهم: أبدعت الشيء قولاً أو فعلاً، إذا ابتدأت لا عن سابق مثال، والله بديع السماوات والأرض، والعرب تقول: ابتدع فلان الركي إذا استنبطته"¹⁷

وقد ذكر أحمد مطلوب في كتابه "معجم المصطلحات البلاغية" ما يلي: "كلمة الإبداع من أبدع وهو أن يأتي الشاعر بالبديع، والبديع الشيء الذي يكون أولاً، والإبداع سمة الشاعر المبتكر والكاتب المقتدر، وقد وضعه البلاغيون والنقاد في قمة الإنتاج وإن كان قليلاً إذا قيس بغيره، وقد قال ابن رشيق القيرواني: الإبداع هو إتيان الشاعر بالمستظرف الذي لم تجر العادة بمثله، ثم لزمته هذه التسمية حتى قيل له بديع."¹⁸

وفي الاصطلاح: لقد عرّف أحمد مطلوب في كتابه "معجم المصطلحات" وقال في تعريفه: "البديعيات هي قصائد في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، ومن البحر البسيط، ومن روي الميم في أكثر الأحيان، وتتضمن فنونا بلاغية يورّى عنها أو لا يورّى"¹⁹

ولعل أول من أطلق مصطلح البديعية على هذا الفن الجديد هو صفى الدين الحلبي، الذي يعتبر أول من نهض بهذا الفن، وأرسى دعائمه، وحمل لواءه، ويبدو ذلك واضحاً من خلال إطلاقه هذا الاسم على بديعيته، دون أن يظهر مصطلحاً ملزماً، إذ سماها "الكافية البديعية" وإن دلت هذه التسمية

¹⁶ مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1989)، 434/1.

¹⁷ أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة (بيروت: دار الجيل، 1991)، 209.

¹⁸ أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها (بيروت: مكتبة لبنان، 2007)، 222.

¹⁹ أحمد مطلوب، معجم المصطلحات، 224.

على شيء فإنما تدل على أن هذا المصطلح أطلق في أول الأمر ليعبر عن صفة عامة طغت على القصيدة كونها استعرضت فنون البديع ضمن أبياتها، ثم انطلق من حدود تلك الصفة فيما بعد ليدخل في حدود مصطلح واضح المعالم لا يطلق إلا على مثل تلك القصائد " البديعيات " فكان لتلك التسمية أثر كبير في شيوع هذا المصطلح، إلا أن هذا المصطلح لم يرسخ في أذهان الناس ونفوسهم كمصطلح حتى جاء ابن حجة الحموي، واستخدمه لأول مرة بعد صفني الدين الحلبي، قاصدا به ما وضع من أجله، ويبدو أن ابن حجة الحموي هو أول من أرسى حدود هذا المصطلح، فانتشر وعرفه الناس والشعراء والبلغاء، وشرعوا يستخدمونه ويطلقونه على كل قصيدة تنظم في سلك هذا الفن، فصفي الدين الحلبي رسم معالم البديعية من خلال كلامه عن مضمون قصيدته بقوله: " فعدلت عن تأليف الكتاب إلى نظم قصيدة تجمع أشنات البديع وتطرز بمدح مجده الرفيع، فنظمت مئة وخمسة وأربعون بيتا من البحير البسيط، تشمل على مئة وواحد وخمسين نوعا من محاسنه، وجعلت كل بيت مثالا شاهدا لذلك النوع، وبهذا يكون صفني الدين قد جعل قوام البديعية على أربعة:

أن يكون موضوعها الرئيسي مدح النبي صلى الله عليه وسلم.

أن تكون القصيدة طويلة.

ان تنظم على منوال البحر البسيط.

أن يشتمل كل بيت منها على نوع بديعي أو أكثر، ويكون البيت شاهدا عليه.

وقد عرف زكي مبارك البديعية بقوله: " لقد ابتكر فنا جديدا هو البديعيات، وذلك أن تكون

القصيدة في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، ولكن كل بيت من أبياتها يشير إلى فن من فنون البديع"²⁰

²⁰ ابن حجة الحموي، خزائن الأدب وغاية الأرب، تح: كوكب دياب، (بيروت: دار صادر، 2005)، 156-158

وقد جاء من بعد الحلبي الكثير ممن نظموا قصائد في البديعيات، ويعدّ الأثاري من أهم العلماء الذين نظموا شعرا في البديعيات، بل تفوق على غيره بأنه ما اكتفى في نظم بديعية واحدة؛ بل قام بنظم ثلاث بديعيات بلاغية.

والبديعيات هي الفن الشعري الطريف الذي بزغ نجمه في القرن الثامن الهجري، وهي فنٌ جمع بين المتعة والفائدة، ووافق بين الذوق والإحساس، وقد ضمّ هذا الفن الغرض الشعري ممزوجا بعاطفة الشاعر وإحساسه وروحانيته، إلى جانب الغاية العلمية التي من أجلها قام الشاعر بنظم هذه البديعية، ولا يمكن إنكار أن البديعيات جاءت بفن جديد في الشعر العربي لم يكن معروفا فيما سبق، وكان لهذا الفن دور مهم في سمو المنظومات الشعرية إلى مرتبة الغرض الشعري، ولم تكن البديعيات سببا في ضعف الشعر أو توجيهه إلى غاية واحدة ألا وهي النازع الديني، بل كانت عاملا وسببا في ارتقاء الشعر من ناحية الشكل والمضمون إلى حدّ كبير.²¹

وقد كان ظهور هذا النوع من الفن الأدبي في العصر المملوكي، ومما يحزن في هذا الصدد وصف بعض الباحثين للعصر المملوكي والعثماني بأنهما من عصور الانحطاط من ناحية اللغة والنتاج الأدبي، ولهذا كان هذان العصران من أسوأ العصور حظا، وأقلها عناية من حيث اهتمام الباحثين به، مع العلم أنه لا يزال القسط الأوفر مما خلفه لنا هذا العصر دفيئا، " وقد علاه غبار الزمن وأتت عليه العنكبوت، وكأن الباحثين اليوم يخشون جفل الغبار إن أقدموا عليه، وأخرجوا مكنونه، والحق أن هذا العصر لم يكن أقل من غيره عطاءً، فقد تعددت نتاجاته وتنوعت حتى شملت فنون المعرفة كلها²²."

²¹ علي أبو زيد، *البديعيات في الأدب العربي*، (بيروت: عالم الكتب، 1983)، 49-52.

²² علي أبو زيد، *البديعيات*، 5.

بديعيات الأثاري:

لقد عُرف الأثاري بقصائده التي نظمها في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، وله في مدح النبي صلى الله عليه قصائد طوال، حتى يمكن أن نقول بأن غالب نظمه سوى منظوماته في علوم العربية كان في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، وأمام هذه القصائد التي نظمها في المديح أراد أن ينهج النهج الذي نهجه الشعراء الذين سبقوه والذين كتبوا قصائد في المديح على أن تكون هذه القصائد تحتوي كل بيت منها على نوع بديعي، وبهذا يكونوا قد جمعوا بين المدح وأنواع البديع، ومما تميّز به الأثاري على أقرانه والذين سبقوه في نظم البديعيات أنه نظم في البديعيات قصائد طوال والتي لم يبلغها أحد من قبله أو من بعده، وبهذا يكون الأثاري علماً شامخاً ومتميزاً عن سواه في نظم القصائد الطوال في البديعيات، وكذلك تميّز بأنه لم يكتفِ بنظم بديعية واحدة، بل قام بنظم ثلاث بديعيات، وقد وصل مجموع الأبيات التي نظمها في بديعياته الثلاث إلى "877" ثمان مئة وسبعة وسبعين بيتاً شعرياً، وبهذا يعدّ الأثاري أكثر عالم نظم أبياتاً شعرية في البديعيات.²³

إن البديعيات التي نظمها الأثاري في مدح النبي صلى الله عليه وسلم كان عددها ثلاث بديعيات؛ وهذه البديعيات على النحو التالي:

البديعية الصغرى؛ وكانت بديعته هذه بعنوان "بديع البديع في مدح الشفيح"، وقد جاءت هذه البديعية في مئة وتسعة وستين بيتاً (169)، تحتوي أبياتها على أنواع البديع، وهي آخر بديعياته التي نظمها، وقد ضمّن في بديعته هذه قرابة مئتي نوع بديعي (200)²⁴، وقد نظم هذه القصيدة في مكة المكرمة بعد مرض ألمّ به، راجياً أن يشفيه الله تعالى من مرضه بسبب هذه القصيدة، وقد قال في ذلك:

²³ علي أبو زيد، *البديعيات*، 268.

²⁴ إسماعيل درمش، "الأثاري"، الموسوعة الإسلامية، وقف الديانة التركي، (أنقرة، 2020)، 122-124. <https://islamansiklopedisi.org.tr/asari> ، تاريخ الوصول: 13.04.2023.

" ومما اتفق لي بمكة المكرمة في سنة إحدى عشرة وثمانمئة قبل سفري إلى اليمن المحروس لكتابة السيرة الشريفة إني كنت قد مرضت بمكة شرفها الله شديدا أشرفت فيه على العدم، فاستعنت بالله في نظم قصيدة أمدح فيها السيد الشفيح ذا الجناح الرفيع، وأستشفي به من ذلك الألم اقتداء بالغير وسببا لحصول الخير فنظمت مطلعها، وقلت:

إِنْ جِئْتُ بَدْرًا فَطَبِّ وَأَنْزِلْ بِذِي سَلَمٍ سَلِّمْ عَلَيَّ مَنْ سَبَا بَدْرًا عَلَيَّ عَلَّم

وهو مطلع قصيدتي (بديع البديع في مدح الشفيح)²⁵.

وقد قدم لهذه البديعية بمقدمة طويلة ذكرا فيها السبب وراء نظمه لهذه القصيدة، مشيرا إلى أن بديعيته هذه قد فاقت بديعية صفي الدين الحلبي الذي يُعدّ أول من نظم بديعية، وقد قال في مقدمتها في وصف هذه البديعية: " فهذه قصيدة بديعية في علم البديع، مدحت بها حضرة الجناح الرفيع، عارضت بها من عارض من أهل الحلة، وهو عبد العزيز بن سرايا، لكن فاقت على قصيدته بما فتح الله به من مزيد العطايا، لأنه تكلم في علم البديع بالغريب، وسكت عن مهمات لو ظفر بها لأتى بالعجيب، فخالف في ترتيبه، ولم ينصح في تركيبه، وأدعى أنها بنت سبعين كتابا من كتب المعاني والبيان، مع ما فيها من الزيادة والنقصان.....، وقد قلت فيها:

تدعى بديع البديع من محاسنها وفي مديح الشفيح أبدت العجبا

تحتوي على خلاصة ما في المصنفات من المحاسن والمفاخر، وتغني إن شاء الله عن تصانيف الأوائل والأواخر

²⁵ يوسف النبهاني، سعادة الدارين في الصلاة على سيد الكونين، تح: عبد الوارث محمد علي، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 155-145.

تغني عن المصباح في غسق الدجى وفتحتها أغنت عن المفتاح²⁶

وقد أشار الأثاري في مقدمته لهذه البديعية إلى أنه قام بنظم هذه البديعية إشارةً من رسول الله صلى الله عليه وسلم له في منامه، وكان ذلك وراء نظم قصيدته، وقد بين ذلك بوضع أبيات شعرية قال فيها:

وهذا بحمد الله بعد إشارة ظفرت بها في النوم من ساكن الحرم

كساني يدا بيضاء منه تفضلاً فأصبحت محسوداً على فائض النعم

أتيت بنظم الدر في مدح أحمد.... بمكة جارا عند بيت وملتزم

البديعية الوسطى، وكانت هذه البديعية بعنوان " عين البديع في مدح الشفيع، وقد جاءت هذه البديعية في ثلاث مئة وثمانية أبيات شعرية (308)، وهي البديعية الأولى التي نظمها، وقد ضمّن في هذه البديعية قرابة ثلاث مئة نوع بديعي (300)، وقد ذكر بأنه نظمها ليلة النصف من شعبان في سنة ثمان مئة وسبع للهجرة، وقد صدر هذه البديعية بمقدمة موجزة مختصرة على عكس مقدمته في البديعية الصغرى، وقد افتتح هذه البديعية بقوله:

دَعْ عَنكَ سَلْعاً وَسَلَّ عَنْ سَاكِنِ الْحَرَمِ وَخَلَّ سَلْمِي وَسَلَّ مَا فِيهِ مِنْ كَرَمِ

واختتمها بقوله:

يَفْنَى الْمَدِيحُ وَيَبْقَى الْبَدْرُ فِي شَرَفِ عَلَى مَدَى الدَّهْرِ فِي عَزِّ وَفِي عِظَمِ

صَلَّى وَسَلَّم رَبِّي دَائِماً أَبَداً عَلَيْهِ فِي مُبْتَدَأِ مَدْحِي وَمَخْتَمِي

²⁶ أحمد خليل جمعة، نساء من التاريخ (دمشق: اليمامة للطباعة والنشر، 2000)، 419-421؛ شعبان الدين الأثاري، بديعيات الأثاري، تح: هلال ناجي، (بغداد: منشورات وزارة الأوقاف العراقية، 1977)، 9-22

البديعية الكبرى، وهذه البديعية الطويلة كانت بعنوان "العقد البديع في مديح الشفيح"، وقد جاءت هذه البديعية في أربع مئة بيت شعري (400)، أما في نسخة المكتبة الظاهرية جاءت البديعية في أربع مئة وتسعة أبيات (409)²⁷، وهي البديعية الثانية التي قام بنظمها، وبديعته هذه قد حوت أكثر من مئتين وأربعين لونا بديعيا (240) من أنواع البديع الأصلية دون المجزأة، وقد قام بنظمها في مكة المكرمة²⁸، وتعتبر هذه البديعية أطول بديعية عُرفت حتى تاريخ نظمها، وقد نظمها في شعر ربيع الأول سنة ثمان مئة وتسعة للهجرة²⁹، وقد افتتح هذه القصيدة بقوله:

حُسْنُ الْبِرَاعَةِ حَمْدُ اللَّهِ فِي الْكَلِمِ وَمَدْحُ أَحْمَدَ خَيْرَ الْعَرَبِ وَالْعَجْمِ

وقد وضع لبديعته الكبرى مقدمة أفاد فيها فضل هذه البديعية على مثيلاتها من البديعيات، وطرز مقدمته بأنواع من المدح والثناء لبديعته هذه، وما حوتها هذه البديعية من إبداع قائله، وفي سياق المدح استخدم العديد من أنواع التشبيه، وكأنه أراد عند نظمه لهذه البديعية أن يضع بديعية لامثيل لها؛ تكون حديث أفرانه، ولا يتجرأ أحد من بعده أن ينظم كنظمه، وأن يكون نظمه هو النقطة الأخيرة في فنّ البديعيات، وقد قال في ذلك: "فاستخرت الله في نظم قصيدة تقوم في مقام المسك عند الختام، تستوعب من أصول الفصاحة والبلاغة أقصاها، بجمع لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها.... إذا قرأ المبتدي يهتدي، وإذا طالعها المتهني يشتهي أنه بها يقتدي، تكون كنزا للحافظ، وحجة في لسان اللافظ.... ترتيبها لم يسبق إليه، وتركيبها لم يقف واقف عليه"³⁰

²⁷ علي أبو زيد، البديعيات، 268.

²⁸ الأثاري، خمسة نصوص إسلامية نادرة، 6.

²⁹ أحمد خليل جمعة، نساء من التاريخ، 422.

³⁰ أحمد خليل جمعة، نساء من التاريخ، 422.

وكذلك أشار في مقدمته إلى أن نظمه لم يسبقه إليه أحد من ناحية الإتقان والجودة، وأن البديعيات التي نظمت من قبله لم تصل إلى المستوى الذي وصلت إليه بديعته، وقد قلل من شأن الشعراء الذين نظموا البديعيات من قبل وعلى رأسهم صفي الدين الحلي الذي يعود له الفضل في نظم البديعيات، وقد قال في ذلك: " تشغل طلاب الصفي من بصفائها من الكدر، وتجبر مكاسير ابن جابر بطول أنواعها من ذلك القصر، وتصل مقاطيع الموصلية حيث عز الموصل عن إدراك المعاني الغالية، وتسفل حجة القائمين بآبن حجج في قصيدته وإن كانت معروفة بالعالية، تعجب الناظر، وتشرح الخاطر، وتفرج عن القلب المحزون بدرها المكنون وكلامها الموزون

قل للصفي ومن أتى من بعده ومعاصري في ذا الزمان ومن بلي

أتعبت نفسك يا قطيع القلب في علم البديع ولا وصلت لموصلية

وبالنظر إلى بديعيات الأثاري يمكن أن نقول بأن الأثاري أراد في نظمه لهذه البديعيات أن يكون علماً شامخاً يُعرف في نظمه للبديعيات، وأن يُشار إليه بالبنان في إبداع نظمه وإتقانه، ويُفهم هذا من أنه لم يكتفِ في نظم بديعية واحدة، بل ألحق الأولى بثانية وثالثة، وكذلك أراد أن تكون بديعياته هي المسك الختام في فنّ البديعيات، وألا يتجرأ أحد من بعد على نظم بديعية بعد النظر في بديعياته، ولكن لم يتحقق له ما أراد ولم يكن الحظ حليفه في أمنيته؛ لأن الكثير من الشعراء قد نظموا البديعيات من بعده، وبعضهم عُرف أكثر منه في فنّ البديعيات.

لقد كانت بديعيات الأثاري حتى سنة 1977م في مكتبات عدة في رفوف المخطوطات تنتظر من يمسح عنها غبار الزمن، حتى جاء المحقق الكبير هلال ناجي الذي أولى اهتماماً بالمؤلفات التي تركها الأثاري، وقام بتحقيق بديعيات الأثاري معتمداً في ذلك على ثلاث مخطوطات من مكتبات عارف

حكمت والآستانة وباريس، ونشرها في كتاب يضم بديعيات الآثاري الثلاث، وكان الكتاب بعنوان "بديعيات الآثاري"، وقد طُبع الكتاب سنة 1977 ونُشر ضمن منشورات وزارة الأوقاف العراقية.

لقد وصلت إلينا بديعياته دون شروح لها من قبل الآثاري، أو من قبل غيره ممن جاؤوا بعده، ومما يؤخذ عليه في نظم البديعيات أنه لم يضع شرحا لبديعياته؛ مما خلق صعوبة في الوصول إلى أنواع البديع التي ضَمَّنها في كل بيت من أبيات البديعية، على خلاف الذين سبقوه في نظم البديعيات؛ إذ قاموا بنظم البديعية ثم قاموا بشرحها وبيان أنواع البديع التي تضمنها كل بيت من أبيات البديعية، وعدم وضع شرح لها من قبل الناظم نفسه يجعل الأمر صعبا أمام الباحثين في معرفة نوع البديع الذي تضمنه كل بيت من أبيات البديعية، وكذلك يجعل الأمر في غاية الصعوبة في تمييز نوع البديع القديم الذي ذكره من سبقه في بديعياتهم ونوع البديع الجديد الذي كان من اجتهاده ووضعها، وكما هو معلوم أن صاحب كل بديعية يقوم بوضع أنواع جديدة للمحسنات البديعية، ويشير إلى هذا في شرحه لبديعيته، أما الآثاري وبسبب عدم وضع شرح لبديعياته لا يمكن معرفة الأنواع الجديدة للمحسنات البديعية التي كان من وضعه في بديعياته الثلاث، وقد يكون هذا سببا في إعراض الباحثين عن وضع شروح لبديعياته، حتى إن هلال ناجي الذي قام بتحقيق البديعيات اكتفى بتحقيقها وطبعها دون شرحها، ولم يصل إلينا إلا شرح واحد لبديعيته الكبرى، وقد قام بشرحها الدكتور خضر موسى محمد محمود، إذ شرح البديعية في كتاب سماه "شرح قصيدة الميمية للآثاري في مدح خير الرسل"، وبعد اطلاع الباحث على الكتاب فقد وجد أن الدكتور خضر لم يقم بشرح البديعية من الناحية البلاغية، ولم يشر في كتابه إلى أي نوع من أنواع البديع التي تضمنها كل بيت من أبيات القصيدة، وكان شرحه مقتصرًا على النواحي الشرعية والنبوية، وبيان فضل النبي صلى الله عليه وسلم، وذكر معجزاته.

وقد اجتهد الباحث علي أبو زيد في عدِّ وبيان أنواع البديع التي كان من وضع الآثاري، وقد أوصل الأنواع الجديدة في بديعياته إلى مئة وستة وعشرين نوعا بديعيا (126) باستثناء أنواع الجنس

التي بلغت في بديعياته نحو سبعين نوعا (70)، وقسم هذه الأنواع إلى نوعين؛ الأنواع المجزأة، والأنواع المفردة،³¹ وإن مجموع أنواع البديع قد وصل في بديعياته الثلاث إلى أربع مئة نوع بديعي (400)، وقد استغرق نظم هذه البديعات أربع سنوات بدءا من سنة 807 هـ حتى 811 هـ، وقد بدأ الآثاري أولاً بنظم البديعية الوسطى، ومن ثم البديعية الكبرى، ومن ثم البديعية الصغرى.³²

إن أكثر ما تميّز به الآثاري في بديعياته هو الإكثار من أنواع الجناس التي بلغت قرابة سبعين نوعا، بينما ذكر صفي الدين الحلي في بديعيته اثني عشر نوعا من أنواع الجناس، وهذا يدلّ على أن أنواع البديع وخلال فترة زمنية قصيرة قد كثرت وذلك عبر نظم البديعات، وإضافة كل ناظم بعض أنواع البديع من اجتهاده.

لقد أجاد الآثاري نظم العديد من القصائد في مدح النبي صلى الله عليه، وقصد في بعض هذه القصائد الإتيان ببعض أنواع البديع في أبيات القصيدة، ولكن سوى ذلك له الكثير من القصائد الطوال في مدح مقام النبي صلى الله عليه وسلم، وقد قال كثيرا من قصائده في مكة المكرمة، وكان يرجو من نظم قصائده أن يغفر الله له بمدحه للنبي صلى الله عليه وسلم، وقد قال في إحدى قصائده واصفا الدافع الذي دفعه لنظم هذه القصائد:

واشفع لشعبان الخديم الذي في مدحك الزاكي أجاد النظام

وأبدع الصنعة في نظمه لمن له قلب وفيه غرام

لعلّ منه دعوة في الدجى تنفع عند الله يوم القيام

³¹ علي أبو زيد، البديعات، 270.

³² علي أبو زيد، البديعات، 85.

بعض أنواع البديع في بديعياته

الجناس في بديعياته: لقد أكثر الأثاري في ذكر أنواع الجناس في بديعياته حتى وصلت أنواع الجناس في بديعياته قرابة سبعينا نوعا، وقد جزأ لهذا النوع من البديع أنواعا عديدة، حتى نستطيع أن نقول إن الأثاري له الصدارة في تفريع الجناس في بديعياته، ومن أمثلة أنواع الجناس في بديعياته:

البديعية الكبرى:

إن جار وقتك كن جار النبي فكم عن جاره كُف الخوف والندم

وانشقّ بدر السمما لما سما كرما وكم رفيع له من أصغر الخدم

البديعية الوسطى:

بادر إلى البدْرِ كي تَحظي بِدَارَتِه وانزل بِدَارِ بها ما شئت من كرم

ما مال مال لتَقص حيث يُصرف في ذاك المرام ولا حمل أناه رُمي

البديعية الصغرى:

يا راجياً سَلَسَيْلًا عَيْنَ جَنَّتِه لنحوه سَل سَيْلًا يا أخا الهَمَم

بدا فَلاَحَ فَلاَحَ في الأنام به من خاف أوزاره أو زاره يَهَم

براعة الاستهلال: من البديعية الكبرى

حسن البراعة حمد الله في الكلم ومدح أحمد خير العرب والعجم

ردّ العجز على الصدر³³: من البديعية الكبرى

³³ وهو عبارة عن أن يأتي الشاعر بكلمة في صدر البيت، متقدمة أو متأخرة، ثم يأتي بلفظها أو بمعناها، أو بما تصرف من لفظها في عجزه، وأحسنه ما كانت اللفظة افتتاحا للبيت والأخرى ختاماً له.

كم ردّ يوماً على صدر الوغى عجزاً ... كم شدّ عزمًا بسيف باتر وكم

فمي يختر الأكوان شاهدة بفضلته فلي البشرى بصدق فمي

حُمي من النار عبدٌ في شفاعته كما على ضده جمر الجحيم حُمي

الجمع مع التفريق: من البديعية الصغرى

إن قيل كالبدرِ قلتُ الفرقَ بيئَهُما البدرُ يُكسِفُ والمُختارُ لم يُضَم

اللف والنشر³⁴: من البديعية الوسطى

طَبِيبِي طَبِيبِي نَصِيبِي مَذْهَبِي حَسْبِي هُمُ بِهِم فِيهِمْ مِنْهُم يُتْرَبُهُم

المدح في معرض الذم³⁵: من البديعية الكبرى

لا عَيْبَ فِيهِمْ سِوَى أَنَّ الْمُحِبَّ لَهُمْ يَلْقَى الْهَنَا وَالْغِنَى وَالْفَوْزُ بِالنِّعَمِ

الطباق والمقابلة: من البديعية الكبرى

ما أحسن الصدق والإحسان في بئر وأوحش الكذب والإضرار في الشيم

زين الصبا وجميل القول داو له شين الشيب قُبْحُ الْفِعْلِ واندمي

بُعد الحبيب وفوت الوصل أوجدني قرب العدو ونيل القطع والعدم

الخاتمة

أما خلاصة هذه الدراسة فتبينها النتائج التي توصل إليها الباحث إليها وهي:

³⁴ هو أن يذكر في الأول أسماء أشياء متعددة غير تامة المعنى، ثم يقابلها بأشياء بعدتها على ترتيبها من غير الأضداد، تتم معناها.

³⁵ أن يبتدئ المتكلم بلفظة تنفي العيب عن ممدوحه من غير إتمام الكلام، ثم يجيء بعده بحرف الاستثناء؛ ليتوهم السامع أنه يريد أن يستثني شيئاً من ذلك العيب. فيجيء المستثنى من أحسن أوصاف الممدوح.

لقد ترك الآثاري في علوم العربية العديد من المؤلفات المثورة والمنظومة، واشتهر بنظمه العديد من المنظومات في شتى علوم العربية.

إن الآثاري كان من أهم الشعراء الذين نظموا البديعيات في علم البديع، وكان له الشهرة والرفعة في نظمه ثلاث بديعيات، وبهذا لم يسبق إليه أحد قبله أو بعده في نظم ثلاث بديعيات.

مما يؤخذ على الآثاري في نظم بديعياته أنه لم يضع شرحاً لبديعياته، ولم يذكر نوع البديع في كل بيت من أبيات القصيدة، مما صعّب على الباحثين معرفة نوع البديع في كل بيت من أبيات بديعته.

لقد أوصل الآثاري في بديعيات أنواع الجنس إلى سبعين نوعاً، ومن جاء بعده من الشعراء قد اكتفوا بهذا العدد من أنواع الجنس.

لقد كان العديد من مؤلفات الآثاري في المكتبات تنتظر من يحققها إلى أن جاء الباحث هلال ناجي، وقام بتحقيق العديد من مؤلفاته المثورة والمنظومة، وله الفضل في انتشار العدي من مؤلفات الآثاري في الأمصار.

لم يكنف لآثاري بنظم البديعيات، بل قام بنظم العديد من القصائد في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، وقد عُرف عنه شدة ولعه وحبه للنبي صلى الله عليه وسلم.

لقد سماه أهله باسم "شعبان" لأنه ولد في شهر شعبان، وكذلك لُقّب بالآثاري لأنه كان خادماً للآثار النبوية فترة إقامته في مصر.

إن بن حجر في ترجمته للآثاري وصفه بصفات لا تليق بعالم مثله، وقد يكون سبب هذا الجرح هو أن الآثاري كان من معاصريه، وقد يكون الدافع من هذا هو جرح الأقران، وجرح الأقران يطوى ولا يروى ولا يتلفت إليه.

لقد كان ظهور فن البديعيات في عهد الدولة المملوكية، وقد استمر ظهور هذا النوع من الفن حتى نهايات الدولة العثمانية، وكانت سمة الشعر في هذين العهدين أن الشعر كان يغلب عليه النازع الديني والأدبي في آن واحد، وتجد أن الدافع الديني قد يكون هو السبب في نظم الكثير من القصائد، وقد يكون سبب ظهور النازع الديني في نظم الشعر هو من دفع البعض لوصف هذه الحقبة التاريخية من الناحية الأدبية بأنها عصر الانحطاط أو الجمود.

المصادر والمراجع

- ابن حجة الحموي. *خزانة الأدب وغاية الأرب*. تح: كوكب دياب، بيروت: دار صادر، 2005
- ابن حجر العسقلاني. *إنباء الغمر بأبناء العمر*. تح: حسن حبشي، القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1972
- أحمد بن فارس بن زكريا. *معجم مقاييس اللغة*. بيروت: دار الجيل، 1991
- أحمد خليل جمعة. *نساء من التاريخ*. دمشق: اليمامة للطباعة والنشر، 2000
- أحمد مطلوب. *معجم المصطلحات البلاغية وتطورها*. بيروت: مكتبة لبنان، 2007
- إسماعيل درمش، "الآثاري"، الموسوعة الإسلامية، وقف الديانة التركي، (أنقرة، 2020)، 122-124.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/asari> ، تاريخ الوصول: 13.04.2023.
- خير الدين الزركلي. *الأعلام*. بيروت: دار العلم للملايين، 2002
- شعبان الآثاري. *الخير الكثير في الصلاة والسلام على البشير النذير*. تح: أحمد سعد الدين عوامة، الرياض: دار المدينة المنورة للنشر، 1998
- شعبان الآثاري. *العناية الربانية في الطريقة الشعبانية*. تح: هلال ناجي، بغداد: الأعظمية.
- شعبان الآثاري. *ألفية الآثاري كفاية الغلام في إعراب الكلام*. تح: زهير زاهد وهلال ناجي، بيروت: مكتبة النهضة العربية، 1987
- شعبان الآثاري. *الوجه الجميل في علم الخليل*. تح: هلال ناجي، بيروت: عالم الكتاب، 1998
- شعبان الآثاري. *خمسة نصوص إسلامية نادرة*. تح: هلال ناجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- شعبان الآثاري. *لامية في النحو*. تح: هلال ناجي، بيروت: عالم الكتاب.
- شعبان الدين الآثاري. *بديعيات الآثاري*. تح: هلال ناجي، بغداد: منشورات وزارة الأوقاف العراقية، 1977.
- شمس الدين السخاوي. *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*. بيروت: دار الجيل، 1992.

- علي أبو زيد. البديعيات في الأدب العربي. بيروت: عالم الكتب، 1983.
عمر رضا كحالة. معجم المؤلفين. بيروت: مؤسسة الرسالة.
مجموعة مؤلفين. المعجم الوسيط. القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1989.
مجموعة مؤلفين. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين. بيروت: دار الجيل.
يوسف النبهاني. سعادة الدارين في الصلاة على سيد الكونين. تح: عبد الوارث محمد علي، بيروت:
دار الكتب العلمية.

**Erzurumlu Hâce Muhammed Lutfî Efendi (Alvarlı Efe)
Hazretlerinin Hayatı ve Hûlasâtu'l-Hakâyık Adlı Dîvânındaki
Arapça Şiirlerinden Örnekler**

Muhammet Emin UZUNYAYLALI*

Öz

Erzurumlu Hâce Muhammed Lutfî Efendi (Alvarlı Efe), Hazretleri Anadolu topraklarında 20. Yüzyılda yetişmiş büyük Türk mutasavvıflarındandır. Nakşibendî-Hâlidî meşâyihından olan Alvarlı Efe hazretleri âlim ve mürşit kimliklerinin yanı sıra Erzurum'da Ermeniler tarafından gerçekleştirilen kanlı katliamlara kendi oluşturduğu milis birlikleriyle direnmiş bir milli mücadele dönemi kahramanıdır. Tebliğimizde, Efe Hazretleri'nin, Arapça, Farsça ve Türkçe olarak üç dilde yazdığı şiirlerinin derlendiği "Hûlasâtu'l-Hakâyık" adlı divanındaki "Arabî Ğazeliyyât" başlığında yer alan şiirlerinden örnekler sunularak hayatı, tasavvufî ve edebî kişiliği tanıtılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alvarlı Efe, Hâce Muhammed Lutfî, Dîvân, Hûlasâtu'l-Hakâyık, Arapça Şiirler.

**Life of Erzurumlu Hâce Muhammed Lutfî Efendi (Alvarlı Efe) Hadrat's
and Examples from Arabic Poems in His Dîvân named Hûlasâtu'l-
Hakâyık**

Abstract

Erzurumlu Hâce Muhammed Lutfî Efendi (Alvarlı Efe) Hadrat is one of the great Turkish mystics who grew up in Anatolia in the 20th century. Alvarlı

* Doktora Öğrencisi, Araştırma Görevlisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı me.uzunyaylali@atauni.edu.tr_ORCID.org/0000-0002-5413-0463.

Efe, one of the sheikhs of Nakşibendî-Khâlidî and he is a hero of the period of national struggle who resisted the bloody massacres perpetrated by Armenians in Erzurum with his militia units, as well as his scholar and mentor identities. His life, mystical and literary personality will be introduced by presenting examples from his poems under the title "Arabî Ğazeliyyât" in his divan named "Hülasâtu'l-Hakâyık".

Keywords: Alvarlı Efe, Hâce Muhammed Lutfî, Dîvân, Hülasâtu'l-Hakâyık, Arabic Poems.

GİRİŞ

Alvarlı Efe yahut *Alvar İmamı* olarak bilinen Erzurumlu Hâce Muhammed Lutfî Efendi Hazretleri, doğunun serhat kenti Erzurum'un yetiştirdiği en önemli gönül erlerindedir. Bir irfan mozaiğini anımsatan Anadolu coğrafyasının 20.yy'da en etkin olan ve öne çıkan isimlerinden biridir.

Gönül inşa etmek esası üzerine kurulu tasavvuf yolunun düsturlarıyla hareket etmeyi benimsemiş ulular kervanının müstesna bir üyesi olan Efe Hazretleri, dünyaya tamah etmeyen nebevî ahlakıyla birçok gönle misafir olmayı başarmıştır.

Din, vatan, millet ve bayrak söz konusu olduğunda çelik bir yay misali gerilip¹ serdengeçtileriyle düşman üzerine atılmakta bir an bile tereddüt etmeyen, sulh zamanındaysa, her dem bazâr eylediği mevlâsı karşısında mahviyyetini itiraf edip “sakın incitme bir cânı, yıkarsın arş-ı rahmânı”²

¹ Dadaş çelik bir yaydır, onu germeye gelmez/ Çağlayan bir sel olur, dağlara da baş eğmez/ Yayla bulutu gibi yükselir yavaş yavaş/ Sonra birden sel olur, köpürür çoşar Dadaş / dizlerinden alıntıdır. Bk. Sadı Akatay, “Bar” şiiri; Ahmet Selim Doğan, “Erzurum'da Oyun Folkloru”, *Journal Of Fine Arts*, 20 (2012), 34.

² Bk. Hâce Muhammed Lutfî, *Hulâsâtu'l-Hakâyık ve Mektubât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 2011), 551-552.

inceliğinde bir mümin, “şehper-i zenbûri değmez bu cihân kâşânesi”³ ikrarını mısralarına işleyerek dünyaya değer vermeyen bir zühd üstâdı olduğunu da hem hâli hem de kâliyle ortaya koymuştur.

Efe Hazretleri'nin bu ahlâk-ı hamîdesi ‘esîr-i gurbet-i nâlân’⁴ olarak nitelediği insana yoğun şefkat hisleriyle muamele etmesine ve dolayısıyla gönüllerin fatihi olmasına zemin oluşturmuştur. Zengin, fakir, âlim, câhil ayırt etmeksizin her kesimden insanı gönül halkasında misafir etmiş, irşat sohbetleriyle birçoğuna tesir etmeyi başarmıştır.

Ömrünün son demlerinde birçok hastalığına rağmen halkla hasbihal etmeyi terk etmeyen, evini dergâhı gibi kullanarak görev telakki ettiği irşad vazifesini icra etmeye devam eden Efe Hazretleri, gönül kazanma sanatındaki ustalığını muhibban, müridân herkese ispat etmiştir.

Bu büyük irfan eri, aşkının damarları mesâbesindeki şiirlerini çocuk sayılabilecek yaşlarından itibaren babası şehid Hâce Hüseyin Efendi'nin huzurunda irâd ettirmeye başlamış, yolda mürşidi ve mürebbisi nesilde atası Hâce Hüseyin Efendi'yi de edebî gücü ve aşkının taşkınlığıyla hayrette bırakmayı başarmıştır.

Türkçe, Arapça ve Farsça olarak üç dilde yazdığı şiirlerinden eski Türkçe olarak kaleme aldıkları hem edebî lezzet hem de üslup ve muhteva bakımından Arapça ve Farsça şiirleriyle karşılaştırılmayacak kadar güçlüdür. Tevhid akidesinin yer yer vahdet-i vücud temasıyla harmanladığı Efe hazretlerinin şiirlerindeki genel tavrını Arapça kaleme aldıklarında da görmek mümkündür. Daha çok ayet, hadis ve evrâdlardan iktibaslar içeren şiirleri

³ Bk. Hâce Muhammed Lutfî, *Hulâsâtu'l-Hakâyık*, 272-273.

⁴ Bk. Hâce Muhammed Lutfî, *Hulâsâtu'l-Hakâyık*, 474-476.

temel anlamda esmâ-i ilâhiyye ile münâcat ve Hz. Peygamber (sav.)'e medhiye sadedinde şekillenmiştir.

Tebliğimizde Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Hazretlerinin hayatını kısaca ele aldıktan sonra Arapça şiirlerinden bazı örnek beyitleri çevrileriyle birlikte sunmaya çalışacağız. Oldukça sade bir Arapçayla yazdığı şiirleri içerik açısından daha çok duâ mahiyetli olduğu için detaylı bir değerlendirme yapmaksızın ilgili beyitlerin Türkçe çevrileriyle yetinilmiştir.

Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Hazretlerinin Hayatı

Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Hazretleri hicrî 1285 milâdî 1868 yılında pederi Hâce Hüseyin Efendi'nin deyimiyle:

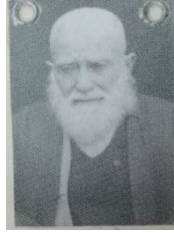
Bu karye-i Kındığı hoş mekandır

Erenler meskeni râhât-ı candır

Hususâ Hakkı sultân-ı velâyet

Kudümiyle müşerref bir mekândır

Şekil 1. Efe Hazretleri'nin Pasaport Fotoğrafi



sözleriyle vafettiği Erzurum'un Pasinler (Hasankale) ilçesine bağlı Kındığı (Altınbaşak) köyünde dünyaya gelmiştir.⁵

Efe namı çağrışım yapacağı üzere Ege bölgesi dolaylarında yaşamış, mevcut düzene muhtelif sebeplerle başkaldırmış Zeybek adlı grupların

⁵ Hüseyin Kutlu, *Hâce Muhammed Lutfi (Efe Hazretleri) Hayâtı, Şahsiyeti ve Eserleri* (İstanbul: Efe Hazretleri Vakfı, 2006),39.

liderine verilen Efe namıyla aynı bağlamda kullanılan bir isim değildir. Erzurum yöresinde hâl ve kemâl sahibi olan insanlara saygı ve sevgi ifadesi olarak kullanılan Efe namı⁶, Anadolu topraklarında 20.yy'da yetmiş büyük Türk mutasavvıflarından olan Hâce Muhammed Lutfî'ye de hemşerileri tarafından aynı maksatla verilmiştir. Muhammed Lutfî Efendi'ye *Hâce* namıyla hitap edilmesiye kendisinin hem din ilimlerinde yetkinlik sahibi hem de Nakşibendî tarikatı silsilesinden olması sebebiyledir.⁷

Alvarlı Efe'nin babası maddî ve manevî ilimlerde tam bilgi sahibi anlamına gelen *yed-i tûla* namı ile anılan Hâce Hüseyin Efendidir. Çocuk yaşlarda yetim kalan ve tahsilini annesi Fâtıma Hanım'ın himâyesinde sürdüren Hâce Hüseyin Efendi Erzurum'un önde gelen ilim adamlarından aldığı dersleri tamamladıktan sonra eğitimi ilerletmek niyetiyle İstanbul'a gitmek üzere yola çıkmış, uğradığı Of'un Şinek köyünde Abbâs Efendi adlı bir alimin yanında bir sene müddetinde kalmıştır. Hocasının ilmen ulaştığı noktayı takdir etmesi ve onu Erzurum'a tadrıs faaliyetlerine başlaması için yönlendirmesi üzerine İstanbul'a gitmeden Erzurum'a geri dönmüştür.⁸

Hâce Hüseyin Efendi Erzurum'a dönüşünden sonra manevi ilimlerde kemâl elde edebilmek maksadıyla ilk önce Erzurum'un Kisha (Uncular) köyünde ikamet eden Nakşibendi tarikatı Şeyhlerinden Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî'nin (ö. 1242/1826) halifelerinden Feyzullah Efendi'ye⁹ (ö.1865) intisâb etmiştir. Hocasının vefâtı üzerine Amasya'da mukim olan Seyyid Mîr

⁶ Cemaleddin Server Revnâkoğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Marifetnamesi* (İstanbul: Ercan Matbaası, 1961), 37.

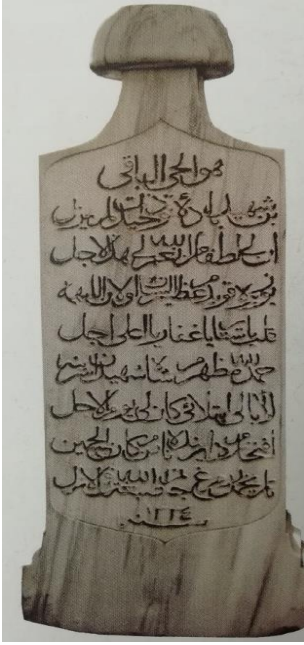
⁷ Kutlu, *Hâce Muhammed Lutfî*, 39.

⁸ Kutlu, *Hâce Muhammed Lutfî*, 15.

⁹ Geniş bilgi için bk. Ali Akbulut, *Hacı Feyzullah Efendi ve Mehmet Necati Efendi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları,2016), 9-33.

Hamza Nigârî'ye (ö.1886), onun vefatı akabindeyse Hazret-i Pîr Muhammed Kufrevî'ye (ö.1898) biat etmiş, ömrünün sonuna kadar ona bağlı kalmıştır.¹⁰

Hâce Hüseyin Efendi, 1916 yılında Ruslar'ın Erzurum'u işgali sırasında Ermeniler tarafından şehit edilmiştir. Erzurum'un düşman işgalinden kurtulduğu 12 Mart 1916 günü Hâce Hüseyin Efendi'yi ağır yaralı bir halde bulan oğlu Alvarlı Efe, kısa bir müddet sonra şehadet mertebesine erişen babasını aynı gün akşama doğru Erzurum Kavak Mahallesi kabristanına defnetmiştir.¹¹ Hâce Hüseyin Efendi'nin şâhidesine hakk edilen aşağıdaki beyitler Alvarlı Efe'nin dilinden babasını anlatan bir özet niteliği taşıyor olması bakımından kıymetlidir:



Ben şehîd-i bâde-i tevhîd-i zât-ı lem yezel
İnne lî lutfen minallah ni'me lî hâze'l-ecel
Yüz yere koydum azîmu'ş-şân olan Allah'ıma
Ente Yâ Settâru Yâ Ğaffâru Yâ 'Alâ Ecel
Hamdu lillâh mazharım şâh-ı şehidân sırrına
La ubâlî ibtilâi kâne li yevmu'l-ecel
İftihârım dareynde nâm-ı men kâne'l-Huseyn
Târihimdir murğ-i cânım sıbğatullah fi'l- ezel

مرغ جانم

Murğ-i Cânım

terkibiyle Hâce Hüseyin Efendi'nin şehâdet tarihi düşülmüştür:

م	ن	ا	ج	غ	ر	م
40	50	1	3	100	200	40
				0		
1334/1916						

Şekil 2. Hâce Hüseyin Efendi'nin Şâhidesi

¹⁰ Geniş bilgi için bk. Kutlu, *Hâce Muhammed Lutfi*, 15-34; Abdurrezzak Türk, *Erzurum'un Kandilleri* (İstanbul: Arısanat Yayınevi, 2014), 55.

¹¹ Kutlu, *Hâce Muhammed Lutfi* 30.

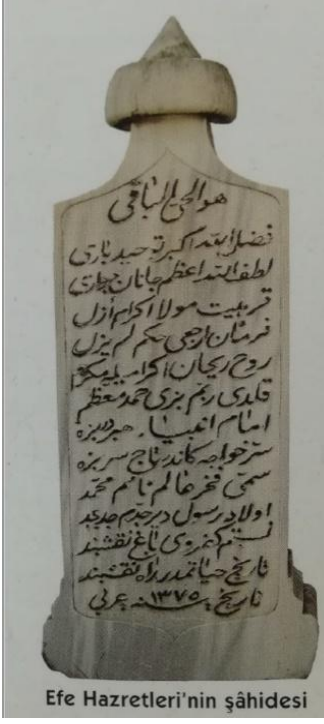
Aile efradı ve müritleri arasında *Nur Dede* namıyla anılan, Alvarlı Efe'nin ruhen ve fikren yetişmesinde mürebbi ve mürşit konumunda olan Gedâî mahlaslı Hâce Hüseyin Efendi'nin tarafına tevcih edilen Rus işgalinin ne zaman sona ereceği yönündeki soruya verdiği cevap şehâdetini haber veren bir kerameti barındırması sebebiyle önemlidir. Hâce Hüseyin Efendi, ilgili soruya ak sakalını sıvazlayarak “*Bu ak sakalım ne zaman kana bulanırsa o zaman*” şeklinde cevap vermiştir.¹² Bir Ermeni askerinin başına vurduğu dipçik darbesiyle aksakalları kızıl kana boyanmış ve oğlu Alvar İmamı Hâce Muhammed Lutfi'nin kollarında üç kere “Allah, Allah, Allah” diyerek ruhunu teslim etmiştir. Kendisiyle aynı tarihlerde vefat eden hemşehrisi âlim, şâir, hattat, mütefekkir ve mutasavvıf Ketencizâde Mehmet Rüştü Efendi'nin¹³ de Hâce Hüseyin Efendi için “*Hüseyin Efendi de bizden sonra gelir ama süslü gelir*” dediği nakledilmiş ve böylece onun da Hüseyin Efendi'nin şehâdetine işaret ettiği ifade edilmiştir.¹⁴

Alvarlı Efe Hazretleri'nin annesi Hatice Hanımdır. Annesi cihetiyle kendisi Seyyid'dir. Bu konu da detaylı bir bilgiye ulaşamamak ta oğlu ve halifesi Hâce Seyfeddin Efendi'nin, Efe Hazretleri'nin şâhidesine hakk edilen beyitlerinden Hz. Peygamber (sav.) neslinden geldiklerini anlamak mümkündür. Efe Hazretleri'nin kabir taşı ve üzerine hakk edilmiş söz konusu beyitler şöyledir:

¹² Kutlu, *Hâce Muhammed Lutfi* 30.

¹³ Geniş bilgi için bk. Naci Elmalı, *Ketencizâde Mehmet Rüştü Efendi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015),11-28.

¹⁴ Kutlu, *Hâce Muhammed Lutfi*, 30.



Fazlullah-ı ekber tevhid-i bâri
 Lutfullah-ı a'zâm cânân civârî
 Kurbiyyet-i mevlâ ikrâm-ı ezel
 Ferman-ı ırcii' hukm-i lem yezel
 Ruh-u reyhân ikrâmıyla mükerrerem
 Kıldı rabbim bizi hamd-i muazzam
 İmâm-ı enbiyâ rehberdir bize
 Sırr-ı hâcegân'dır tâc-ı ser bize
 Semiyy-i fahr-i âlem nâmım Muhammed
Evlâd-ı resuldur ceddım ced be ced
 Nisbetim-i kufrevî bağ-ı nakşibend
 Tarih, hayatımdır râh-ı nakşibend¹⁵

Şekil 3. Efe Hazretleri'nin Şâhidesi

Alvarlı Efe dinî ilimlerdeki tahsilini babası Hâce Hüseyin Efendi'den tamamlayarak 1307/1889-1890 yılında Pasinler'in (Hasankale) Sivasslı camiine imam olarak görevine başlamıştır. Göreve başladığı aynı yıl babasıyla birlikte Bitlis'e Şeyh Muhammed Kufrevî hazretlerini ziyarete gitmiştir. Pîr Muhammed Kufrevî, Alvarlı Efe'nin babası Hâce Hüseyin Efendi'ye halifelik icâzeti vererek: “*Muhammed Efendi'yi de sana yardımcı tayin ettim*” demiştir. Bu tarihten beş yıl sonra 1312/1894-1895 tarihinde Alvarlı Efe bu kez kendisi Muhammed Kufrevî hazretlerinin halifesi olmuştur.¹⁶

¹⁵ Muhammed Lütfi Kındıgılı, “Alvarlı Muhammed Lütfi Efe ve Ailesine Ait Mezar Taşları”, *GŞF Sanat Dergisi*, 31 (2018), 30.

¹⁶ Kutlu, *Hâce Muhammed Lütfi*, 39.

Şekil 4. Efe Hazretleri'nin İcâzetnâmesi



Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla,

İkram bulutlarından marifet yağmurlarını dostlarının kalbine dökken, böylece seçkin kullarının hatır sayfalarından kendisinden başkalarının harflerinin nakışlarını silen, hikmet pınarlarını denizler gibi dalgalandıran, seher vaktinde ilahî serpintiler eserken marifetler ve lütuflar yağdıran Allah'a hamd olsun. İnsanları kurtuluş yoluna eriştirmek için gönderilen en mükemmel elçi, Allah'ın kullarını hidayete ileten en faziletli rehber, yaratılmışlar için rahmet, ihtiyaçların giderilmesi için ilticâ makamı Muhammed (sav.)'e, âline, ashâbına; ihtilafları giderme hususunda kâideler tesis etmek suretiyle Müslümanlara nasihat abideleri, idare ve hidayet önderleri olan âline, ashâbına ve nesline en kâmil ve en mükemmel salât ve

selâm olsun. Bu icâzetin sâhibi olan **Hâlife Hüseyin Efendi'nin oğlu Muhammed Efendi el-Pâsinî** uzun bir müddet sohbetimizde bulunmuş, bizden Tarikat-ı Âliyye-i Nakşibendiyye büyüklerinin âdâbını almış ve bu âdâbı ciddi bir bağlılıkla kendi nefsinde edâ etmeye devam etmiş olup; kendisinde irşad etme müridleri terbiye etme ve yol gösterme kabiliyeti müşâhade ettiğimizde ona bu konuda hilâfet icâzeti verdik.¹⁷

Efe hazretleri, Pîr-i Kufrevî'nin halifesi olarak Bitlis'ten dönüşü akabinde Pasinler'de ki Sivaslı Camii'nde yürüttüğü imamlık vazifesini bir

¹⁷ Kutlu, *Hâce Muhammed Lutfî*, 45.

müddet daha sürdürmüştür. Sonra görevini Erzurum merkeze 18 km. uzaklıktaki Dinarkom (Muratgeldi) köyüne nakletmiştir. Erzurum'un Ruslar tarafından işgal edildiği 12 Şubat 1916 tarihinde Efe hazretleri görevini bırakıp Erzurum'a gelmiştir. Niyeti orduya katılmak olan Efe Hazretleri kendisini ve hizmetlerini tanıyıp takdir eden komutanların yönlendirmesiyle o dönem Erzurum iline bağı olan Tercan nahiyesinin Yavi köyüne vazifesini naklederek hizmetlerine burada devam etmiştir.

Erzurum'un işgali karşısında yüreği yanan Efe Hazretleri, hem Erzurum'un o gün ki ahvâlini hem de duygularını dizelerinde şöyle ifade etmiştir:

Koptu bugün kıyamet	İslâm hanümanıyla
Yeryüzü alkan oldu	Kurtulmaz bir canıyla
Görülmemiş alamet	Herkesin öz kanıyla
Kandan bir tufan oldu	Saçları elvân oldu
Yavrular ağladıkça	Kanlı bâzâr kuruldu
Ciğerler dağladıkça	Boyunları buruldu
Hançerler bağladıkça	Kan harmanı görüldü
Cesedde bî-can oldu	Gören âdem kan oldu
İslâm sızlar Hudâ'ya	Ağladılar felekler
Arş sallanur sadâya	Eyler duâ melekler
Dağlar gelür nidâya	Kabul olmaz dilekler
İslâm perişân oldu	Gözyaşı ummân oldu

Lutfi fi'l-Hudâ'da
Noksan mı ya irâde
Tesir yok bu sadâde
Âdem ki hayvân oldu¹⁸

¹⁸ Hâce Muhammed Lutfi, *Hulâsâtu'l-Hakâyık*, 534.

Rus istilâsı sırasında Yavi’de ki görevine iki yıl müddetince devam eden Efe Hazretleri Bolşevik İhtilal (1917) sonrası Rusların Erzurum’u zorunlu terki akabinde fırsattan istifade ederek özellikle Doğu Anadolu bölgesinde büyük bir katliama girişen Ermenilerin Yavi ve yakın köylerdeki kanlı baskınları üzerine harekete geçmiş ve kendisini dinlemek için civar köylerden Yavi’ye akın eden Müslümanlara Cuma günü kürsüden şöyle hitap etmiştir:

“Muhterem Müslümanlar!

Ruslar memleketimizi işgal etmişken, daha düne kadar iç içe yaşadığımız, komşumuz diye hürmet ettiğimiz Ermeniler çoluk, çocuk, kadın, kız, yaşlı, genç demeden eşi emsali görülmemiş bir katliâma girişmişken; bayrak, vatan elden giderken; millet, devlet yok edilmek istenirken; din, iman tehlikede iken biz burada nasıl ibadet edebiliriz? Şimdi dini, imanı, namusu, şerefi, istiklâli, bayrağı, devleti, milleti kurtarma zamanıdır. Allah’ını, Peygamberini, seven hiçbir şeyi bahane etmeden cepheye koşsun, düşmanla harp etsin!...

Aynı günün Cuma hutbesindeyse:

“Muhterem Müslümanlar!

Şunu iyi bilin ki, biraz sonra kılacağımız bu namaz, düşmanla savaştığımız sürece Allah katında makbul değildir. Ermeniler vatanımızı işgal etmişken, insanlarımızı öldürüp, ırzımıza, namusumuza el uzatmışken, bizim burada ve evlerimizde rahat oturup ibadet etmemizi yemin ederek söylüyorum, Allah kabul etmez ve etmeyecektir!...¹⁹

Vaazı ve hutbeyi dinleyen cemaat namazın akabinde evlerinde savaşılabilecekleri ne varsa yanlarına alarak Alvarlı Efe’nin önderliğinde önce Oyuklu’ya (Çat) varmış ve Ermenilerin elindeki Rus cephaneliğini ele geçirmişlerdir. Beraberindeki milis kuvvetiyle Erzurum’a doğru yönelen Efe Hazretleri yol üzerinde karşılaştığı Ermeni çeteleriyle savaştı. Efe Hazretlerinin Erzurum’a doğru milisleriyle birlikte geldiğini haber alan yol üzeri köylerden de kendisine katılanlar olmuş ve bu sayı yaklaşık olarak 100 kişiyi bulmuştur. Hâce Muhammed Lutfi Efendi, Haydari Boğazı olarak

¹⁹ Kutlu, *Hâce Muhammed Lutfi*, 63.

anılan mevkide yer alan Zerdige (Yukarı Yenice) köyünde Türk Ordusu'na katılmıştır. (9-11 Mart 1918) Efe Hazretleri'nin orduya katıldığını duyan askerlerin moral ve motivasyonları artmış birliklerin komutanlarından biri durumun anlam ve önemine binâen askerlerine şöyle bir konuşma yapmıştır:

“Allah, millet ve vatan yolunda şehit olmak için burada bulunan değerli kardeşlerim, yiğit askerlerim!

Bakın fazla söze ne hâcet! Bugün aramıza katılan değerli hocamız Muhammed Lutfi Efendi hazretleri ve cemaatini gören düşmanlarımız elbette şöyle söyleyeceklerdir: ‘ Biz bu milleti nasıl yenebiliriz? Hacısı-hocası, yaşlısı-genci, sıhhatli-hastası, gelini-anası, ninesi tek bir vücut olmuş. Bu güce kim karşı durabilir ki?’²⁰

12 Mart 1918 günü Türk Ordusuyla birlikte Erzurum'a giren ve kurtuluştan sonra tekrar Hasankale'ye dönen Alvarlı Efe Hazretleri, kendisine teklif edilen Hasankale müftülüğü görevini kabul etmeyerek, Hasankale'ye bağlı Alvar köyü halkının isteği üzerine oraya yerleşmiş ve imâmet vazifesini orada sürdürmüştür.²¹ Efe Hazretleri sağlık durumu sebebiyle 1939 yılında Erzurum merkeze gelerek Mehdi Efendi Mahallesi'ndeki mütevazı bir evde hayatına devam etmiştir.

Birbirinin ardı sıra eşlerinin vefat etmesi sebebiyle Efe Hazretleri, Ferîde Hanım, Esmâ Hanım, Hâfıza Sâliha Hanım, Sağırlılı Hanım Nene, Bedriye Hanım adlarında beş hanımla evlilik yapmıştır. Bunlardan sadece ikinci eşi Esmâ Hanım'dan üç oğlu bir de kızı olmuştur. Hakkı, Sa'dî ve Mukime adındaki çocukları küçük yaşta vefat etmiş geriye sadece tek oğlu ve halifesi Hacı Seyfeddin Efendi kalmıştır.²²

²⁰ Halit Dursunoğlu, “Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin Millî Mücadeleye Katılımı”, *Türk Halk Kültüründe Millî Mücadele 1. Uluslararası Halk Kültürü Sempozyum Bildirileri*, (Erzurum: Erzurum Valiliği Yayınları, 2005)

²¹ Selahattin Kıyıcı, “Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1989) II/552.

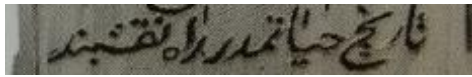
²² Kutlu, *Hâce Muhammed Lutfi*, 66.

Alvarlı Efe Hazretleri, Pîr Muhammed Kufrevî Hazretleri'nden aldığı hilâfeti oğlu Seyfeddin Efendi dahil olmak üzere dört kişiye vermiştir. Efe Hazretleri'nin halifeleri:

- 1-Hacı Seyfeddin Efendi
- 2-Vanlı Abdülhâdi Efendi
- 3-Doğu Beyazıtlı Kurbânî Efendi
- 4-Bulanıklı Mehmed Efendi Hoca 'dır.²³

Ömrünü insana ve İslâmiyet'e hizmet ile geçiren alim, veli ve mürşid-i kâmil zat, yaşadığı dönemde ülkesinin içerisinde bulunduğu duruma kayıtsız kalmayan bağımsızlık yolunda mücadele etmiş bir önder ve halk kahramanı olan Alvar İmâmı Hâce Muhammed Lutfi Efendi Hazretleri 28 Receb 1376/12 Mart 1956 tarihinde edebi aleme göçmüştür. Cenazesi kalabalık bir cemaatin katılımıyla Alvar Köyü'ne götürülmüş ve babası Hâce Hüseyin Efendi'nin yanına defnedilmiştir. Efe Hazretlerinin şâhidesine tek oğlu ve halifesi Hacı Seyfeddin Efendi tarafından ölüm tarihi ömrünü verdiği Nakşibendi tarikatının onun hayatındaki önemini ifade eden:

Şekil 5. Hâce Seyfeddin Efendi'nin Şâhidesi Son Satır



حياتمدر راه نقشيند

Hayatımdır râh-ı Nakşibend

terkibiyle 1375/1956 olarak düşülmüştür:

²³ Kutlu, *Hâce Muhammed Lutfi*, 98.

د	ن	ب	ش	ق	ن	ه	ا	ر	ر	د	م	ت	ا	ي	ح
4	50	2	300	100	50	5	1	200	200	4	40	400	1	10	8
= 1375/1956															

Eserleri

Alvarlı Efe Hazretleri'nin, üslup bakımından manzum olup içerik açısından tasavvufî olan *Hulâsatu'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfi* diye isimlendirilen, oğlu ve halifesi Hâce Seyfeddin Efendi tarafından yazma nüshaları karşılaştırılarak neşredilmiş bir eseri bulunmaktadır.

Eserdeki *Mukaddime-i Hulâsatu'l-Hakâyık ve Bir Hâtıra* başlıklı kısımlar Hâce Seyfeddin Efendi tarafından yazılmıştır. *Hulâsatu'l-Hakâyık*, ilk defa 1974 yılında günümüz Türkçesiyle, 1980 yılındaysa Osmanlı Türkçesi yazıyla Hâce Seyfeddin Efendi tarafından yayımlanmıştır. 1996 ve 2006 yılında yeniden gözden geçirilmiş ve indeks ilavesi yapılarak Efe Hazretleri Vakfı tarafından yayımlanmıştır. Eserin temel başlıklara ayrılarak yapılmış son baskısının tertibi şöyledir:

1. Mukaddime-i Hulâsatu'l-Hakâyık
2. Bir Hâtıra
3. **Arabî Gazeller:** Konuları tevhid, na't ve münâcât olan gazel şeklinde aruzla yazılmış 11 şiirden oluşmaktadır.
4. **Kasîde-i Celâliyye:** Mesnevi tarzında yazılmış 48 beyitten oluşan Arapça münacattır.
5. Fârisî gazeller
6. Silsiletü'z-Zeheb
7. İlticâ-nâme
8. Mi'râcu'n-Nebi
9. Mevlüdü'n-Nebi

10. Merhabalar
11. Salâtullah selâmullah eriş e rûh-i pâkine
12. Hurmet eden rahmet bulur
13. Divançe
14. Mesneviler
15. Destanlar
16. Mersiyeler
17. Na't-ı Habîb-i Rahman
18. Duâ-i Huccâc
19. Mâniler, Kıt'ala Ferdler
20. Hidayet Bahçeleri²⁴

Tebliğimize eser tertibinde *Arâbi Gazeller* başlığı altında yer alan Alvarlı Efe Hazretleri'nin şiirlerinden örnekler sunarak devam edeceğiz.

Alvarlı Efe Hazretleri'nin Arapça Şiirlerinden Örnekler

وَالشُّكْرُ لِمَنْ كَانَ حَكِيمًا وَقَدِيرًا	الْحَمْدُ لِمَنْ كَانَ عَلِيمًا وَحَبِيرًا
غَنِيٌّ مِنْ خَلْقِهِ فِي مُلْكِهِ نَفْعًا وَضِرَارًا	فَرْدٌ صَمَدٌ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ
يُخْرِجُ مِنَ الْقَبْرِ صَغِيرًا وَكِبَارًا	يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ حَيٌّ أَبَدِيٌّ
مِنْ فَضْلِهِ قَدْ أَحْسَنَ مَا نَطْلُبُ خَيْرًا	دُوٌّ لِلطُّفِّ وَالْإِكْرَامِ وَالْإِحْسَانِ عَلَيْنَا
مَا يَرُدُّ مِنَ الْبَابِ غَنِيًّا وَفَقِيرًا	نَسْتَرْجِمُ مِنْ رَحْمَتِهِ كُلَّ زَمَانٍ
لَوْ كَانَ هُوَ السَّائِلُ فِي الْفِعْلِ شَرِيرًا	لَا يَمْنَعُ لِلسَّائِلِ مِنْ مَسْأَلَتِهِ كُلَّ زَمَانٍ
قَدْ نَالَ كَرَمَ الْكَرِيمِ فَازَ جَدِيرًا	مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلَهُ اللَّهُ
مَنْ أَنْكَرَ بَدَائِهِ قَدْ كَانَ كَفُورًا	أَمَنًا وَصَدَقْنَا هُوَ اللَّهُ قَدِيمٌ
الْقَائِمُ بِدَائِهِ اللَّهُ كَبِيرًا	لَا أَوَّلَ وَلَا آخِرَ لَهُ دَائِمٌ بَاقِي

²⁴ Kutlu, *Hâce Muhammed Lutfi*, 96-98.

دُو الْحِكْمَةِ وَالْمُرَحْمَةِ أَعْظَمَ قَدِيرًا
يَغْفِرُ وَيَرْحَمُ وَيَنْصُرُ كَثِيرًا

دُو الْقُدْرَةِ وَالْعَظْمَةِ خَالِقِ الْأَشْيَاءِ
دُو الْعِزَّةِ وَالرَّحْمَةِ وَالْمِنَّةِ مَنَّانًا

Hamd, her şeyi bilen ve haberdar olan Allah'a mahsustur, şükür her işi hikmetli yapan ve her şeye gücü yeten Allah'a mahsustur

O, eşi olmayan yegâne, her şeyin zatına ihtiyaç duyduğu, varlığın yaratıcısıdır, yarattıklarına fayda ve zarar bakımından mülkünde asla ihtiyaç duymayandır

Diriltir, öldürür, O, ebediyyen canlıdır, kabirlerden küçük büyük (herkesi tekrar haşredip) çıkarır

Bizlere lütuf, ikram ve ihsan sahibidir, arzuladıklarımızın en hayırlılarını cömertlik hazinelerinden bağışlar

Rahmetinden bağışlanma dileriz her zaman ki dönmez geri zengin fakir hiç kimse O'nun kapısından

İsteyenin isteğine engel olmaz hiçbir zaman, işinde kötü niyetli olsa da o isteyen

Kim iman ederse Allah'a ve indirdiklerine, kerem sahibinin erişir cömertliğine, hak etmiş olarak elde eder cömertliği o kimse

İnadık ve tasdik ettik, Allah'ın varlığının evveli yoktur, her kim inkâr ederse O'nun zatını işte odur kafir

O'nun evveli, âhiri yoktur bâki ve dâimdir, varlığı başka bir sebebe bağlı olmayandır, Allah en büyüktür

Kudret ve yücelik sahibidir, varlığı yaratan O'dur, hikmet ve merhamet sahibidir her şeye gücü yeten en ulu sultan O'dur

Şan, şeref, rahmet ve cömertlik sahibidir O, bağışlayarak affeder bolca, acır ve yardım eder (kullarına) çokça²⁵

نَحْمَدُ لِهٖ عَلَىٰ كُلِّ حَالٍ
بَعَثَ نَبِيَّهُ لِلْأَهْتِدَاءِ
خَلَقَنَا اللهُ بِحُرْمَتِهِ
أَسْلَمْنَا اللهُ بِتَجَدِيدِهِ
أَدْخَلَهَا اللهُ بِدَارِ الْأَمَانِي
أَرْشَدَنَا اللهُ بِإِعْجَازِهِ
إِكْرَامًاكَ بِحُرْمَةِ نَبِيِّكَ

جَلَّ جَلَالُ اللهِ عَمَّا نُوَالِ
أَرْسَلْنَا اللهُ كِتَابَ الْهُدَى
فَهَدَانَا اللهُ بِدَعْوَتِهِ
أَسْعَدَنَا اللهُ بِتَوْجِيهِ
نَوَّرَنَا اللهُ بِنُورِ الْإِيمَانِ
أَيَّقَنَّا اللهُ بِإِعْقَابِهِ
كُلُّهَا يَا رَبَّنَا مِنْ فَضْلِكَ

²⁵ Hâce Muhammed Lutfi, *Hulâsâtu 'l-Hakâyık*, 27.

Allah'ın şanı yücedir, bağış ve ikramı bütün varlığı kuşatmıştır, her halde biz yalnızca O'na hamdederiz

Doğru yola eriştiren kitabını bizlere gönderdi, yolladı (onunla) rehberlik etsin diye de elçisini

O elçinin davetiyle Allah doğru yola eriştirdi bizleri, O elçinin hürmetine Allah yoktan var etti bizleri

Birliğini bildirerek mutlu ve mesut kıldı Allah bizleri, vahyini yenileyerek esenlik ve selamette kıldı Allah bizleri

İman nuruyla nurlandırdı Allah bizleri, korunaklı yurda (İslâm) imanla yerleştirdi Allah bizleri

İkâzıyla gafletten uyandırdı Allah bizleri, doğru yola eriştirdi vahyinin eşsiz üslubuyla Allah bizleri

Ey Rabbimiz! Bunların hepsi senin lütfundandır, senin (bizlere) ikramın hep nebinin hatırlanır²⁶

الرَّازِقُ رَزَقَ الْخَلْقَ مِنَ الْكَرَمِ	الْخَالِقُ خَلَقَ الْخَلْقَ مِنَ الْعَدَمِ
حِكْمَتُهُ أَعْظَمُ مِنْ نَبِيرِ الْأَعْظَمِ	هُوَ الْحَكِيمُ الَّذِي فِي كُلِّ أَعْمَالِهِ
يُحْسِنُ كُلَّمَا جَاءَ مِنَ الْأَعْلَمِ	مَا فَعَلَ الْحَكِيمُ هُوَ فِي مَحَلِّهِ
هُوَ مَالِكُ الْمُلْكِ مِنْ أَوَّلِ الْقَدِيمِ	الْكُلُّ مِنَ اللَّهِ وَالْكُلُّ إِلَى اللَّهِ
اللَّهُ لَا يُضِيعُ أَجْرًا مِنَ الْخِدْمِ	سَعَادَةُ الْعِبَادِ فِي طَاعَةِ اللَّهِ
الْإِحْسَانُ مِنَ الْمُحْسِنِ مِنْ أَحْسَنِ الْعَلَمِ	أَحْسِنُ كَمَا أَحْسَنَكَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ
بِفَضْلِ اللَّهِ الْعَظِيمِ فِي أَوَّلِ الْقَدَمِ	الْجَنَّةُ دَارُ الْأَسْحِيَاءِ يَدْخُلُونَهَا

Yokluktan varlığı var eden, cömertliğinden yaratılmışları rızıklandıran

O, bütün işlerinde hikmet sahibi olan, hikmeti daha yüce en parlak nurdan

Hakîm olan Allah her işi yerli yerinde yapar, (kul) ihsâna kavuşur geldikçe nimet en iyi bilenden

Her şey Allah'tan gelir Allah'a döner, O, ta ezelden mülkün sahibidir

Kulun mutluluğu Allah'a itaattedir, hizmetkârlarının hiçbir amelinin Allah, zayi etmeyendir

Lütufta bulun sen de tıpkı Allah'ın sana lütfettiği gibi, iyilik sahibinden gelen lütuf en seçkin güzelliklerdendir

Cennet cömertlerin yurdudur ihsân sahipleri girerler oraya, şanı yüce olan Allah'ın lütfuyla ilk adımlarında²⁷

²⁶ Hâce Muhammed Lutfî, *Hulâsâtu'l-Hakâyık*, 37-38.

²⁷ Hâce Muhammed Lutfî, *Hulâsâtu'l-Hakâyık*, 28-29.

وَالْإِسْتِرْحَامَ مِنْكَ يَا رَبَّنَا الرَّحِيمَ
وَالطُّفَّ بِنَا وَارْحَمْنَا يَا رَبَّنَا الْحَلِيمَ
وَأَلَيْهِ وَصَحْبِهِ أَقْدَارُهُمْ أَعْظَمَ
عَنْ طَرِيقِ السَّعَادَةِ قُلُوبُهُمْ أَظْلَمَ
كَثُرَتْ الْبِدْعَةُ ذَلَّتْ بِهَا الْقَدَمُ
عَلَبَتْ الْعُقْلَةُ عَلَيْنَا فِي النَّيَامِ

الْمُشْتَكَى إِلَيْكَ يَا رَبَّنَا الْكَرِيمَ
اشْتَدَّتْ حَاجَاتُنَا إِلَيْكَ يَا رَبَّنَا
أَكْرَمْنَا يَا رَبَّنَا بِحَقِّ نُورِ الْهُدَى
هَذَا الرَّمَانُ الَّذِي ذَهَبَتْ الْأُمَّةُ
عَلَبَتْ أَشْرَارُنَا عَلَيْنَا يَا رَبَّنَا
مَا كَانَتْ أَحْوَالُنَا فِي أَيَّامِ الْفِتَنِ

Şikâyetimiz sana, ey Kerîm Rabbimiz! Bağışlanma dileriz senden ey Rahîm rabbimiz!
İhtiyacımız arttı sana (rahmetine) ey Rabbimiz! Acı bize, affet ey Halîm rabbimiz!
Hidayet nuru (Hz. Peygamber sav.) ve kıymetleri çok yüce olan âl ve ashâbı hakkı
için lütfet bize ey rabbimiz!

Bu zaman ümmetin, kalplerinin kapkara kesilip, saadet yolundan saptığı bir zaman
oldu

Kötülerimiz bizlere baskın çıktı ey Rabbimiz! Bidatler çoğaldı ayaklarımız dolaştı
Hallerimiz (iyi) değil bu fitne günlerinde, uyuklarken gaflet çöktü üzerimize ²⁸

لَكَ مِنَّا يَا رَبِّ بِأَحْسَنِ الْكَلَامِ
مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ
فَتَجَلَّ يَا رَبِّ لَنَا بِاسْمِ السَّلَامِ
مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ
شَرَّفْتَنَا يَا رَبِّ بِالْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ
مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ
وَهُوَ نَبِيِّنَا كَانَ خَيْرَ الْأَنَامِ
مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ
عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامِ

يَا مُحَمَّدَ الْخَامِدِينَ الْحَمْدُ بِالنَّمَامِ
صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى
يَا قَادِرُ يَا قَيُّومُ قَدْ جَلَّ جَلَالُكَ
صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى
فَضَّلْتَنَا يَا رَبِّ عَلَى سَائِرِ الْأُمَمِ
صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى
أَرْسَلْتَ خَيْرَ الْوَرَى عَلَيْنَا يَا رَبَّنَا
صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى
الصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ مِنْكَ مِنَّا يَا رَبِّ

Ey hamdedenlerin övgüsüne layık olan! Hamd tastamam sanadır, bizden ya rab! En
güzel sözler sanadır

Yer ve gök kararında kaldıkça; Salât eyle ya rab! Efendimiz Mustafa'ya,

²⁸ Hâce Muhammed Lutfi, *Hulâsâtu 'l-Hakâyık*, 29.

Ey her şeye gücü yeten! Kâinatı yaratan ve yöneten, senin şanın çok yüce, tecelli et bizlere de es-Selâm ismin hürmetine

Yer ve gök kararında kaldıkça; Salât eyle ya rab! Efendimiz Mustafa'ya,

Üstün kıldın ya rab! Diğer ümmetlere bizleri, şereflendirdin ya rab! İman ve İslâm ile bizleri

Yer ve gök kararında kaldıkça; Salât eyle ya rab! Efendimiz Mustafa'ya,

Gönderdin bizlere ya rab! En hayırlısını mahlûkâtın, O, nebimiz en iyisidir yaratılmışların

Yer ve gök kararında kaldıkça; Salât eyle ya rab! Efendimiz Mustafa'ya,

Senden ve bizden sâlat ve selâm ya rab! O'nun ve Âl'inin üzerine olsun kıyamet gününe dek²⁹

رَأَيْنَا شِدَّةَ الْقَهْرِ عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا	نَظَرْنَا فِتْنَةَ الدَّهْرِ عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا
فَقُولُوا أَيُّهَا الْإِخْوَانُ عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا	خَرَجَ النَّاسُ عَنِ الْإِيمَانِ تَبَرُّوا مِنَ الْإِحْسَانِ
لَيْسَ الْخَوْفُ مِنَ الرَّحْمَانِ عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا	اَكْبَّ النَّاسُ عَلَى الْعُضْيَانِ دَخَلُوا بُحُورَ الظُّغْيَانِ
قَبْلَ الْمَوْتِ فَأَنْتَبِهُوا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا	أَيُّهَا النَّاسُ فَأَنْتَبِهُوا بِالْأَمْوَاتِ فَاعْتَبِرُوا
كَانَ الشَّيْطَانُ مُقْتَدًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا	لَا يُوجَدُ نُورُ الْهُدَى فِي الْعُيُونِ لِلْإِقْتِدَاءِ
زُهَادُهُمْ أَهْلُ الرِّيَاءِ عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا	مَالَ النَّاسِ إِلَى الدُّنْيَا مَا بَقِيَ مِنَ الْحَيَاءِ
وَالْأَمْرَاءُ جَائِرُونَ عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا	الْعُلَمَاءُ عَافِلُونَ وَالْجُهَلَاءُ فَاسِقُونَ

Zamanın fitnesini gördük Allah'a tevekkül ettik biz, zulmün şiddetini gördük Allah'a tevekkül ettik biz!

İnsanlar çıktı imandan, yüz çevirdiler ihsandan, diyin ey ihvânlar! Allah'a tevekkül ettik biz!

İnsanlar isyana düştüler, tuğyân denizlerine dalıp gittiler, yok ki rahmandan korku, Allah'a tevekkül ettik biz!

Ey İnsanlar! Ölümleri bekleyin! İbret alın! Ölmeden önce kendinize gelin! Allah'a tevekkül ettik biz!

Takip etmek için, doğru yola eriştiren nur gözlerde kalmadı, peşi sıra gidilen şeytan oldu, Allah'a tevekkül ettik biz!

Meyletti insanlar dünyaya, kalmadı haya, gösteriş ehlidir zahit olanlar, Allah'a tevekkül ettik biz!

Alimler basiretsiz, cahiller günahkâr, idarecilerse zalim, Allah'a tevekkül ettik biz!³⁰

²⁹ Hâce Muhammed Lutfî, *Hulâsâtü'l-Hakâyık*, 30-31.

³⁰ Hâce Muhammed Lutfî, *Hulâsâtü'l-Hakâyık*, 26.

وَالسَّعَادَةُ مِنْ خَيْرِ الْوَرَى	الرَّشَادَةُ مِنْ نُورِ الْهُدَى
لِكُلِّ دَاءٍ يُعْطِيهِ الدَّوَاءُ	إِسْمُهُ أَحْمَدُ قَدْرُهُ أَمَّجَدُ
أَكْرَمُ الْكِرَامِ مَمْدُوحُ الْمَوْلَى	أَفْضَلُ الرُّسُلِ هَادِي السُّبُلِ
عَرْشُ الْمَحَاسِنِ نُورُ الْأَنْبِيَاءِ	حَبِيبُ الرَّحْمَانِ مَذْكُورُ الْقُرْآنِ
شَفِيعُ الْأُمَّمِ خَيْرُ الْبَشَرِ	صَاحِبُ الْعِلْمِ كُنُوزُ الْكَرَمِ
نَبِيٌّ كَرِيمٌ أَضَلُّهُ أَرْكَى	مِنْ نُورِ الرَّحِيمِ مِنْ سِرِّ الْحَكِيمِ
مَنْ فَضَّلَ اللَّهُ دَارَ الضُّعْفَاءِ	رَحْمَةً اللَّهُ دَاعِي اللَّهِ
أَمِيرُ الرُّسُلِ لَيْلَةُ الْإِسْرَاءِ	عَارِجُ الْمِعْرَاجِ مُنِيرُ الْمُنْهَاجِ
نُورُ الثَّقَلَيْنِ وَاصِلُ الْعُلَى	سَيِّدُ الْكُونَيْنِ جَدُّ الْحَسَنَيْنِ

Yetkinlik hak yola eriştiren nurdandır, mutluluk yaratılmışların en hayırlısından (O'na tabi olmaktan kaynaklı)dır

Adı Ahmed, değeri en yüce, o verir deva bütün dertlere

Elçilerin en üstünü yolların rehberi, cömertlerin en cömerti Mevlâ'nın methettiği

Rahman'ın sevgilisi Kur'an'ın zikrettiği, güzelliklerin zirvesi, nebilerin nuru

İlim sahibi, cömertlik hazineleri, ümmetin şefaathçisi, beşerin en hayırlısı

Rahman'ın nurundan, hikmet sahibinin sırrından, asil elçi, en temiz nesebli

Allah'ın rahmeti, hakka davet edeni, O'nun lütfuyla fakirlerin sığınmağı

Mi'râc'ın yükseleni, yolun aydınlatanı, İsrâ gecesinde O'dur elçilerin önderi

İki cihanın efendisi, Hasan-Hüseyin'in dedesi, insan ve cinlerin nuru, O'dur yücelerin erişeni ³¹

وَأَنْتَ عَالِمُ السِّرِّ مِنَ السُّفْلَى إِلَى الْعُلْيَاءِ	إِلَهِي أَنْتَ وَهَابٌ كَرِيمٌ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ
يُسَبِّحُكَ يَا رَبِّ مَا عُدَّدَ مِنَ الْمُلْكِ	إِلَهِي أَنْتَ فَوْذٌ وَاحِدٌ يَا مَالِكَ الْمُلْكِ
أُسَبِّحُكَ يَا رَبِّ بِإِنْعَامِكَ فِي قَلْبِي	أَوْحَدُكَ يَا رَبِّ بِالْهَامِكِ فِي قَلْبِي
وَلَا تَجْعَلْنِي يَارَبِّ عَنِ الرَّحْمَةِ مِنَ الْمَكْتُومِ	إِلَهِي قَدْ كُنْتُ كَرِيمًا قَادِرًا قَيُّومِ
لِتَحْصِيْلِي رِضَاكَ اجْعَلْنِي يَا رَبِّ مِنَ السَّاعِ	إِلَهِي أَنْتَ قَدْ قُلْتَ أُجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ
رَجَائِي مِنْكَ ذَوْقُنِي مَحَبَّتِكَ مِنْ أَدْوَاقِ	إِلَهِي أَنْتَ رَزَاقٌ كَرِيمٌ قَاسِمُ الْأَرْزَاقِ

³¹ Hâce Muhammed Lutfî, *Hulâsâtu'l-Hakâyık*, 32-33.

İlâhî! Sen karşılıksız verensin, cömertsin her şeyi var edensin, sen sır olanı tepeden tırnağa bilensin

İlâhî! Sen eşi benzeri olmayansın, teksin, ey mülkün sahibi! Seni tespih eder ya rab! Hâkimiyetin altında her ne varsa

Seni birlerim ya rab! Kalbimde doğan ilhamınla, seni tespih ederim ya rab! Kalbimde bana bahsettiklerinle

İlâhî! Sen buyurdun: ‘Bana dua edenin çağrısına cevap veririm’, rızanı elde etmem için kıl ya rab! Gayret edenlerden beni

İlâhî! Sen rızkı verensin, cömertsin, nimetleri pay edensin, dileğim senden tattır bana lezzetler içerisinden muhabbetini³²

يَذْهَبِ الْعُقُولُ بِأَخْتِيَارٍ	إِنْ نَظَرَ الْعَيْنُ مَعَ الْأَعْتِبَارِ
لَا جَزَمَ يَخْرُجُ مِنَ الدِّينَارِ	إِذَا رَأَى النَّاسَ رَجُلٌ غَيْرُورٍ
قَدْ وَجَبَ عَلَى كُلِّهِمْ فِرَاؤُ	كَيْفَ يَعِيشُ الْعُرَفَاءُ فِي الزَّمَانِ
يَمُوتُونَ فِي اللَّيَالِي وَالنَّهَارِ	يُوجَدُ فِي كُلِّ زَمَانٍ رِجَالٌ
زَمَانًا كَانَ زَمَانُ الشَّرَارِ	قَدْ ذَهَبَ الْعَقْلُ مِنْ إِبْنَاءِ نَاسٍ
قَدْ أَمَرَ الْمُحْتَارُ عَلَى الْأَشْتِهَارِ	قَالَ النَّبِيُّ الْأَحْيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ
وَاللَّيَالِي سَكَنُوا فِي جَوْفِ النَّارِ	كَانَتْ حَيَاةَ الْمُؤْمِنِ فِي نَهَارِ

Göz ibret ile bakarsa, akıllar çaresiz baştan gider

İnsanların halini görünce bir hamiyetperver, yoktur kabahati o diyardan çıkıp gider

Kaçıp gitmek vacip olmuşken hepsine, nasıl yaşar bu devirde ârifler?

Her dönemde bulunur bazı kimseler, gece gündüz (kahırlarından) ölürler

Ademoğlunun akıllı başlarından gitti, zamanımız kötülerin zamanı oldu

‘Hayâ imandandır’ buyurdu nebi, bunu bilinir kılıp seçilmiş elçi imana dahil etti

İnananların hayatı gündüz mümin gibiydi, geceleriye onlar ateşin ortasına yerleşti³³

³² Hâce Muhammed Lutfî, *Hulâsâtu'l-Hakâyık*, 33.

³³ Hâce Muhammed Lutfî, *Hulâsâtu'l-Hakâyık*, 34-35.

إِلَىٰ آيِنٍ تَنْتَهِي عَلَيْنَا أَيَّامُنَا
ذَهَبَتْ مِنَّا الْيَوْمَ أَنْوَارُ أَبْصَارِنَا
الْخَيْرِ مِنَ الشَّرِّ سَقَطَ مِنَّا الْمُنَى
وَارْزُقْنَا السَّعَادَةَ يَا رَبَّنَا ارْحَمْنَا

يَا رَبَّنَا الرَّحِيمِ مَا كَانَتْ أَحْوَالُنَا
كَثْرَةَ الْغَفْلَةِ إِسْوَدَّتْ قُلُوبُنَا
لَا يَفْهَمُ النَّاسُ لِضَعْفِ إِيمَانِهِمْ
قَطَعَتْ أَهْوَانُنَا سَبِيلَ السَّلَامَةِ

Hallerimiz olmadı rızana uygun ey rahîm olan rabbimiz! Ne zaman sonra erecek aleyhimize işleyen günlerimiz

Gafletin çokluğundan karardı kalplerimiz, çekip gitti bizden nursuz kaldı gözlerimiz Ayıramıyor iyi ve kötüyü insanlar imanlarının zayıflığından, yıkılıp gitti artık ümidimiz

Doğru yolu kesti nefsimizin arzuları, bahşet bize saadeti, acı bize ey rabbimiz!³⁴

إِلَهِي كُنْ لَنَا أَنْتَ وَلَا تَكُنْ عَلَيْنَا
وَلِلسَّائِلِ وَاجِبٌ رَجَا مِنْ كَرَمِ الْأَكْرَامِ
إِذَا جَاءَ إِلَىٰ بَابِكَ كَثِيرٌ مِنَ الْمَعَاصِي
وَفِي الدَّارَيْنِ يَارَبِّ مِنْكَ غُفْرَانُ
مَعَ الْإِيمَانِ يَارَبِّ اخْرِجْنِي إِلَى الْقَيْرِ مِنَ الدُّنْيَا

إِلَهِي أَنْتَ أَعْلَمُ وَأَكْرَمُ لَنَا مِنَّا
لِكُلِّ شَيْءٍ قَادِرٌ أَنْتَ يَا أَرْحَمَ أَعْلَمُ
إِلَهِي أَنْتَ مَا كُنْتَ تَرُدُّ عَبْدَكَ الْعَاصِي
إِلَهِي أَنْتَ حَنَّانٌ وَمَنَّانٌ وَرَحْمَانُ
لَكَ الْحَمْدُ لَكَ الشُّكْرُ لَكَ الْمُلْكُ مَالِكُ
الْأَشْيَاءِ

Îlâhî! Sen bizden daha iyi bilen ve en cömert olansın bize, Îlâhî! Lehimize hükmet olma nolur aleyhimize,

Her şeye gücün yeter senin ey en merhametli ve en iyi bilen! Dileyene gerektir istemek cömertlik hazinelerinden

Îlâhî! Sen geri çevirmezsın âsi kulunu, geldiğinde kapına çokça günahlarla dolu

Îlâhî! Sen çok acıyan, çokça bahşeden Rahmân'sın, iki dünyada da ya rab! Bağışlamak sendendir (Ğaffar'sın)

Hamd sana layıktır, şükür sana mahsustur, mülk senindir, her şeyin sahibi! İmanla ya rabbi! Çıkar dünyadan (ulaştır) kabre beni³⁵

³⁴ Hâce Muhammed Lutfî, *Hulâsâtu'l-Hakâyık*, 35.

³⁵ Hâce Muhammed Lutfî, *Hulâsâtu'l-Hakâyık*, 39-40.

SONUÇ

Erzurum'un ilim ve irfan geleneğinin önemli simâlarından biri olan Efe Hazretleri'nin Arapça şiirlerinin, Klasik Arap Şiiri'nin yapı ve üslup özelliklerine uygun olduğu söylemek pek mümkün değildir. Revi düzeni ve aruz açısından söz konusu şiirler değerlendirildiği zaman; yer yer düzenli bir yapıya rastlanırken çoğu zaman yerleşik Arap şiir teamülleriyle örtüşmeyen teknik aksaklıklar gözlemlenmektedir.

Ancak, muhabbet ehli insanların üsluplarına hâkim olan tatlılık, derinlik, yumuşaklık ve serinliği bütün edebî kuralsızlıklara rağmen Hâce Muhammed Lutfi Hazretleri'nin Arapça şiirlerinde görmek mümkündür. Daha çok dua mahiyetinde bir yapı arz eden şiirler girift olmayan ve Arap grameri açısından kurallı cümlelerden oluşan sade bir yapıya sahiptir.

Efe Hazretleri'nin Arapça şiirlerindeki iç nizam, tıpkı eski Türkçe kaleme aldığı ve her bir mısraı hikmet hazinesi olarak nitelenebilecek diğer şiirlerinde olduğu gibi murat ve merâmı hemen açık etmektedir. Arapça şiirlerini bütün sadeliğine rağmen derunî kılan bu iç unsur şüphesiz şiirlerin üzerine bina edildiği ilâhi aşka dâir yapıdır.

Dizelerindeki hemen her münacatına kudret-i ilâhiyye'yi taltif ve ona hamd ile başlayıp Hz. Peygamber (sav.) ile istimdâd ederek sözlerine devam eden Efe Hazretleri kendi gönlüne düşen sevgiliyi ana dili olmayan bir lisanla Arapça şiirlerinde tarif etme gayretindedir.

Osmanlı usulü klasik medrese eğitiminde bir araç olarak öğretilen Arapça, şiir ve diğer edebî türlerin detaylı bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktan öte daha çok dinin temel kaynaklarının (Kura'n, hadis, fıkıh vb.) anlaşılması amacına matuf bir işleve sahiptir. Efe Hazretleri'nin de Arapça'yı bu usul üzere öğrendiği dizelerindeki duru anlatım ve ayet-hadis iktibaslarından kolayca anlaşılacaktır.

Her şiirin, kendi içinde derinleşmek ve bu derinliği sonsuzluğun ışığına ulaştırmak, onunla buluşturmak arzusu duyduğu³⁶ hakikatinden devinimle Alvarlı Efe Hazretleri'nin bütün şiirlerinin de söz konusu amaca binaen dile getirildiğini söylemek mümkündür. Bütün sadeliğine rağmen, Hâce Muhammed Lutfi'nin, özlerine eskimeyen bir ruh üflenerek kendi ifadesiyle. “Lutfi kalbe incû eker, emtâr-ı hikmeti döker”³⁷ muradıyla kaleme aldığı şiirleri yalınlığına rağmen güçlü ve etkilidir.

Sadece, varlığın özü ve Cenâb-ı Hakk'ın tecelli aynaları olan güzel isimlerinin, elindeki ipin ucu gönüllere bağlı bir ârifin dilinden Arapça olarak nazma dökülmesi bu hususta eni konu söylenen bütün itnâbları icâza kalb etmeye kâfidir. Kadîm tasavvuf şiirinden âşina olduğumuz temalar bağlamında duygularını dile getiren Alvar İmâmı Hâce Muhammed Lutfî Efendi Hazretleri ve benzeri ariflerin sözleri ‘mey-i vahdet sunan meyhâneler’ olarak taliplerine hikmet sunmaya devam edeceklerdir.³⁸

KAYNAKÇA

- Akbulut, Ali. *Hacı Feyzullah Efendi ve Mehmet Necati Efendi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Doğan, Ahmet Selim. “Erzurum’da Oyun Folkloru”, *Journal Of Fine Arts*, 20 (Temmuz 2012), 25-40.
- Dursunoğlu, Halit. “Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi’nin Millî Mücadeleye Katılımı”. *Türk Halk Kültüründe Millî Mücadele 1. Uluslararası Halk Kültürü Sempozyum Bildirileri*. Erzurum: Erzurum Valiliği Yayınları, 2005.
- Elmalı, Naci. *Ketencizâde Mehmet Rüştü Efendi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015.

³⁶ Cengiz Gündoğdu (ed.), *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013, Erzurum) Bildiriler*, (Erzurum; Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013) 373-375.

³⁷ Hâce Muhammed Lutfi, *Hulâsâtü'l-Hakâyık*, 250-251.

³⁸ Bildirinin sonuç kısmı: Mustafa Aydoğan, “Şiir ve Bilgelik: Alvarlı Muhammed Lutfi Örneği” başlıklı bildiriden faydalanılarak yazılmıştır. Bk. Gündoğdu, *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu*, 373-375.

- Gündoğdu, Cengiz (ed.). *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013, Erzurum) Bildiriler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Hâce Muhammed Lutfî. *Hulâsâtü'l-Hakâyık ve Mektubât-ı Hâce Muhammed Lutfî*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2011.
- Kındığılı, Muhammed Lutfî. “Alvarlı Muhammed Lutfî Efe ve Ailesine Ait Mezar Taşları”. *GSF Sanat Dergisi* 31 (Ekim 2018), 29-44.
- Kıyıcı, Selahattin. “Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi”, *DİA*, II/552-553. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1989.
- Kutlu, Hüseyin. *Hâce Muhammed Lutfî (Efe Hazretleri) Hayâtı, Şahsiyeti ve Eserleri*. İstanbul: Efe Hazretleri Vakfı, 2006.
- Revnâkoğlu, Cemaleddin Server. *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Marifetnamesi*. İstanbul: Ercan Matbaası, 1961.
- Türk, Abdürezzak. *Erzurum'un Kandilleri*. İstanbul: Arısanat Yayınevi, 2014.

XVIII. Yüzyıl Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı Şairi Ahmed el- Keyvânî ve Şiir Dîvânının Edebî Özellikleri

Elvin BAGHIROV*

Öz

Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim'in (1470-1520) 1516 yılında Şam'a ve ardından 1517 yılında Mısır'a girişi, Osmanlı döneminde Arap edebiyatının başlangıç tarihi olarak kabul edilmiş, Fransızların Mısır'dan çıkarılmasından sonra Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın (ö. 1849) 1805 yılında Mısır'a vali olarak atanması ile bu tarih son bulmuştur. Osmanlı dönemi edebiyatı ve şairleri konusu, Arap edebiyatı içerisinde fazla çalışma yapılmayan, ayrıca Arap dünyasında ve Batıdaki oryantalist çalışmalarda olumsuz yönleriyle tenkit edilen bir dönemdir. Yalnız bu dönemde şiir ve edebiyat alanında maharetini ortaya koyan, örnek şiir ve edebi çalışmalarıyla öne çıkan edebiyatçılar ve şairler olmuştur. Bu dönemin Arap şiirinde dikkat çeken önemli hususlardan biri de şairlerin kaleme aldıkları şiirlerinde hem geçmiş dönemlerde bilinen edebî sanatlara yer vermeleri hem de yeni sanatlar geliştirerek Arap edebiyatına katkıda bulunmalarındır. Ahmed el-Keyvânî, bazı modern edebiyatçıların kötü çağ ve durgunluk dönemi diye iddia ettikleri Osmanlı döneminde yaşamış, şiirleri ve edebi çalışmalarıyla tanınmış önemli şahsiyetlerden biridir. Bu çalışmada XVIII. yüzyıl Osmanlı dönemi Arap şairlerinden biri olan Ahmed el-Keyvânî'nin hayatı, eserleri ve şiirleri ele alınmaya çalışılmış, özellikle şairin dîvânının içeriği, gözyaşı ve hüznü,

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı /Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, elvinbaghirov2016@gmail.com ORCID: 0000-0002-7484-4746.

şikâyet ızdırıp ve üzüntü, gurbet ve ayrılık acısı, hamriyyât gibi gazel içerikli şiirleri tespit edilerek incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap edebiyatı, el-Keyvânî, Dîvân, Şiir, Osmanlı dönemi

XVIII. 20th Century Ottoman Era Arab Literature Poet Ahmed el-Keyvânî and Literary Characteristics of the Divan of Poetry

Abstract

The entry of Ottoman sultan Yavuz Sultan Selim (1470-1520) to Damascus in 1516 and then to Egypt in 1517 was accepted as the beginning of Arabic literature in the Ottoman period, and after the expulsion of the French from Egypt, Kavalalı Mehmet Ali Pasha's (d. This date came to an end with his appointment as governor of Egypt in 1805. The subject of Ottoman period literature and poets is a period that has not been studied much in Arabic literature and is also criticized with its negative aspects in orientalist studies in the Arab world and the West. Only in this period, there were literati and poets who showed their skills in the field of poetry and literature and stood out with their exemplary poetry and literary works. One of the important points that draw attention in the Arabic poetry of this period is that the poets included both the literary arts known in the past periods in their poems and they contributed to the Arabic literature by developing new arts. Ahmed el-Keyvânî is one of the important figures known for his poems and literary works, who lived in the Ottoman period, which some modern authors claim as the bad age and the period of stagnation. In this study, XVIII. The life, works and poems of Ahmed el-Keyvânî, one of the Arab poets of the 19th century Ottoman period, were tried to be discussed, especially the content of the poet's divan, poems with ghazal content such as tears and sadness, complaint, pain and sadness, the pain of being away and separation, hamriyyat were examined.

Keywords: Arabic literature, el-Keyvânî, Divan, Poetry, The Ottoman period.

GİRİŞ

Tarihi ve köklü geçmişe sahip olan Arap şiiri, edebiyatçılar ve eleştirmenler tarafından “Cahiliye Dönemi”, “İslâmî Dönem” ve “Modern Dönem” olmak üzere üç ana başlık şeklinde sınıflandırılmıştır. İslâmî Dönem sınıfına dahil edilen Osmanlı dönemi edebiyatı ve şairleri belli ölçüde araştırmacılar tarafından incelenmiş, ilgi görmüştür. Konularının önemine binaen neticede çeşitli çalışmaların ortaya çıkmasına ve farklı araştırmaların yapılmasına sebep olan Osmanlı dönemi Arap şiiri ve edebiyatı, ne yazık ki ihmal edilen ve hak ettiği ilgiyi görmeyen bir alan olarak kalmaktadır. Oryantalist çalışmalardan etkilenen bazı Arap edebiyatçıları ve eleştirmenleri, Osmanlı dönemi edebiyatını görmezden gelmiş, bu dönemle ilgili gerekli araştırmalar yapmamışlardır. Yapılan bazı çalışmalarda Osmanlı döneminde Arap edebiyatının gerileme dönemine girdiği, herhangi bir yenilik üretmediği ifade edilmiştir.¹ Öyle ki bu dönemin edebî bir dönem olarak tanınıp tanınmamasına yönelik bazı oryantalist çalışmaları mevcuttur. Şurası var ki tarihi veriler incelendiğinde, 24 Ağustos, 1516 yılında gerçekleşen Mercidabık muharebesinde Osmanlı'nın Memlûkler (1250-1517) üzerindeki galibiyetinin ardından Suriye, Lübnan ve Filistin topraklarının, kısa bir süre sonra 1517 yılında Mısır'ın da Osmanlı'nın hakimiyeti altına girmesiyle Arap dünyasında Osmanlı Hilafeti devrinin başlamış olduğu görülecektir.²

Osmanlı dönemi ve bu dönemin edebî çalışmalar dönemi olarak tanınması birkaç başlık altında değerlendirildiğinde, bunların başında Osmanlı dönemini tamamen görmezden gelen ve bu dönemi “*el-‘Asrî’l-*

¹ Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, thk. Şevkî Dayf, (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1937), 4/7-8.

² Seyyid Muhammed es-Seyyid, *Mısır fi'l-'asri'l-'Osmânî fi'l-karni's-sâdis 'aşer*, (Kahire, Mektebetu Medbûli, 1418/1997), 67-68; Seyyid Muhammed es-Seyyid, “Mısır (Osmanlı Dönemi)” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/563-569.

hadîs” adı ile tanıtan, sanki hiç olmamış gibi değerlendiren batılı oryantalist çalışmaları ile bilinen Regis Blachere (ö. 1973) ve Hamilton A. R. Gibb (ö. 1971) gelmektedir. İkinci bir bakış açısına göre Osmanlı dönemi, geçmiş dönemlerin de bir kısmını içine alan geniş bir zaman diliminin bir parçasıdır. Bu görüşün temsilcileri arasında Carlo Alfonso Nallino (ö. 1938), Clement Huart (ö. 1926), Ahmed Hasan ez-Zeyyât (ö. 1968), Şevkî Dayf (ö. 2005), Hannâ el-Fâhûrî, Nedîm Adıyy (ö. 1991) ve başkaları gelmektedir.³ Osmanlı dönemini geçmiş dönemlerin de bir kısmını içine alan geniş bir zaman diliminin bir parçası olmasıyla beraber bu dönemi bağımsız bir dönem olarak değerlendiren bir görüş de vardır ki, Ahmed Emîn (ö. 1954), Nâ'im el-Hımsî, Cevdet er-Rikâbî bu görüşü savunanlardır.⁴ Osmanlı dönemi Arap edebiyatını geçmiş dönemlerden ayıran ve tamamen bağımsız bir dönem olarak değerlendiren bir görüş daha vardır ki, Arap edebiyatı çalışmaları ile tanınan Corcî Zeydân (ö. 1914), Alman doğu bilimci Carl Brockelman (ö. 1956), Tâhâ Hüseyin (ö. 1973), Ömer Rıza Kehhâle (ö. 1987), Mârûn 'Abbûd (ö. 1962), Ömer Musa Paşa ve başkaları bu görüşü savunanlar arasında yer almaktadır.⁵

Oysaki Osmanlı döneminde yetişmiş Arap şairleri, edebiyat alanına birçok katkılar sağlamış, yazdıkları şiirleri ile hem kendi dönemlerinin hem de sonraki dönemlerin edipleri ve şairleri arasında yer tutmayı başaramışlardır. Hatta son dönemlerde yapılan çalışmalar genel olarak

³ Hasan ez-Zeyyât, *Târîhü'l-edebi'l-'Arabî*, (Beyrut, 1430/2009), 5; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî-'asru'd-duvel ve'l-imârât*, (Kahire, 1980); Nedîm 'Adıyy, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, (Dımaşk, 1950), 359; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihu'l-edebi'l-'Arabî (el-Edebu'l-kadîm)*, (Beyrut, 1986), 1024.

⁴ Ahmed Emîn, *el-Mufasssal fi târihi'l-edebi'l-'Arabî*, (Kahire, 1934), 2/153; Na'im el-Hımsî, *er-Râid fi'l-edebi'l-'Arabî*, (Dımaşk, 1979), 565; Cevdet er-Rikâbî, *el-Edebu'l-'Arabî mine'l-inhidâr ila'l-izdihâr*, (Dımaşk, 1427/2006), 7.

⁵ Kenan DEMİRAYAK, “Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı Üzerinde Değerlendirmeler”, *Şarkiyat Mecmuası* Sayı 26 (2015-1) 31-62; Mârûn 'Abbûd, *Edebu'l-'Arab*, (Mısır: Hindâvî, 1399/1979), 382; Ömer Rıza Kehhâle, *el-Edebu'l-'Arabî fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*, (Dımaşk: el-Mektebetu'l-'Arabiyye, 1392/1972), 213.

edebî alanda bir gerileme yaşanmadığını göstermektedir.⁶ İşte bu dönemde meydana çıkan Ahmed el-Keyvânî, yazmış olduğu dîvanı ile XIX. yüzyılda yenilikçi nahda edebiyatının oluşumuna ve altyapısına katkı sağlayan edip ve şairlerden biridir.⁷ Bu çalışmamızda, Osmanlı dönemi şiirinin parlak simalarından biri olan Ahmed el-Keyvânî'nin (ö. 1173/1759) hayatı, edebî kişiliği ve *Dîvân*'ında yer alan şiirlerin muhtevasını incelemeye çalışacağız.

Çalışmanın amacı, kaynaklarda ve tarihi eserlerde yer alan, Ahmed el-Keyvânî'nin hayatı, kişiliği, eğitimi hakkında bilgileri incelemek, edebiyata dair katkılarını ve şiirlerinin muhtevasını ortaya koymaktır.

Üç bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde el-Keyvânî'nin hayatı, ismi, künyesi, nesebi, ailesi, eğitimi ve edebî kişiliği üzerinde durulacaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde şairin eserleri ve şiirler toplusu dîvânının içeriği hakkında tanıtım yapılacaktır. Üçüncü bölümde ise şairin dîvânında geçen gazel içerikli kasideleri ele alınacaktır.

el-Keyvânî'nin Hayatı⁸

O, el-Emîr Ahmed Bek b. Hüseyin Paşa b. Mustafa b. Hüseyin b. Muhammed b. Keyvân'dır.⁹ el-Keyvânî ed-Dimaşkî olarak veya el-Keyvânî

⁶ Muhammed Tasa, *İbnü's-Semmân ve Şiirleri*, 1. Basım, (Konya: Adal Ofset, 2007), 42-46; Muhammed Vehbî Dereli, *Osmanlı Dönemi Bedîyyât Şairlerinden Âişe el-Bâûniyye ve Peygamber Methiyeleri*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 177; Ahmet Yıldız, *Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 23.

⁷ Mehmet Mesut Ergin, "Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatından Bir Şair: Ahmed el-Keyvânî", *Nüsha Dergisi*, 4, (Kış 2002), 57.

⁸ Mehmet Mesut Ergin, *el-Keyvânî Hayatı ve Şiiri*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2000), 19-20; Muhammed Halil el-Murâdî, *Silku'd-Durer fi A'yâni'l-Karni's-Sânî 'Aşer*, (Beyrut: 1988), 1/97-107.

⁹ Murâdî, *Silku'd-dürer*, 1/97-107; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hidâyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âşâru'l-musannifin min Keşfi'z-zunûn*, (Beyrut: 1982), 1/176; a.mlf., *İdâhü'l-meknûn fi'z-zeyli alâ keşfi'z-Zunûn alâ esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 1/526; Ebû Gays Hayrüdîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut, 1990), 1/116; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifin*, (Beyrut, ts.), 1/208.

diye anılmaktadır. Keyvân nispetiyle ün kazanmasına dair tarihçi Murâdî (ö. 1206/1791) şöyle demiştir:

“Dımaşk’taki Keyvânoğulları, içinden komutanların, önderlerin ve askerlerin çıktığı büyük bir grubun ismidir. Şam’ın askerlerinden biri olan Keyvân b. Abdullah’a nispet edilmektedirler. Başlangıçta Keyvân b. Abdullah, Gazze’nin naibi Rızvan Paşa’nın kölesi olmuş, daha sonra Şam’ın askeri konumuna gelmiştir.”¹⁰

Necmeddin el-Gazzî (ö. 1061/1651) Keyvânoğullarından şöyle bahsetmektedir:

“Keyvânoğlu’nun kapısında eski bir değirmen vardı. Adına “keşiş değirmeni” denirdi. Daha sonra yıkıldı.”

Lütfü’s-semer isimli eserin dipnotunda şöyle bir bilgi yer almaktadır:

“Keyvân, XVII. yüzyılın meşhur komutanlarından idi.”¹¹

Babası Kudüs, ‘Aclûn ve daha başka yerlerde yöneticilik yapmış Emîrû’l-Ümerâ Hüseyin Paşa’dır. Doğum tarihi hakkında kaynaklarda kesin bilgi bulunmayan Keyvânî,¹² Dımaşk’ta dünyaya gelmiş, orada büyümüş, ilk tahsilini de Dımaşk’ın âlimlerinden almıştır.¹³ Hayatının büyük bir kısmını Dımaşk’ta geçiren Keyvânî, Dımaşk’ın meşhur âlimlerinden sayılan eş-Şems Muhammed b. Abdurrahman el-Gazzî el-Âmirî eş-Şâfî ile Şeyh Muhammed el-‘Umerî ed-Dımaşkî’den (1597-1686) aldı. Bunun yanı sıra kendi çağının hattatlık sanatı erbabından güzel yazı ve hat sanatı ilmi alanında icazet aldı.¹⁴

¹⁰ Murâdî, *Silkü’ d-dürer*, 1/106-107.

¹¹ Necmeddin el-Gazzî, *Lütfü (Latfü)’s-semer ve katfü’s-s-semer min terâcimi a’yâni’t-tabakâti’l-ülâ mine’l-karni’l-hâdi’ aşer*, 1/99.

¹² Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla beraber, “Şiir Ansiklopedisi” web sitesinin derlediği, *Mu’cemü’ş-şuerâü’l-‘Arab* isimli eserde şairin doğum tarihi 1111/1173 senesi olarak gösterilmiştir. *Mu’cemü’ş-şuerâü’l-‘Arab*, 446.

¹³ Ömer Musa Paşa, *Târihü’l-edebi’l-‘Arabî el-‘asri’l-‘Usmânî*, (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Muâsır, 1409/1989), 507.

¹⁴ Ömer Musa Paşa *Târihü’l-edebi’l-‘Arabî*, 507; Murâdî, *Silkü’ d-dürer*, 1/97.

İlim tedrisi ve tahsiline devam etmek üzere Mısır'a giden Keyvânî oradaki ilim meclislerine katılmış ve dönemin âlimlerinden ilim tahsil etmiştir. Murâdî *Silkü'd-dürrer*'inde onunla ilgili şu satırlara yer vermiştir:

“Çağının büyük âlimlerinden eğitim aldı. Nahiv alanında Şeyh Muhammed ed-Delcî, fıkıh alanında Ahmed el-Askâtî el-Hanefî ve Molla Miskîn gibi hocalardan ders aldı.”¹⁵

Mısır'da uzun süre kalması gereken şairin, vatandan uzakta gurbetçilik yaşadığını, Dimaşk'a ve sevdiklerine özlem duyduğunu, gurbet ve ayrılığı sıkça dile getirdiğini kaleme aldığı şiirlerinden anlamış oluyoruz. Divanında yaklaşık otuza kadar kasidesini vatan iştihakına ve sevdiklerine hasretmiştir.¹⁶

Uzun süre gurbetçilik yaşayan Keyvânî memleketi Dimaşk'a döndükten sonra, oradaki edebiyat meclislerine katılan edip arkadaşları ve sevdikleriyle beraber dersler vermeye başlamış ve edebi tartışmalar başlatmıştır.¹⁷

Edebiyat alanında Şam topraklarında şöhreti her tarafa yayılan şair Keyvânî, Dimaşk'a teşrif buyuran veziriazam Mehmet Paşa'nın sadaret kethüdası Halisa Osman Sami Efendiyle görüşmüş, onunla iyi ilişkiler kurmuş ve kendisine ikramda bulunmuştur.¹⁸ Daha sonra arkadaşlık ilişkileri kurduğu Halisa Osman Sami Efendinin İstanbul'da öldürülmesi¹⁹ haberini duyunca

¹⁵ Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, 1/98.

¹⁶ Ömer Musa Paşa *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 509; Ahmed el-Keyvânî, *Dîvânü Ahmed el-Keyvânî*, (Kahire: 1301), 37-44-69.

¹⁷ Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, 1/98.

¹⁸ Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, 1/98.

¹⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın kaydettiğine göre Osman Sami Halisa Efendi, 1150 (1737) yılında Özi kalesinden atılarak öldürülmüştür. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: 1988), 5/265.

acil İstanbul'a giden Keyvânî, en yakın arkadaşı hakkındaki üzüntü ve tasesını şu mısralarla şiire dökmüştü:²⁰

مَشِينًا فِي بِلَادِ لَيْسَ فِيهَا سَوَى وَخَلَّ يَمُوجُ وَلَا يَحُولُ
كَأَنَّكَ زَاكِبٌ فَلِكَا إِذَا مَا مَشَّتْ بِكَ فِي مَجَارِيهِ الْحَيُولُ
أَقُولُ لِرَأْسِبٍ فِي الْوَحْلِ يَحْبُو أَطَابَ لَكَ التَّرْدُدُ وَالْمَقِيلُ
فَحَوْلٌ وَجْهَهُ دُونَ أَنْزِعَاجٍ وَعَنْتَى وَهُوَ مُصْطَجِعٌ يَقُولُ
إِذَا اعْتَادَ الْفَتَى خَوْضَ الْمَنَابِئِ فَأَهْوُونَ مَا يَمُرُّ بِهِ الْوُحُولُ

Dalgalanan ve değişmeyen çamurdan başka bir şeyin olmadığı bir ülkede beraber yürüdük

Sanki sen gemiye binmişsin, atlar da seni götürüyormuş gibi

Çamura batmış olana derim ki, kararsızlık ve dinlenmek sana hoş mu gelir?

Uzanmış halde rahatını bozmadan ve nağme eşliğinde yüzünü çevirerek,

“Ölümlere dalmış olana, çamurdan geçmesi daha kolaydır” der.²¹

Arkadaşını kaybettikten sonra Dimaşk'a dönen Keyvânî hayatının kalan kısmını burada sürdürmüştü. Memleketine döndüğünde yeni fitneler patlak vermiş, bazı eşkıyaların peyda olmuş, çok uzun sürmeden silah gücüyle fitneler yatırılmıştı.²²

Ülkeyi saran kargaşa döneminde Dimaşk'a atanan yeni vali Çeteci Abdullah Paşa (1172/1758) ile Keyvânî arasında sıkı ilişkiler kurulmuştu. Tarihçi Murâdî'nin kaydettiğine göre, Çeteci Abdullah Paşa, başta Keyvânî olmak üzere dönemin ediplerine ve şairlerine saygı duyan, onlara özel dikkat ayıran, *Enhârü'l-cinân fi âyi'l-Kur'ân* isimli kitabın müellifi, ilimden ve bilgidan anlayan, üstün meziyetleri olan bir edip ve kâtiptir.²³ Ayrıca şairin, Dimaşk'a defterdar olarak tayin edilen Fethullah ed-Defterî (1170/1746) ve

²⁰ Murâdî, *Silkü'd-düer*, 1/98.

²¹ Keyvânî, *Dîvân*, 163.

²² Ömer Musa Paşa *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 512; Murâdî, *Silkü'd-düer*, 1/98.

²³ Murâdî, *Silkü'd-düer*, 1/98.

kendisini kasidesinde övdüğü vali Azımzade Esad Paşa (1170/1757) ile de yakın ilişkileri olmuştur.²⁴

Kaynaklar şair Keyvânî'nin 1173/1759 yılının Rebiyülevvel ayında vafat ettiğini ve el-Bâbü's-Sağîr türbesine defnedildiğini kaydetmişlerdir.²⁵

Edebî Kişiliği

XVIII. yüzyılın Arap şairlerinden sayılan ve yazdığı şiirleri ile ünlü biri olan Ahmed el-Keyvânî, döneminin değerli Arap şairlerinden biridir. Ne yazık ki kaynaklarda Keyvânî'nin edebi kişiliği hakkında yeterince bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak şairin biyografisini anlatan Murâdî, onun mahir edebiyatçı ve şair kimliğinden bahsederek, derin zekâsı, nazım, nesir ve hüsnühat alanındaki kabiliyetiyle asrının büyük söz ustalarından olduğunu kaydeder.²⁶

Eserleri

Murâdî ve İbnü's-Semmân gibi biyografi ve tarih yazarları Keyvânî'nin nazım ve nesir içerikli meşhur şiirler toplusu divanından bahsetmiş, ayrıca şiirlerinin de olduğunu zikretmişlerdir.²⁷ Küçük yaşlarından itibaren şiire merakı olan Keyvânî gazel, medih, vatan iştihakı temalı şiirler kaleme almıştır. Matbu divanının başında kendisi yazmış olduğu hutbesinde anlattığı üzere Keyvânî'nin elimize kadar ulaşmış olan divanının kendisi tarafından tasnif edildiği anlaşılmaktadır.²⁸

²⁴ Ömer Musa Paşa *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 513; Keyvânî, *Dîvân*, s. 172.

²⁵ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 1/106; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/118; Ömer Musa Paşa *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 514; Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifîn*, 1/208.

²⁶ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 1/98, 99.

²⁷ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 1/106.

²⁸ Keyvânî, *Dîvân*, 2-3.

Divanını inceleyenler onun üç merhaleden oluştuğunu söylerler. İlk başlarda şair, kendi belirlediği yönteme sadık kalarak divanı bırakmayı tercih etmiş, daha sonra dîvânın birinci kısmını sadece gazele, ikinci kısmını ise muvaşşah şiirlerine özel kılmıştır. İkincisi, şairin kendi çağdaşları ile aralarında yazıştıkları şiirsel mektuplarda olduğu gibi, Mısırlı şair Abdullah b. Selâme el-Müezzîn, şairin divanına eklemeye yapmıştır. Üçüncüsü, divanı istinsah eden Selâme el-Müezzîn, divana kendisine ait bazı şiir ve nesir temalı mektuplar ilave etmiş, divanın aslında bulunmayan fakat şaire ait bazı şiirler eklemiştir.²⁹ *Silkü'd-dürer* ve benzeri biyografi kitaplarında bu eklemelerin öneminden bahsedilmektedir. Bunun nedeni ise, şairin medih içerikli şiirleri divandan çıkarmayı tercih etmesidir. Zannımızca şair, methettiği kişiler hakkındaki kasidelerin divanından çıkarılmasının hayırlı olduğuna kanaat etmiştir.³⁰

Şairin divanının son kez istinsah eden Abdullah b. Abdullah b. Selâme el-Müezzîn el-Udkâvî'dir ve orijinal elyazması esas alınarak 1150/1737 yılında istinsah edilmiştir. Divanın bu nüshası 1301/1883 yılında Dimaşk'taki Hafnî Matbaasında basılmış ve tashihi II. Abdülhamid Han döneminde, Abdülkadir b. eş-Şeyh Ömer en-Nebhân tarafından yapılmıştır.³¹

Keyvânî'nin Dîvânı

Keyvânî'nin divanını incelediğimizde onun bazı mektuplaşmalardan, dost ve sevgiliye ithaf etmiş olduğu kasidelerden oluştuğunu görmekteyiz. Bu mektuplaşmalardan bir kısmı, İbnü'l-Gazzî ismiyle meşhur hocası allâme Muhammed Efendi el-Âmirî'nin yazdığı kaside içerikli mektuplaşmalardır. Bunun karşılığında şair, hocasına olan özlem ve arzusunu dile getirdiği beş

²⁹ Keyvânî, *Dîvân*, 162.

³⁰ Bağdâdî, *Hidâyetü'l-ârifîn*, 1/176; a.mlf., *İdâhü'l-meknûn*, 1/526.

³¹ Ömer Musa Paşa *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*, s. 516.

sayfadan oluşan kasideyle cevap vermiştir.³² Bunun dışında, bazı arkadaşlarıyla yaptığı mektuplaşmalar,³³ bazı sevdiklerine yazdığı mektuplar,³⁴ Berekât b. Yahyâ hakkında yazdığı şiirler,³⁵ Fethullah ed-Defterî Efendi hakkında yazdığı kasidelerdir.³⁶

Şairin divanı yazma ve matbu şiirlerinden oluşmaktadır.³⁷ Dîvânın tashihi Şeyh Ömer en-Nebhân tarafından yapılmış ve 1301/1883 yılında Hafnî matbaasında basılmıştır.³⁸

Dîvân'ın İçeriği

Şairin şiirleri, yaşadığı hayatın bazı karelerini yansımaları, toplumun hayatına yönelik bazı çıkarımlardır. Şiirlerinin büyük çoğunluğunun iki ana başlıktan oluştuğunu görmemiz mümkündür. Divanındaki şiirlerin ana temasını acı şikayetlerle kuşatılmış umutsuz bir sevgi, gurbet hayatıyla oluşan vatan iştihakı oluşturmaktadır. İkinci başlık bazı küçük methiyeler içerikli şiirlerdir.

Edebiyat eleştirmeni Saîd b. Semmân dîvândaki şiirlerin anlam ve amaçlarına işaret ederek birkaç konuya atıfta bulunmuştur. Şairin gazel, aşk şiirleri ve benzeri yöndeki yeteneğinin olması, kendi halinden, gurbette vatan özlemi yaşaması, aşktaki sefaletinden sürekli şikâyetle bulunması, şiirlerde ortaya koyduğu sonsuz incelik, şiirlerindeki asalet, hatalardan kaçınması, o

³² Keyvânî, *Dîvân*, 126.

³³ Keyvânî, *Dîvân*, 140.

³⁴ Keyvânî, *Dîvân*, 146-152.

³⁵ Keyvânî, *Dîvân*, 154-155.

³⁶ Keyvânî, *Dîvân*, 155-157.

³⁷ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*, Leiden, 1937, 2/392.

³⁸ Keyvânî, *Dîvân*, 196.

asırda yaygın olan yenilikçi sanatlardan uzaklaşması şairin dîvânını anlamlı kılan özelliklerdendir.³⁹

Dîvânda Geçen Methiye⁴⁰ İçerikli Şiirler

Keyvânî'nin dîvânının gazel içerikli şiirlerden sonra ikinci büyük bir kısmını oluşturan methiyeler, şairin övdüğü kişilere karşı duygularını ifade etmeye çalıştığı şiirleridir. Dönemindeki şairlerin adetinin aksine, şairin kasidelerinde peygamberlik methiyelerine yer verilmemiş olması şaşırtıcıdır.⁴¹

Dönemin Şam valisi Çeteci Abdullah Paşa, yine Şam valisi Azımzade Es'ad Paşa, Fethullah Efendi ed-Defterî ve Ali Efendi Murâdî methettiği kişiler arasında yer almaktadırlar. Şairin methiye sanatındaki özgün metoduyla yazdığı bazı methiyeleri, şairlerin geleneksel methiye yaklaşımından çıkarmış olması dikkat çekicidir.

Çeteci Abdullah Paşa'ya Yazdığı Methiye

Şair Keyvânî'nin hakkında methiye yazdığı kişilerden biri de kendisiyle yakından dostluk ilişkileri kurduğu Şam valisi Çeteci Abdullah Paşa'dır. Özellikle şairin Çeteci Abdullah Paşa'yı methettiği yetmiş bir beyitten oluşan uzun kasidesinde şair, onun adaletinden ve mertliğinden bahsetmiş, Şam'da huzursuzluğa neden olan asileri hezimete uğrattığını anlatmış, kasideyi tekbir ve zaferle başlatmıştır.⁴²

³⁹ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 1/99; Ömer Musa Paşa *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 519.

⁴⁰ İsmail Durmuş, "Methiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/406-408; Ebû Hâke, Ahmed, *Fennü'l-medih ve tatavvuruhu fi'ş-şi'ri'l-'Arabî*, (1.basım, Dâru'ş-Şerki'l-Cedid, Beyrut, 1962), 5.

⁴¹ Ömer Musa Paşa *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 519.

⁴² Keyvânî, *Dîvân*, 169, 172.

وَالْأَمْنُ وَالْيَمْنُ لَمَّا سَاعَدَ الْقَدْرُ اللَّهُ أَكْبَرُ جَاءَ النَّصْرُ وَالظَّفْرُ
 كَأَنَّمَا جَرَّ فِيهَا ذَيْلَهُ الْخُضْرُ وَاخْضَرَّ رَوْضُ الْأَمَانِي فَهِيَ حَالِيَّةٌ
 بِطَلْعَةٍ عَنْ سَنَاهَا الطَّرْفُ يَنْحَسِرُ وَأَشْرَقَ الْمَجْلِسُ الْمَسْعُودُ طَالِعُهُ
 بِهِ الْوَرَارَةُ كَالْعَلْيَاءِ تَفْتَحِرُ أَعْيَنِي الْوَزِيرَ الَّذِي أُعْتَابَهُ وَزَرُّ
 لِيَنْصِبَةَ الْمَلِكِ وَالْإِسْلَامُ يَنْتَصِرُ مَا زَالَ مُنْذُ غَدَا التَّوْفِيقُ يَصْحَبُهُ
 وَالسَّرْعُ يَأْمُرُ وَالصَّمْصَامُ يَنْتَظِرُ الْعَدْلُ يُنْشَرُ فِي دِيْوَانِهِ أَبَدًا
 وَالْعِلْمُ مُحْتَرَمٌ وَالْمَالُ مُحْتَقَرُ وَالْحَقُّ يَغْلُو عَلَى الْأَخْصَامِ قَاطِبَةً
 وَالْعَدْلُ يُثْمِرُ مَا لَا يُثْمِرُ الشَّجَرُ مَنْ يُعْرِسِ الْعَدْلَ يَجِنُّ النَّصْرُ عَنْ ثِقَةٍ

Allahu Ekber, yardım ve zafer geldi, kader yardım edince emniyet ve uğur geldi.

Ve yemyeşil arzu bahçesi halihazırda, kuyruğunu yeşile sürüklemiş gibidir.

Sevinçli meclis, gerileyerek ihtişamıyla yeniden doğup parladı.

Valiliğin kendisiyle iftihar ettiği, kendisini uyardığım valiyi kastederim.

Başarı, yarınlarda kralın alanı için eşlik eder, İslam zafer kazanır.

Adalet her zaman onun divanında yayılır, kanunlar emreder, kılıçlar bekler.

Hak birlikte düşmanın üzerine çıkar, ilim saygın olur mal ise hakir.

Kim adaleti eker, zafere olan güveni gizlerse, adalet ağacın vermediği meyveleri verir.

Yukarıdaki beyitlerde şair, yapmış olduğu bazı faaliyetlerinden dolayı Çeteci Abdullah Paşa'yı methetmektedir. Zira Çeteci Abdullah Paşa, Şam topraklarında emniyet kaybolduktan sonra çıkan fitne ve kargaşayı yatıştırmış, devlete baş kaldıran asileri dize getirerek adaleti yaymış ve emniyeti sağlamıştır.

Azmzade Esad Paşa'ya Yazdığı Methiye

Keyvânî'nin bu methiyesi, Şam'ın Çeteci Abdullah Paşa'dan önceki valisi Azmzade Esad Paşa hakkındadır. Azmzade Esad Paşa, Dimaşk asıllıdır. Osmanlı Devleti'ne hizmetlerinden dolayı önce Hama şehrine sonra Şam'a vali olarak atanmıştır. Şairin Esad Paşa hakkında kaleme aldığı methiyesi otuz beyti geçmemektedir. Ancak bu methiye önceki gibi sevgi ve samimiyet içermemektedir.⁴³

⁴³ Keyvânî, *Divân*, 172-173.

أَيَّدَ اللَّهُ أَسْعَدَ الْوُزَرَءِ
 لَا يَعُدُّ النَّعِيمَ وَالْفَخْرُ شَيْئاً
 الرَّعَايَا وَذَائِعِ اللَّهِ فِيمَا
 وَاخْتِكَامِ الْمُلُوكِ مَا زَالَ أَوْلَى
 إِنَّمَا الْهَزْجُ الرَّعَايَا هَلَكَ
 شَبَّهُوا الْمَلِكَ مِنْ قَدِيمٍ بِجِسْمِ
 وَكَذَلِكَ الْجُنْدُ كَالطَّبَائِعِ فِيهِ
 كُلُّ ذَنْبٍ مِنَ الزَّمَانِ صَفَحْنَا
 أَيَّدَ اللَّهُ نَصْرَهُ مِنْ وَزِيرِ
 وَمَحَا اسْمَ الْعَضِيَانِ وَالْبَغْيِ عَنَّا
 آذَنَ اللَّهُ بِالْبُيُوتِ لِقَوْمِ
 بِغُرُورٍ مِنْ بَعْضِهِمْ مَا تَحَامُوا
 كَمْ شَقِيٍّ قَدْ اسْتَرَقَ تَقِيًّا
 خَاطَبْتُهُمْ بِلَاغَةِ السَّيْفِ لَمَّا
 بِغِرَارِ الْحُسَامِ بَادُوا جَزَاءً
 وَقَعَتْ ذِكْرُهَا عَلَى الْأَرْضِ يَبْقَى
 هَاكَ تَارِيخَهَا إِذَا شَتَّتْ بَيْتاً
 قَدْ أَقَامَ الْخُدُودَ لِلْعَدْلِ هَدِيًّا
 بِدَوَامِ الْإِقْبَالِ وَالنَّعْمَاءِ
 غَيْرَ تَنْفِيسِ كُرْبَةِ الْفُقَرَاءِ
 جَاءَ عِنْدَ الْمُلُوكِ وَالْأَمْرَاءِ
 مِنْ دَلَالِ الرَّعِيَّةِ الْحَمَقَاءِ
 وَبِلَاءِ وَالْحُكْمِ كَالْأَحْيَاءِ
 وَالْوَزِيرُ الطَّيِّبُ لِلْأَدْوَاءِ
 أَبَدًا وَالْكِبَارُ كَالْأَغْصَاءِ
 عَنْهُ إِلَّا تَحْكُمِ الْغَوْغَاءِ
 أَسْبَلِ الْبِشْرَ كَاشِفًا لِلْبِلَاءِ
 بَعْدَ أَنْ كَانَ مُؤْذِنًا بِالْعَنَاءِ
 عَامَلُوا النَّاسَ بِالْأَذَى وَالْجَفَاءِ
 هُنَّكَ سَرِّ الشَّرِيعَةِ الْغَرَاءِ
 ذَوْلَةُ الْجَهْلِ غَضَّةُ الْأَنْبِيَاءِ
 أَعْرَضُوا عَنْ فِصَاحَةِ الْفُصْحَاءِ
 عَنْ غُرُورِ بِالْجَهْلِ وَالْحَيَلَاءِ
 لَا غَيْبَازَ الْأَنْبَاءِ بِالْآبَاءِ
 بَعْدَ عَرَضِ الشَّنَاءِ غِيبِ الدُّعَاءِ
 وَنَفَى النُّحْسِ أَسْعَدَ الْوُزَرَءِ

Allah, ihsan ve istikbalin devamından dolayı vezir Esad'ı destekledi.

Mutluluk ve övgü, fakirin sıkıntısını gidermek dışında bir şey sayılmaz.

Tebaalar, krallar ve emirlere bırakılan Allah'ın emanetleridir.

Kralların tahkimi, aptal tebaanın argümanından daha önemlidir.

Şüphesiz tebaa için kargaşa helak ve beladır. Yöneticilik ise hayat gibidir.

Kadimden beri kralı bedene, veziri de hekimin ilacına benzetmişlerdir.

Aynı şekilde askerler bedenın doğası, büyükler ise bedenın uzuvları gibidirler.

Çetelerin hükmetmesi dışındaki her suçı affettik.

Allah, belanın üzerine perde çeken vezirin zaferini destekledi.

O, şiddeti yatırdıktan sonra isyanın ve devlete karşı gelmenin ismini kazıdı.

Allah, insanlara eziyet eden ve kötülük yapan bir kavmin yok olduğunu haber verdi.

Birbirlerine kibirlenerek Şeriatı garrâ'nın perdesinin yırtılmasını koruyamadılar.

Takva ehlini köleleştiren nice eşkıya vardır. Cehaletin devleti takva ehline cefa vermiştir.

Fasihlerin fesahatinden yüz çevirdikleri için, kılıcın belagati onlarla muhatap oldu. Onlar, cehalet ve kibirleri yüzünden oluşan gururlarının cezası olarak, keskin kılıçla telef oldular.

Evlatların babalarından ibret almalarıyla olay yeryüzünde hatırlandı.

Şayet duanın ardından ve övgüden sonra bir beyit istersen, al sana olayın tarihi.

Vezir Esad Paşa, belayı defetti, adaleti temin etmek adına hadleri uyguladı.

Şair bu methiyesinde toplumun durumunu gözler önüne sermiştir. Dolayısıyla şairin bu övgü içerikli beyitleri, sosyal hayattaki bozulma ve yozlaşmanın, takva, ilim ve fazilet ehline karşı kötülük yapmanın gerçekçi bir tasviridir. Beyitlerde de anlatıldığı üzere, Şam'a vali olarak atanan Esad Paşa'nın ortamın huzurunu sağladığını, asayişi temin ettiğini ve çetelere gerekli cezaları verdiğini görmekteyiz.

Hocası Muhammed Efendi el-Âmirî el-Gazzî'ye Yazdığı Methiye

Şair Keyvânî'nin kasidelerinde en çok yer verdiği gerçek anlamda kendisinden övgü ve sevgiyle bahsettiği kişi hocası Muhammed Efendi el-Gazzî'dir. Keyvânî'nin bu minvalde hocasıyla sürekli mektuplaştığı, hocasından uzun süre uzakta kaldığı için mahzun olduğu, hocası ile birbirlerine duydukları sevgi ve hürmet dikkat çekicidir. Hocasından ayrı kaldığı için şair şu kasideyi kaleme almıştır:⁴⁴

يَعزُّ عَلَى قَلْبِي فِرَاقَكَ سَيِّدِي فَإِنَّكَ رُوحِي وَإِرْتِيَا حِي وَرِيحَانِي
يَعزُّ عَلَى نَفْسِي فِرَاقَ حَيَاتِهَا فَإِنَّ فِرَاقَ الْأَلْفِ وَالْمَوْتِ سَيِّئَانُ
عَجِبْتُ وَقَدْ فَارَقْتُهُ كَيْفَ لَمْ أَمُتْ لِمَا بِي مِنَ الْأَشْوَاقِ مِنْ مُنْذُ أَرْمَانِ

Efendim ayrılığın kalbime zor geliyor, çünkü sen canımsın, rahatımsın, güzel kokulu çiçeğimsin.

Hayatını kaybetmesi nefsimde ağır geliyor, çünkü bin kişinin ayrılığıyla ölüm arasında fark yoktur

Ondan ayrı kalarak uzun zamandan beri çektiğim özlemden ötürü, hâlâ nasıl ölmedim diye hayret ederim.

⁴⁴ Keyvânî, *Divân*, 123.

Muhammed Efendi el-Gazzî, öğrencisinin kendisine on yedi beyitten oluşan övgü içerikli kasidesine cevap olarak şu güzel kasideyi yazmıştır:⁴⁵

كَأَنِّي قَدْ شَاهَدْتُ طَلْعَةَ غُرَّةٍ لِحَدْنِ الْمَعَالِي أَحْمَدَ نَجْلَ كَيَوَانَ
مَرَانِيَاءَ عِنْدَ الْفُحْرِ قُرَّةٌ نَاطِرٍ وَ جَلِيَّةَ أَجْبَادٍ وَأَقْرَاطِ أَدَانَ
تَفَضَّلَ إِذْ أَهْدَى بَدِيْعَ قَصِيْدَةٍ إِلَيَّ وَ أَوْلَانِي عَوَاطِفُ إِحْسَانِ

Ben sanki hilalin, yücelerin dostu olan Keyvân oğlu Ahmed'e doğduğunu görmüş gibiyim.

Onun övgü dolu meziyetleri, gözlerin nuru, boyunların süsü, kulakların küpesidir. O bana fevkalade bir kaside hediye ederek, beni güzel duygularla kuşattı.

Hocasının bu kasidesine cevap olarak Keyvânî, aynı vezinde ve aynı kafiyede, kırk üç beyitten oluşan kasidenin girizgahını nesîb'e⁴⁶ ayırarak yetmiş sekiz beyitten oluşan en uzun methiyesini yazmış ve hocasına göndermiştir.⁴⁷ Kasidenin giriş kısmını bitirdikten sonra hocasına olan duygularını şu ifadeleriyle anlatmaktadır:⁴⁸

إِمَامُ الْعُلُومِ الْعَامِصَاتِ عَنِ الْوَرَى فَأَقْوَالُهُ أَقْوَى وَأَقْوَمُ بُرْهَانَ
يَحُلُّ خَفِي الْمَشْكَلَاتِ بَدَاهَةً مَتَى شَاءَ مِنْ غَيْرِ إِنْهَمَاكَ وَإِمْعَانَ
لَقَدْ جَدَّ فِي أَخْذِ الْعُلُومِ فَنَالَهَا وَلَكِنَّهُ قَدْ خَصَّ مِنْهَا بِرَبَّانِي
فَمِنْ ظَاهِرِ تَرْوِيهِ عَنْهُ أَفْضَلُ وَمِنْ بَاطِنِ تَحْتَارُهُ أَهْلُ عَرْفَانَ
تَمْلِكُهُ حُبُّ الْمَعَارِفِ وَالنَّدَى فَمَلِكُهُ رَقَى الْوَرَى لَا لِلسُّلْطَانَ

O, gizemli ilimlerde insanlığın imamı, sözleri en kuvvetli ve en güçlü delil olandır. İsteddiği zaman, dikkati dağılmadan ve zihni uğraşmadan önsözleriyle gizli sorunları çözer.

Zira o ilme sahip olmak için gayret gösterdi ve bunu başardı, ancak bu ilmi ilahi bir ilim olarak tahsis etti.

Fazilet sahibi kimseler ondan zahiri ilimleri rivayet eder, ehli irfan da batını ilmi seçerler.

Marifet ehli ve cömertlerin sevgisi onu kuşatmıştır, mülkü sultanın değil kölelerindir.

⁴⁵ Ömer Musa Paşa *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 527; Keyvânî, *Dîvân*, 122-123.

⁴⁶ Kasidenin, şairin esas maksada geçmeden önce sevgi ve sevgiliyi tasvir ettiği, teşbîb de denilen ilk bölümü. Hüseyin ELMALI, "Kaside", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/562-564.

⁴⁷ Ömer Musa Paşa *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 527; Keyvânî, *Dîvân*, 123.

⁴⁸ Keyvânî, *Dîvân*, 125.

Yukarıda anlatılan üç methiyeden ikisi Şam'a peş peşe atanmış olan iki büyük vali hakkında, üçüncüsü büyük muallimi, pek kıymetli hocası hakkında yazmış olduğu methiyelerdir.

Özellikle Keyvânî'nin methiye içerikli kasidelerini incelediğimizde, şairlerinin herhangi bir geçim, para kazanma aracı, bir çıkar sağlamak amacıyla yazılmadığını görürüz. Babası Emîrû'l-Ümerâ olan, yeniçeri ocaklarında önemli vazifeleri üstlenen emir şairden böyle bir şeyi beklememiz mantıksız bir davranış olur. Dolayısıyla şairler arasında böyle bir konuma ve soya sahip birisinin övgü içerikli kasidelerini herhangi bir karşılık beklemeden içten duygularıyla kaleme aldığını düşünmek isabetli olacaktır. Aşağıdaki beyitler şairin methiye konusundaki düşünce ve yaklaşımını gözler önüne sermektedir:

وَدُونَكْهَا فَوَافٍ رَائِعَاتٍ يُدَارِ عَلَى الزَّمَانِ بِهَا عُقَارُ
وَلَمْ أَمْدُخْكَ لِاسْتِجْدَاءِ نَعْمَى وَلَا بِعَلَاكَ لِلْمَدْحِ اِفْتِقَارُ
وَلَكِنْ ذَاكَ مِنْ قَلْبٍ كَرِيمٍ لَهُ شَعْفٌ بِمِثْلِكَ وَافْتِخَارُ

Al sana, zamanla dönen ilaç gibi muhteşem kafiyeler.

Seni ne iyilik dilediğin için övdüm ne de yüce makamına muhtaç olduğum için.

Lakin bu, senin gibilere olan derin sevgi ve cömert bir kalpten gelen içten duygulardır.

Bu beyitler, övgü konusunda şairin ilgi ve gösteriştan uzak, saf sevgi içerikli felsefesini teyit etmektedir. Şair, bazı kasideler dışında genelde methiye içerikli kasidelerinin girizgâh kısmına nesîble giriş yapmamış, özellikle buna dikkat etmiştir. Keyvânî şairlerinde göze çarpan özelliklerden biri de lafzî ve mânevî güzellikler (el-Muhassinâtî'l-Lafziyye ve'l-Ma'neviyye) gibi belagat sanatlarına fazla yer vermemesidir. Şairlerinde kullanmış olduğu bu metodu, şiirsel geleneğe dayanarak çağı sınıflandıran bazı eleştirmenlerin görüşlerini de çürütmektedir.

GAZEL⁴⁹

Keyvânî Dîvân'ında Geçen Gazel İçerikli Şiirler:

Keyvânî'nin çok fazla özen gösterdiği gazel, şairin dîvânının büyük bir kısmını oluşturmaktadır. Şair gazellerinde, genellikle hafif ve kısa şiir bahirleri kullanmıştır.

Gazellerinin ana temasını umutsuzluk, yeis, tekrarlanan hüznün, ağlamak, gözyaşları, şikâyet ve hastalık oluşturmaktadır. Gözyaşları ve özlemin olmadığı gazel ve kaside bulmak neredeyse zor denilebilecek kadardır. Özellikle gurbet vasfı ve vatan iştiyakı şairin gazellerinin bir parçası olarak göze çarpmaktadır. Yer yer hamriyyât, tabiatın tasviri de gazelin konusunu oluşturmaktadır. Gazelinde kadına da yer veren şair, teşbih ve benzetmeler yapmış, göz, yüz, yanak, boy gibi kadının fiziki özelliklerinden bahsetmiştir. Ayrıca sevgiliye olan tutkusundan, ızdırıp ve eleminden, bazen sevgilisinin ondan yüz çevirdiğinden bahsetmektedir.

Şurası vardır ki, şairin gazelindeki hüznün, gözyaşı ve feryat, felaketler karşısındaki yenilgi veya zayıflık olmayıp, şiirinin özel felsefesini oluşturmaktadır. Hatta şiirlerinin üç temel unsur olan gözyaşı, şikâyet ve gurbet etrafında toplanması da şairin gazellerinin doğasını oluşturmaktadır.

Şairin genel olarak dikkat ettiği şeylerden biri de tek bir kasidede amaçların örtüşmesidir. Belki de bu, ilk dönem şairleri tarafından uygulanan konu ve anlam bütünlüğünü sağlayan metottur. Dolayısıyla şairin şiirlerde birleştirici yöntem uygulaması, şairin önemini açıklamakta dayandığımız temel unsurlardan biri sayılır.

⁴⁹ Hâluk İpekten, "Gazel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/440-442.

Gözyaşı ve Hüzün

Şair gazellerindeki gözyaşını açıklarken ağlamanın gözlerin farzı olduğunu şu mısralarıyla ifade etmektedir:⁵⁰

وَكَاَنَّ الْبِكَاءَ عَلَى الْعَيْنِ فَرَضٌ أَوْ عَلَى الدَّمْعِ لِلطَّلُولِ دُيُونٌ
أَيُّهَا الرَّكْبُ حَدِّثُونِي لَعَلَّ أَلْ قَلْبَ يَزْتَاخُ فَالْحَدِيثُ سُجُونٌ
وَأَخْبِرُونِي عَنِ التَّجَلُّدِ وَالْأَلْفِ طَوْنُهُ الْخَطُوبُ كَيْفَ يَكُونُ
لَيْتَ شِعْرِي وَلِلْمُحِبِّ إِذْكَارُ وَحَيْنٌ وَلِلْعَلِيلِ أَيْنُ

Sanki göze ağlamak farz gibidir ya da yıkımlar için göz yaşı dökmek sorumluluktur. Ey yolcular konuşun benimle, belki kalp rahatlar, çünkü laf lafi açmaktadır. Bana sabırdan haber verin, dostun halden anladığı nasıl olur? Umarım şiirim, sevene ve özlem duyana hatırlatma, hastaya şifa olur.

Şikâyet, İzdırap ve Üzüntü

Şair, içinde bulunduğu durumunu, şikâyet, ızdırap ve yaşadığı üzüntünü kasidelerinde dile getirmiştir. Belki de Keyvânî'nin kasidelerinde geçen ızdırap, hüzün ve yas temalarından dolayı, çağdaşı İbnü's-Semmân, şairin dîvânını ve şiirlerini eleştirerek tokatlanmış, sarsılmış şiirler olarak nitelemektedir.⁵¹ Neredeyse şair her selamlamanın ardından şikâyetini ve üzüntüsünü dile getirmekte, hasret yanarak inlemektedir:⁵²

إِذَا هَبَّ غُلُوبِي تَنَفَّسَ عَنِ جَمْرِ وَأَنَّ مِنَ الشُّوقِ الْمُبْرِحِ وَالْهَجْرِ
وَأَشْجَاهُ مَسْرَاهُ فَفَاصَتْ دُمُوعُهُ وَأَفْكَارِي فِي الْبَلْوَى فَذَابَ مِنَ الْفِكْرِ
أَخُو دَنْفٍ قَدْ صَدَّ عَنْهُ أَلْفُهُ وَأَسْلَمَهُ لِلشُّوقِ وَالْحُزْنِ وَالضَّرِّ
وَإِنْ شَامَ بَزْقًا فِي الظَّلَامِ اسْتَفْرَهُ فَأَحْشَاؤُهُ تَهْفُو وَعَبْرَتُهُ تَجْرِي

Bir yücelik esiyorsa korlardan, dayanılmaz özlem ve terkedilmişlik vardır.

Sevinci onu endişelendirmiş, bu yüzden gözleri dolmuş, musibetleri hatırlamış ve fikirden erimiştir.

Müzmin bir hastalığı vardır, dostu onu terk etmiştir, onu hasrete, hüzne ve zarara teslim etmiştir.

⁵⁰ Keyvânî, *Dîvân*, 9-10.

⁵¹ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 1/98.

⁵² Keyvânî, *Dîvân*, 6.

Karanlıkta şimşegi beklerse onu rahatsız eder, içi tedirgin olur, gözlerinden yaş akar.

Şair bir başka kasidesinde karşılıklı şikâyet içeren şu mısralara yer vermektedir:⁵³

أَشْكُو إِلَيْهِ مَا لَقَيْتُ وَيَشْتَكِي مَا نَالَهُ بِالْوَحْيِ وَالْإِيمَاءِ

Ona karşılaştığım durumu şikâyet ediyorum, o da ilham ve ima yoluyla gözlemlediğini bana şikâyet eder.

Dikkat edersek, şairin hüznü ve şikâyet nedenlerinden biri de onun senelerce memleketinden uzaklarda kalması ve kalbinin vatan iştiyakı ile tutuşmasıdır. Belki de umutsuz içerikli gazellere dalmasının nedeni de nefsinin bunlarla teselli etmeye çalışmasıdır. Şair gazellerinin birinde şikâyetine engel olmaya çalışanları muhatap alarak şöyle demektedir:⁵⁴

نَاءٍ بِمَضْرٍ وَبِالشَّامِ حَبِيبُهُ ذَنْفٌ وَلَكِنْ أَيْنَ مِنْهُ طَبِيبُهُ
رَقَّتْ لَهُ أَوْصَابُهُ وَنَحْوُهُ وَبِكَى عَلَيْهِ بُكَاءُهُ وَنَحْبُهُ
قَلْبُ الْفُؤَادِ وَصَبُّهُ وَطُرُوبُهُ وَمَشُوقَةٌ وَسَلْبِيَّةٌ وَلَسْبِيَّةٌ
أَفْنَى تَجَلَّدُهُ النَّوَى وَشَبَابُهُ وَأَعَارَهُ كَنْدًا يَبِيبُ يُذْيَبُهُ
يَا مَانِعِي الشُّكُورَى وَقَدْ أَبْلَى الضَّنَا جَسْمِي وَأَفْنَى مُهْجَتِي تَغْذِيبُهُ
يَا يُوسُفَ الْحَسَنِ الَّذِي قَدْ شَاقَ يَغْقُوبَ الْأَسَى فَاشْتَاقَهُ يَغْقُوبُهُ

Sevgilisi Şam'da iken kendisi Mısır'da inleyen bir hastadır, lakin tabibi nerededir?

Acıları ve zayıflığı ona şefkat gösteriyor, gözyaşları ve feryadı ona ağlıyor.

Kalbin heyecanı, aşkı, istekleri, deliliği ve ısırtığı vardır.

Çocukluk ve gençlik onun sabrını tüketti, keder ondan ödünç aldı, eriyerek geceledi.

Ey şikâyet etmeye engel olanlar! Hastalık bedenimi yıpratmış, işkencesiyle hayatımı tüketti.

Ey kederiyle Yakub'a cefa çektiren güzel yüzlü Yusuf! Yakub onu çok özledi.

Şair kasidelerinde acı çeken kalbin sahibini bizlere sadece tanımlamamış, aynı zamanda gazel ve nesîb konusundaki metodunu da ortaya koymuştur. Şiirlerinde subjektif görüşünü ortaya koyarak, “Güzel Yusuf”,

⁵³ Keyvânî, *Dîvân*, 86.

⁵⁴ Keyvânî, *Dîvân*, 44.

“Kederli Yakub”, “Sabırlı Eyyûb” gibi ifadeleri kullanmaktan tereddüt etmemiştir. Bütün bunlar şairin, yaşadığı hayatın acı gerçeklerini unutmak, kendisinden uzaklarda Şam’daki sevgili hocasını hatırlamak için hayali gazele daldığını bir daha teyit etmektedir.

Gurbet ve Ayrılık Acısı

Gurbet, ayrılık acısı, vatan özlemi gazelle çok sık irtibatı olan konulardandır. Ancak Keyvânî gurbet ve ayrılık acısını gazel ve kasidelerinde şikayetinin bir parçası olarak göstermektedir. Şair, gurbet hayatını anlatırken, Şam, Dimaşk, Cillik, Kasiyûn gibi mekanları, oranın tabiatını ve güzelliklerini anmakta, Şamlı ahabından ve arkadaşlarından bahsetmektedir. Bir kasidesinde Şam’ı Adn cennetlerine benzeten şair, daha sonra Cillik şehrine olan sevgisinden bahsetmektedir:⁵⁵

جَنَاتِ عَدْنٍ بِالشَّامِ	إِنِّي لَمُشْتَأِقٌ إِلَى
المُعَذَّبِ مِنْ ضَرَامِ	أَيِّ وَالَّذِي قَدْ أَنْشَأَ الْقَلْبَ
بَدْرٌ يُفَوِّقُ عَلَى التَّمَامِ	فِي جِلْقِ الْفَيْحَاءِ لِي
وَتَغْرِهِ حُبُّ الْعَمَامِ	فِي خَدِّهِ مَاءُ النِّعِيمِ
عِنْدَ التَّبَسُّمِ وَالْكَلامِ	يَبْدُو اللَّهَيْبُ بِخَدِّهِ
المَوْتِ طَيْفًا فِي الْمَنَامِ	يَا لَيْتَنِي أَلْقَاهُ قَبْلَ

Ben ‘Adn Cennetleri gibi olan Şam’ı özledim.

Yani, tutuşan ateşten acı çeken kalbi yaratana yemin olsun ki.

Şam benim için tamamına ermiş dolunaydır.

Yanağında mutluluk suyu, ağzında bulutların sevdası vardır.

Gülümserken ve konuşurken yanağından ateşler gözüküyor.

Keşke ölmeden önce onu rüyamda göre bilseydim.

Şairin vatanına, özellikle de Şam’a olan sevgisinin büyüklüğünü gazellerinde görebiliyoruz. Hatta Dimaşk’a olan sevgisini daha da ötelere

⁵⁵ Keyvânî, *Divân*, 174.

taşıyarak onu, eskiden beri Dârü's-Selâm, peygamberler yurdu, ilim mekânı, güzellikler diyarı olduğunu söylemektedir.

Bir başka kasidesinde Şam'ın tepeleri arasında uzanan vadileri ve kıyısındaki parkları ve nezih mekanları tasvir etmektedir:⁵⁶

لَبِيَّكَ ذَاعِيَةَ الْعَرَامِ أَهْلًا بِأَرْوَاحِ الشَّامِ
شَرَّفْتِ قَدْرِي عِنْدَمَا أَلْصَقْتِ خَدِّي بِالرَّعَامِ
أَذْكَرْتِ لِي الْأَحْبَابَ أُمَّ عَاطِيَتِنِي كَأَسِ الْمُدَامِ
حَيَّيْتِ يَا وَاوِي دِمَشْقَ الشَّامِ عَنِّي بِالسَّلَامِ

Ey tutkulu sevdam sana geldim, Şamlı ruhlar hoş geldiniz.

Yanaklarımı toprağa yapıştırdığımda değerimi onurlandırdın.

Bana sevdiğilerimden mi bahsedersin, yoksa bir bardak şarap mı verirsin?

Selâm olsun sana ey Şam'ın vadileri, Şam'a benden selâm olsun.

Uzrî (İffetli) Aşk⁵⁷

Gazel yazan şairler genelde şiirlerinde açık, müstehcen ve hoş olmayan kelimeler kullanırlar. Uzrî aşk içerikli gazeller ise şairlerin sevgiliye olan düşüncelerini iffet ölçüsü dahilinde anlatan, ölünceye kadar tek bir kadınla vefalı ve sadık birer âşık olarak aşklarını dile getiren şiirlerdir. Keyvânî'nin dîvânında iffet içerikli gazellere sıkça rastlamak mümkündür. Aşağıdaki beyitlerde Keyvânî'nin, tabiat tasviriyle beraber sevgiliye kavuşma hasretinden yanıp tutuştuğunu, bu nedenle dertlendiğini, acı çektiğini görmekteyiz:⁵⁸

وَلَقَدْ سَمِعْتُ مَعَ الصَّبَا حِمْيَامَةً تَتَرَّنُمُ
كَأَدْتُ تُقَاسِمُنِي الْهَوَى لَوْ أَنَّهُ يَتَقَسَّمُ
وَيَزِيدُ مَا بِالْعَاشِقِينَ مِنَ الْغَلِيلِ وَيُضْرَمُ

⁵⁶ Keyvânî, *Dîvân*, 57.

⁵⁷ İsmail Durmuş, "Uzrî Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/259-261.

⁵⁸ Keyvânî, *Dîvân*, 25.

طَيْرٌ يُنُوحُ بِسَجْوِهِ أَوْ مُنْزِلٌ يَتَرَنَّمُ
يَا مَنْ يُرِيدُ بِهِجْرَهُ تَلْفِي تَعِيشُ وَتَسْلَمُ
الْوَضْلُ مِنْكَ مُحَرَّمٌ وَالصَّبْرُ عَنكَ مُدْمَمٌ

Sabahleyin şarkı söyleyen güvercin duydum
Paylaşılması mümkün olsa, neredeyse benimle arzularımı paylaşacaktın,
Aşıkların susuzluğunu artırır, ateşlerini tutuşturur,
Üzüntüyle ağlayan bir kuş veya nameli bir mekân.
Ey beni uzaklığıyla bitirmek isteyen dost, hayatını yaşa, huzur bul,
Zira sana vuslat haram oldu, sensizliğe sabretmek vicdan azabı oldu.

Yukarıdaki beyitlerden anlaşıldığı üzere şairimiz iffetli aşk ve saf duygularla sevgilisine iltifatta bulunmuş, ondan uzakta gurbet hayatı yaşadığının ızdırıp ve elemi dile getirmiştir.

Hamriyyât

Keyvânî'nin şiirini inceleyen, şairin kendine mahsus şiirsel birleştirici bir yöntem kullandığını görecektir. Dolayısıyla üzerimize düşen şiirlerini ayrı ayrı değil bir bütün ele alarak değerlendirmemizdir. Şair, edebi tasvir konularından olan hamriyyât'la ilgili şiirler de yazmış, fakat bu şiirler gazellerinde yer alan bazı bölümler şeklindedir. Şair gazellerinin birinde on üç beyitten sonra ızdırıp dolu halini şu şekilde tasvir etmektedir:⁵⁹

وَنَدْمَانَ طَرَدْتُ نَعَا سَهُ وَاللَّيْلُ يَنْهَزِمُ
وَجَفُنْ عَمَامِهِ يَبْكِي وَتَعْرُ الْبُرُوقُ يَبْتَسِمُ
وَجَيْشُ الصُّبْحِ يَضُدُّمُ عَشَكَرَ الظُّلْمَا وَيَقْتَحِمُ
بِصَافِيَةِ مُشْعَشَعَةٍ تَضُبُّ فَتَتَجَلَّى الظُّلْمُ
مَدَامُ عَمَّرَتْ حِقْبًا فَأَبْلَى جِسْمَهَا الْقَدَمُ
وَعَابَتْ رَفَقَةً حَتَّى كَأَنَّ وُجُودَهَا عَدَمُ
فَقُلْتُ أَلَا تَرَى هَيَّي أَدَافِعُهُ وَيَزِدْحِمُ

⁵⁹ Keyvânî, *Divân*, 23.

وَلَيْسَ لِدَفْعِ هَمِّ النَّفْسِ

إِلَّا الرِّاحَ وَالنَّعْمَ

Pişman bir halde uykusunu kovdum, gece yenik düştü.

Bulutun göz kapağı yaşlı, şimşeğin dudağı gülümser.

Sabahın ordusu, karanlığın askerleriyle çarpıştı, saldırılarına karşı koydu.

Suyla karışık içki dökülerek karanlık aydınlandı.

Çok eskiden beri içki vücudunu yıpratmış.

İncelerek yok olmuş, sanki vücudu hiç yokmuş gibi.

Ben de ona, “Üzüntüm artmasına rağmen ona karşı direndiğimi görmez misin?” dedim.

Şarap ve müzik dışında ruhun kaygısını giderecek bir şey yoktur.

Şair bir başka gazelinde, hamriyyâtına tabiatın tasviriyle giriş yaparak bize yeni ve özgün tablo sunmuş, içkinin sabahleyin tebessüm ederek, karanlığın asık suratını ortadan kaldırdığını tasvir etmiştir.⁶⁰

هَذَا الصَّبَاحُ قَدْ ابْتَسَمَ	فَأَزَاحَ تَعْبِيسِ الظُّلَمِ
وَافْتَرَّ نَعْرَ الْأَفْحُوا	نَهَ مِنْ بُكَاءِ طَرْفِ الدِّيمِ
وَالرَّعْدُ يُمْلِي وَالسَّحَا	بُ إِذَا تُفْهَمُهُ اِنْسَجَمَ
وَالبِزْقُ يَكْتُبُهُ عَلَى	طِرْسِ العَمَامِ بِلَا قَلَمِ
فَكَأَنَّهُ بِدُمُوعِ أَجْفَانِي	يُذْهَبُ مَا رَقَمِ

Bu sabah gülümseyerek karanlığın somurtkanlığını ortadan kaldırdı.

Sürekli yağan sabah yağmurundan papatyalar parıldadı.

Ve gök gürültüsü gelir, bulutlar onunla bir uyum içinde anlaşır.

Ve şimşek onu, kalemsiz olarak bulutların kağıdına yazar.

Ve sanki o, sayılan şeyi gözyaşlarıyla gidermektedir.

Keyvânî'nin Şiirdeki Konumu

Ahmed el-Keyvânî dönemindeki şairler arasında seçkin bir konuma sahipti. Murâdî onu, XVII. yüzyılın ünlü şairlerinden sayılan Emir Mencik Paşa (ö. 1080/1669) ile kıyaslayarak, edebiyat, şiir ve nesir alanında üstün dehaya sahip çağının olduğunu belirtmiştir.⁶¹

⁶⁰ Keyvânî, *Dîvân*, 102-103.

⁶¹ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 1/98.

Keyvânî'nin kaside ve gazellerinde kullandığı üslubu genelde işlemiş olduğu konuların mizacına uygun tarzda olup, şiirlerin doğasına uygun bir şekilde ince bir dil ve zarif bir usul kullanılmıştır.

Modern edebiyatçılardan Ömer Musa Paşa, Keyvânî hakkında övgü dolu ifadelerde bulunarak, onu zamanının kendine özgün bir şairi olduğunu söylemiş, şiirlerinin akıcılığı ve bedî sanatlarından, yapay beyandan uzak bir akımı temsil ettiğini belirtmiştir.⁶²

SONUÇ

Osmanlı dönemi Arap edebiyatı çalışmaları göz ardı edilemeyecek kadar yenilikçi şair ve ediplerin var olduğu bir dönem olarak tarih sahnesinde yer almıştır. XVIII. yüzyıl Osmanlı dönemi Arap edebiyatının Suriye'deki önde gelen temsilcilerinden biri olan Ahmed el-Keyvânî, kendine özel bütüncül şiir tarzıyla yazmış olduğu dîvân ve şiirleri ile hem kendi çağındaki şairler hem modern çağdaki şair ve edipler arasında şöret bulmuş bir şairdir. Yalnız Keyvânî de dönemdeki diğer şair ve edipler gibi yazdığı şiirleriyle birkaç konu dışında edebiyata yenilik getirmeyen, daha çok şiirsel anlamlar üzerinde duran bir şairdir.

KAYNAKÇA

- ‘Abbûd, Mârûn. *Edebu'l-'Arab*. Beyrut, 1399/1979.
‘Adiyy, Nedîm. *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*. Dımaşk, 1950.
Ahmed, Ebû Hâke. *Fennü'l-medîh ve tatavvuruhu fi'ş-şi'ri'l-'Arabî*. Dâru'ş-Şerki'l-Cedîd, Beyrut, 1.basım, 1962.
Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hidâyetü'l-'ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn min Keşfi'z-zunûn*. Beyrut: 1982.
Bağdâdî, İsmail Paşa. *İdâhü'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn alâ Esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. Beyrut.
Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*. 2 Cilt, E. J. Brill, Leiden, 1937.

⁶² Ömer Musa Paşa *Târîhü'l-'edebi'l-'Arabî*, 565.

- Çağrı, Mustafa. “Gazel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim, 14 Mart 2023.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebl-'Arabî-'asru'd-duvel ve'l-imârât*. Kahire, 1980.
- Demirayak, Kenan. “Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı Üzerinde Değerlendirmeler”. *Şarkiyat Mecmuası* Sayı 26 (2015-1), 31-62.
- Dereli, Muhammed Vehbî. *Osmanlı Dönemi Bediyyât Şairlerinden Âişe el-Bâûniyye ve Peygamber Methiyeleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.
- Durmuş, İsmail. “Methiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/406-408. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Durmuş, İsmail. “Uzrî Aşk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Elmalı, Hüseyin. “Kaside”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/562-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Emîn, Ahmet. *el-Mufasssal fi târihi'l-edebl-'Arabî*. 2. Cilt, Kahire: 1934.
- Ergin, Mehmet Mesut. *el-Keyvânî Hayatı ve Şiiri*. Konya: SÜSBE, Doktora Tezi, 2000.
- Ergin, Mehmet Mesut. *el-Keyvânî Hayatı ve Şiiri*. Konya: SÜSBE, Doktora Tezi, 2000.
- Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmî ' fi târihu'l-edebl-'Arabî (el-Edebu'l-kadîm)*. Beyrut: 1986.
- Hımsî, Na'îm. *er-Râid fi'l-edebl-'Arabî*. Dımaşk: 1979.
- İpekten, Hâluk. “Gazel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/440-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gazzî, Ebü'l-Mekârim Necmeddin b. Muhammed. *Lutfü (Latfü)'s-semer ve katfü's-semer min terâcimi a'yâni't-tabakâti'l-ûlâ mine'l-karni'l-hâdî 'aşer*. nşr., Mahmud eş-Şeyh. Dımaşk: t.y..
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-mu'ellifin terâcimü muşannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*. 15 Cilt, Beyrut: 1406/1985.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *el-Edebu'l-'Arabî fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*. Dımaşk: 1392/1972.
- Keyvânî, Ahmed Bek Hüseyin Paşa b. Mustafa. *Divânü Ahmed el-Keyvânî*. Kahire: 1301.
- Murâdî, Muhammed Halîl, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*. 4 Cilt. Beyrut: 3. Basım, 1988.
- Mu'cemü's-şuerâi'l-'Arab*. Ahmed el-Keyvânî, Erişim 26 Mayıs 2023.
<https://shamela.ws/book/2114/446>
- Ömer Musa Paşa. *Târîhü'l-edebl-'Arabî el-'asri'l-'Usmânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1409/1989.
- Rikâbî, Cevdet. *el-Edebu'l-'Arabî mine'l-inhidâr ila'l-izdihâr*. Dımaşk: 1427/2006.
- Seyyid, Seyyid Muhammed. *Mısr fi'l-'asri'l-'Osmânî fi'l-karni's-sâdis 'aşer*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1418/1997.
- Seyyid, Seyyid Muhammed. “Mısır (Osmanlı Dönemi)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/563-569. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Tasa, Muhammed. *İbnü's-Semmân ve Şiirleri*. Konya: Adal Ofset, 2007.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 6 Cilt. Ankara: 1988.
- Yıldız, Ahmet. *Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Zeyyât, Hasan. *Târîhü'l-edebl-'Arabî*. Beyrut: 1430/2009.

Zeydân, Corcî. *Târihu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*. thk. Şevkî Dayf. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1937.
Ziriklî, Ebû Gays Hayrüddîn b. Mahmûd, *el-A'lâm*. Beyrut: 1990.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
MODERN DÖNEM ARAP EDEBİYATI

Bir Neo-Klasik Şair İsmail Sabri'nin Şiirlerinde II. Abdulhamid Han İmajı

Sümeyye Revşen OKUMUŞ*

Öz

Modern Arap Edebiyatında “Mısır’ın el-Buhtürî’si” lakabıyla Neo-Klasik akımın önde gelen şairlerinden İsmail Sabri, klasik dönem Arap şairlerinden etkilenmiş, yeni beyânî üslubunu da katarak onları takip etmiştir. Şair şiirlerinde döneminin olay ve olgularını güçlü bir dil ve edebiyatla sunmuştur. II. Abdulhamid Han ile aynı dönemde yaşayan şair, Padişah hakkında bir kaside ve bir de iki beyitlik nütfe olmak üzere iki şiir nazmetmiştir. Arap orta halli ailede dünyaya gelmiş ve Bakan yardımcılığına kadar yükselmiş bir şair olarak İsmail Sabri’nin şiirlerinde yansıttığı II. Abdulhamid imajı, çağdaşı olan Mısır halkının zihnindeki imajı da yansıtacaktır. Nitekim şiirde imaj, şairin iç dünyasını, inancı ve kültürü gibi birçok farklı etkene bağlı olarak yeniden şekil verip anlamlandırıldığı ve estetik bir üslupla sunduğu bir gerçeği tanımanızı sağlayan bir araçtır. Karşılaştırmalı Edebiyatın bir dalı olan İmajbilim, birbirinden birçok yönüyle ayrılan farklı ulusların, öteki uluslar hakkında ürettikleri imajı araştırmaktadır. Araştırmanın amacı, İsmail Sabri’nin bu iki şiirindeki II. Abdulhamid Han imajını ortaya koymaktır. Şairin şiir ve edebiyatının ötesinde hem halkın içinden hem entelektüel hem de siyasi bir şahsiyet olması ve II. Abdulhamid ile aynı dönemde yaşaması çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Çalışmanın yöntemi ise amacına uygun olarak nitel bir veri analizi yöntemidir. Öncelikle şiirler şairin divanından tespit edilmiş ve Türkçeye çevrilmiştir. Ardından metin dışı ve

* Araş. Gör. Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi Lisansüstü Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı sumaiyaothman93@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1466-6263.

metin içi unsurlar dikkate alınarak dilsel analizin ön plana çıktığı çoğulcu bir inceleme yöntemine tabi tutulmuştur. Metin dışı olarak Şairin hayatı, tarihi ve sosyal bağlam gibi unsurlar; metin içi olarak ise imajı ortaya koyacak dilsel analizlerin yapıldığı cüz’i bağlamlar incelenmiştir. Nihayette külli imaj başlığı altında bütünsel imaj bağlamı açıklanmıŐtır.

Anahtar Kelimeler: Karşılaştırmalı Edebiyat, İmajbilim, Neo-Klasik akım, İsmail Sabri, II. Abdulhamid Han.

The Image Of II. Abdulhamid Khan In The Poems Of a Neo-Classical Poet Ismail Sabri

Abstract

Ismail Sabri, one of the leading poets of the Neo-Classical movement in Modern Arabic Literature, was influenced by the classical period Arab poets and followed them by adding them his new declarative style with a strong literature. He was born in an Arab middle class family and rose to the rank of deputy minister and wrote two poems about II. Abdulhamid Khan. For this reason, the image of Abdulhamid in his poems will also reflect the image in the minds of his contemporary Egyptian people. Because Imagology, examines the images, people produce about others depending on many factors such as their culture and nation. The aim of this research is to reveal the image of II. Abdulhamid in Ismail Sabri's poems by using Imagology theories. Beyond his poetry and literature, the fact that the poet is both an intellectual and a political figure among the people and living in the same period with II. Abdulhamid reveals the importance of the study. The method of the study is a qualitative data analysis method in accordance with its purpose. In the beginning the two poems translated into Turkish. Then, it was subjected to a pluralistic analysis method, in which linguistic analysis came to the fore, based on extra-text and intra-text elements. Elements such as the poet's life, history and social context as extra-textual; In the text, the partial contexts in

which linguistic analyzes are made that will reveal the image have been examined. Finally, the context of the holistic image is explained.

Keywords: Modern Arabic Literature, Imagology, Neo-Classical Movement, İsmail Sabri, II. Abdulhamid Khan.

GİRİŞ

Karşılaştırmalı Edebiyatın bir alt dalı olan İmajbilim çalışmaları, edebi metinlerden bir ulusun *öteki*, *ötekinin biz* hakkındaki ortak anlamlandırma modelleri ve tasarımlarını ortaya koymaya çalışmaktadır. İmajbilim, imajlardaki edebi ve estetik ruhu incelemekle birlikte ulusal imajların bilinçli veya bilinçsiz bastırılışının işlevine de yoğunlaşmaktadır. Bu yönüyle düşünce ve kültür tarihine katkıda bulunmaktadır.¹ Zira İmaj, fikirselsel, duygusal, objektif, sübjektif unsurların katıldığı ferdi veya ortak bir tasvirdir.² Mısırlı şair İsmail Sabri'nin şiirlerinde II. Abdulhamid Han'ın imajını incelediğimiz bu araştırmanın amacı Mısırlıların gözünde Osmanlı Padişahı II. Abdulhamid'in imajını ortaya koymaktır. Bu konuyu seçmemizin nedeni hakkında birçok spekülasyonların olduğu, aldığı kararların çağımıza kadar etkilerinin olduğunu düşündüğümüz önemli bir Padişah olan II. Abdulhamid Han hakkında çağdaşı olan Arapların ne tür bir edebiyat ve imaj ürettiklerini İmajbilim çalışması ile ortaya koyulabileceğini düşünmemizdir. Bu araştırmada özellikle İsmail Sabri'yi seçmemizin nedeni ise hem Padişah ile aynı dönemde yaşayıp hem de onun hakkında imaj üretmiş olması hem de üslubu ve edebiyatının güçlü olmasıdır. Ayrıca divanını incelediğimizde Padişahı övmek için Padişah tahtta iken kaside kaleme almamış olması, azli

¹ Gürsel Aytaç, *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi* (İstanbul: Say Yayınları, 2003), 118-121.

² A. M. Rousseau - Cl. Pichois, *Karşılaştırmalı Edebiyat*, çev. Mehmet Yozgan (İstanbul: M.E.B, 1994), 95.

sonrasında nazmederek ürettiği imajda menfaat beklentisinin olmadığını bize düşündürmüş olmasıdır. Mamafih bu alanda bir çalışma da yapılmamıştır.³

Konuyu seçtikten sonra temel problemimiz *Edebi bir şiir/metin nasıl daha doğru ve şaire yaklaştırarak anlaşılabilir?* sorusuna cevap aramak olmuştur. Şiirde imaj tespiti için salt *olumlu olumsuz imaj vardır* yorumu veyahut da şairin sözlerinin tekrarı mahiyetinde olan basit açıklamaların yetersiz ve kifayetsiz kalacaktır. Zira genel bir anlam analizinden öte metin içi ve dışını da kapsayan sanatsal imajın, şairin kullandığı sesler, lafızlar ve sanatsal kullanımlar aracılığı ile tespit edilmesi gerekmektedir. Şöyle ki bir tarihçi olmadığının bilincinde olan bir dil araştırmacısının dilsel ve edebi araçların varlığını görmesi ve analizini bu unsurları da değerlendirerek yapması elzemdir. Rousseau'nun da belirttiği üzere karşılaştırma çalışmalarında sabırla yapılacak teorik birçok tasnif ve duygusuz şiir açıklamalarının yanı sıra dilin güzel kullanılmasına bir yakınlık olmalı ve eserlerin varlıklarının anlam ifade etmesi de gerekmektedir. Ayrıca çalışma, yazı teknikleri incelemesinden de öteye geçmeli ve dikkat çeken ayrıntılar derlemesinden ispatlayıcı, sonuca ulaştırıcı bir senteze ulaşmalıdır.⁴

Problemimizin cevabına uygun olarak verilerin taranması yoluyla yapılan nitel bir araştırma yöntemini seçtik ve imajları farklı boyutlarıyla ortaya koymayı amaçlayan dilsel ve metin içi- metin dışı unsurları içeren çoğulcu bir yaklaşımın bizi hedefe daha çok yaklaştıracığı kararına vardık ve bu yöntemi uyguladık. İmajbilimin edebiyatçının eserine yansıttığı imajların gerçekliğini; gerçekte uyuşup uyuşmadığının tespiti ile uğraşmayacağının da bilincinde olarak sadece İsmail Sabri'nin edebiyatındaki imajı yansıtmaya

³ Bu bildiri, *Mısırlı Neo-klasik Şairlerin Şiirlerinde II. Abdulhamid Han İmajı* adlı yüksek lisans tezimizden üretilmiştir.

⁴ Rousseau - Pichois, *Karşılaştırmalı Edebiyat*, 163-167.

çalıştık.⁵ Metin dışı olarak imajın üretildiği tarih, siyasi ve sosyal bağlama kısaca değinip, şiir analizinde de gerekirse metin dışı bağlamı açıkladık. Daha sonra iki şiirin tercümesi imajların yansıtıldığını gördüğümüz beyitlerini okuyucular için verip metin incelemelerini Arapça asıl metin üzerinden yaptık. Ardından öncelikle parçasal ve dilsel analizlerin yapılacağı *cüz’i imaj*, bu parçaların toplanıp sentezleneceği ve metindışı bağlamların da katılıp daha bütüncül bir açıklamanın yapılacağı *külli imaj* olmak üzere analizleri iki kısma ayırdık. *Cüz’i imaj* analizini de *Dış Musiki, İç Musiki, Şiirde/Şiirlerde Ön Plana Çıkan Kelimeler, Şiirdeki Üslup ve Cümle Durumları ve Beyân* olmak üzere beş ana bölüme ayırdık. Birinci bölüm olan *Dış Musiki* başlığı altında şiirlerin şekilsel yapısı araştırılarak hangi aruz bahrinde olduğunu ve revîlerini açıkladık. Ardından bahir ve revîlerin nasıl bir manaya delalet ettiğini inceledik. Şairin bahir tercihinin şiirin konusu ile uyumlu olup olmadığına baktık. Revînin şair ve şiirde nasıl bir duyguyu yansıttığını inceledik. *İç Musiki* bölümünde şiirde kullanılan lafzi ve manevi güzelleştiricileri yani Bedî‘ sanatlarını inceledik. Cinâs, reddü’l-‘acûz ‘ala’s-sadr, tıbâk sanatları gibi Bedî‘ sanatları, şiirin musikisini güzelleştirmesinin yanısıra bir beyitte tekrar ve zıtlıkla vurgulamalar yapan şairin ön plana çıkardığı yakın iç sesleri ve manaları da göstermektedir. Bu da hem edebi üslup hem de imaj açısından önemlidir. *Şiirde/Şiirlerde Ön Plana Çıkan Kelimeler* başlığı altında, şairin kullandığı dikkat çeken kelimeler, II. Abdulhamid’i nitelediği kelimeler ve iç musikiden farklı olarak şiirin genelinde tekrar edilip vurgulanmış kelimeler yoluyla imaj incelenmiştir. *Şiirdeki Üslup ve Cümle Durumları* başlığı altında ise şairin dil işlevlerinden hangisini kullanmak istediğini, haberî ve inşâî üslupları kullanması açısından değerlendirdik. Şairin kullandığı ve ön plana çıkardığı üslup da bize imaj

⁵ Bk. Aytaç, *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*, 99.

hakkında ipuçları verecektir. Yine bu başlık altında şairin kullandığı cümle çeşidine baktık. İsim veya fiil cümlesi kullanması veyahut da bunlardan birinin şiirde ön plana çıkması da şairin zihnindeki kurgu ve imaj hakkında bilgi vermektedir. *Beyân* başlığına gelince, bu başlık altında şairin şiir/şiirlerindeki beyânî kullanımlarını inceledik. Manayı daha kısa ve etkili ifade etmek açısından beyân ilmi bizim için önem arz etmektedir. Şairin benzetmeleri ve kurduğu zihinsel alakalar da belagî üslubunun yanı sıra ürettiği imaj hakkında da bizlere bilgi verecektir. Bu cüz'î incelemeler ve çıkarımları yapabilmek için alandaki çeşitli temel kitaplardan faydalandık.⁶ Bu cüz'î analizlerden sonra parçasal olarak tespit ettiğimiz imajlar havada kalmaması için sürece metin dışı bağlamı da katarak tümevarım ile külli imajı ortaya koymaya çalıştık. Bunlara ek olarak şairin, II. Abdulhamid Han hakkındaki iki şiiri kronolojik olarak karşılaştırılarak imajın değişime uğrayıp uğramadığı da analiz ettik.

İmajın Ortaya Konduğu Tarihi Bağlam ve İmajı Üreten Şair

İmajın Ortaya Konduğu Siyasi ve Sosyokültürel Ortam

1876-1909 aralarında hüküm süren II. Abdulhamid Han'ın (ö. 1918) döneminde Mısır yönetiminde Mehmet Ali Paşa'nın torunları Hidivlik makamında durdular. Mısır'ın ve Osmanlı'nın ekonomik sıkıntılarla

⁶ el-Hatîb Muhammed el-Kazvîni, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmîyye, 2003); Ali el-Cârim - Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-vâzîha* (Mısır: 1959); Hikmet Akdemir, *Belagat Meani - Beyan - Bedi* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016); Nusrettin Bolelli, *Belâgat* (İstanbul: İFAV, 2019); Ali Bulut, *Belagat Meani-Beyan-Bedi* (İstanbul: İFAV, 2015); Muhammed Ahmed İbn Tabtabâ, *'İyaru's-şi'ir* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmîyye, 1982); Kemâl Ebu Edîb, *Fî bünyeti'l-îygâ'îyye li's-şi'iri'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-'ilmi li'l-melâyin, 1974); Emin Ali es-Seyyid, *Fî 'ilmeyi'l-'arûz ve'l-kâfiye* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1999); Hüseyin Tural, *Arap Edebiyatında Arûz* (İstanbul: Ensar, 2011); İbrahim Enîs, *Mûsika's-şi'ir* (Mısır: Mektebetu'l-Enclû, 1952); Abdullah Tayyib Meczub, *el-Murşid ilâ fehmi eşâ'ri'l-Arab* (Kuveyt: Matbaat Hükümeti'l-Kuveyt, 1989).

boğuştuğu bir dönemde II. Abdulhamid Han tahta çıkmıştı.⁷ Bu dönemde Mısır'ın yönetimi, Mısır'ı dedesinin yolundan giderek imar etmeye devam eden ve dış işlerinde de Osmanlıdan ayrılmaya çalışan Hidiv İsmail Paşa elindeydi. Ne yazık ki Hidiv Fransız ve İngilizlere olan dış borçlarla Mısır'ı daha çok dışa bağımlı hale gelmekten kurtaramamıştır. Bu sebeplerle İsmail Paşa II. Abdulhamid tarafından azledilmiş, yerine yine yabancıların baskısı ile oğlu Tevfik Paşa getirilmiştir.⁸ Askeriyedeki Türk ve Çerkez grubun güçlenmesi, Arapların terfi alamaması ve görevden alınmaları meselesi, ayrıca Afgânî ve Abdud gibi öncü kimliklerin de çalışmalarıyla bu dönemde milliyetçi duygular güçlenmeye başlamıştı. Hidive yakın olan Afgani'nin reformist görüşleri de bu duyguları güçlendirmiştir. Bu dönemde askeriye içinde milliyetçi bir hareket olan Urâbî isyanı patlamıştı. Bununla birlikte dışa bağımlılık da devam ediyordu. Bu krizi iyi yönetemeyen Hidiv ve karışıklık İngilizlere Mısır'ı ihtilal etmek için bir bahane olmuştur.⁹ İngiliz İhtilaline sahne olan bu dönemde Osmanlı çeşitli anlaşmalar sağlamaya çalışsa da olaylara tam müdahil olamamıştır. Hidiv Tevfik Paşa'nın 1892'de vefatının ardından yerine oğlu II. Abbas hıdivlik makamına gelmiştir.¹⁰ Yeni Hidiv II. Abbas'ın genç ve tecrübesiz olması sebebiyle Osmanlı, Ahmed Muhtar Paşa'yı ona özel danışman olarak atamış ve bu atamayla, İngilizlerin tesiri altında kalması, engellenmeye çalışıldı. Nitekim Hidiv II. Abbas'ın ilk

⁷ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 8/87-88; Ahmed Hikmet Kıvrak, *II. Abdulhamid Döneminde Osmanlı-Mısır İlişkileri* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 110; Atilla Çetin, "İsmâil Paşa, Hidiv", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 02 Mart 2023).

⁸ Karal, *Osmanlı Tarihi*, 8/89; Çetin, "İsmâil Paşa, Hidiv". Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebe'l-Arabî* (Kahire: Dâr Nehdat Mısır, ts.), 418.

⁹ Ş. Tufan Buzpınar, "Tevfik Paşa, Hidiv", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 02 Ocak 2023); Kıvrak, *II. Abdulhamid Döneminde Osmanlı-Mısır İlişkileri*, 167-176; Karal, *Osmanlı Tarihi*, 8/90-93; Hilal Görgün, "Mısır II. Tarih", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 02 Şubat 2023).

¹⁰ Karal, *Osmanlı Tarihi*, 8/96-97; Hilal Görgün, "Mısır II. Tarih", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 02 Şubat 2023); Buzpınar, "Tevfik Paşa, Hidiv".

siyaseti yabancı güçlerin karşısında yer almak olmuştur. Bu dönemde bir direniş hareketi olan Vataniyyûn hareketi, Mustafa Kâmil önderliğinde tekrar canlanmış, Hidiv II. Abbas bu harekete ilk başlarda destek vermiş olsa da daha sonraları desteğini geri çekmek zorunda kalmıştır. Bu istikrarsız yönetimi halkın da İngilizlerin de desteğini Hidiv'den çekmesine sebep olmuştur. En sonunda 1914'te İngilizler onu görevden azledip, yerine sonuncu Hidiv olan, Hüseyin Kâmil'i getirmişlerdir.¹¹ En son Hidiv II. Abbas'ın döneminde, 1909 yılında II. Abdulhamid Han tahttan indirilmiş ve Hüseyin Kâmil zamanında 1918 yılında vefat etmiştir.¹²

II. Abdulhamid'in Mısır politikası da konumuzu ilgilendiren siyasi bir bağlamı oluşturmaktadır. Mısır'ın kendi içindeki sorunlarının yanı sıra Osmanlının dış borçları, komşu devletler ve diğer devletlerle ilişkileri, kendi topraklarındaki çok boyutlu sorunlar sebebiyle II. Abdulhamid Han'ın çok yönlü birçok problemle başa çıkması gerekmiştir. Bütün bu sorunlar sebebiyle Sultan'ın genel politikası, uzlaşmacı; olumlu bir atmosfer oluşturmaya çalışan, ıslahatçı bir politika olmuştur.¹³ Mesela milliyetçi isyanlarda asker sayısının az kalacağı ve Urâbî Paşa kuvvetleri ile ellerinde Kur'an ile savaşıcakları duyumunu aldığı için karşı kaşıya kalmak istememiş ve askeri bir müdahaleye karşı çıkmıştır.¹⁴ Yine İngiliz ihtilalinden sonra, II. Abdulhamid Mısır meselesinin çözümünde de silaha sarılma taraftarı olmamış, politikalarını Mısır'ı geri alabileceği inancı ile sabırla yönetmiştir. Padişahın ihtilal sürecinde İngilizlerin geri çıkacaklarına dair verdikleri söze güvenmesi ve politikasını bu yönde şekillendirmesinin sonucu bu inancın ve

¹¹ Görgün, "Mısır II. Tarih"; İlhan Şahin, "Abbas Hilmi II", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 02 Ocak 2023).

¹² Cevdet Küçük, "Abdülhamid II", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 02 Mart 2023).

¹³ Kıvrak, *II. Abdulhamid Döneminde Osmanlı-Mısır İlişkileri*, 112-117.

¹⁴ Karal, *Osmanlı Tarihi*, 8/94-97.

umudun devam ediyor olmasıdır. Ayrıca Padişah uluslararası denge politikası da gütmek zorunda kalmıştır. Bu politikasının sebebi, Mısır tamamen işgal edilirse diğer sınır Müslüman ülkelerin de İngiliz ve diğer yabancı ülkeler tarafından işgal edileceğini ön görmesidir.¹⁵ Hepsini burada zikredemeyeceğimiz bu çok yönlü politikalar silsilesi, II. Abdulhamid'in Mısır politikasında kimi zaman isabet etmesine kimi zaman da yanılıya düşüp yalnız kalması ile sonuçlanmıştır.¹⁶

İmajı Üreten: İsmail Sabri

İsmail Sabri, 1854 yılında Mısır'ın Kahire şehrinde orta halli tüccar Arap bir babanın oğlu olarak dünyaya geldi. Yükseköğrenimini Hukuk alanında yaptı. Hicaz Araplarından olan babası, eğitimsiz olmasına rağmen oğlunun genç yaşta eğitim alması için çaba harcadı. Evde din dersleri almaya başlayan İsmail Sabri 12 yaşında iken ilkokula gönderildi. Oradaki eğitimini tamamladıktan sonra İdare ve Diller Okuluna gitti. Daha 16 yaşında iken Ravzatü'l-medâris dergisine şiirlerini göndermeye başladı. Beğenilen şiirleriyle toplumda ilgi görmeye başladı. Aynı zamanda okulunda Arap hattı dersinde oldukça başarılı olan İsmail Sabri, hocaları tarafından geleceğin başarılı bir hat öğreticisi olarak görülüyordu. Ancak okulu ziyaret eden dönemin Milli eğitim Bakanı Ali Mübarek Paşa genel başarısını görünce ona daha büyük hedefler aşılmalı ve eğitimini tamamlayınca Fransa'ya gönderilmesini istedi. Nitekim 20 yaşında iken Hidiv İsmail Paşa tarafından seçilip, Fransa'ya eğitim görmesi için gönderilen gençler arasında yer aldı. Bu durum, yönetim tarafından geleceğin Mısır önderlerinden olması için seçildiği

¹⁵ Musa Gümüş, *Sultan II. Abdulhamid'in Mısır Politikası* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 139-140.

¹⁶ Bk. Gümüş, *Sultan II. Abdulhamid'in Mısır Politikası*; Hüseyin Sarıkaya, "Mısır'da İngiliz İşgali, Osmanlı'nın Diploması Savaşı (1882-1887)", *Tarih Dergisi* 52 (12 Haziran 2012), 219-226; İbrahim Muhammed es-Sanafiri, *Osmanlı-Mısır İlişkileri 1863-1882* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993).

anlamına gelmekteydi. Dört senelik eğitim hayatının Mansûra şehrine hakim olarak atandı. Hukuk alanında kariyer basamaklarını hızla tırmanan şair, 41 yaşında iken İskenderiye iline vali tayin edildi. 44 yaşında iken adalet bakanlığında bakan yardımcısı oldu.¹⁷ Nitekim İsmail Sabri, çevresi tarafından hayâsı ve haysiyeti ile tanınan, duygusal yönü ön plana çıkan çok zeki bir hukukçu idi.¹⁸ Mısır'ın Dânişvây¹⁹ olayı ile çalkalandığı bir dönemde Mısırlıların yanında yer almaya çalıştı ancak İngilizlerin yönetimdeki güçlü etkisinden dolayı fazla bir şey yapamadı. Bu olaya yakın bir tarihte daha emeklilik yaşı gelmeden 53 yaşında kendi isteğiyle yönetim görevlerinden elini çekti. Sonrasında siyasetten uzak uzlet hayatını tercih etti.²⁰ 1923 yılında 70 yaşında doğduğu şehir olan Kahire'de vefat edene kadar edebiyatla ilgilendi, Ahmed Şevkî gibi şairlerin ziyaretlerini kabul etti.²¹ Vefatının ardından Ahmed Şevkî, Hâfız İbrahim gibi ünlü Neo-klasik Mısır şairleri kendisine mersiyeler yazmışlardır.

Diğer Neo-Klasik şairler gibi klasik dönem şairlerinin etkisinde kalmış ve onları taklit etmiştir. Bu şairlerden özellikle Buhtürî (ö. 284/897) ön plana çıkmaktadır.²² Öyle ki şairi “Mısır'ın el-Buhtürî'si” lakabına layık görülmüştür. Şair şiirleri ile öyle tanınmış ve sevilmiştir ki bazen “Şairlerin

¹⁷ J. Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt* (The Netherlands: Brill, 1984), 33; Abbas Mahmud el-Akkad, *Şu'arâ Mısır ve Biyâtihim fi'l-cilî'l-mâdî* (Kahire: Matbaat Nahdat Mısır, 1950), 31; Necîb Tevfik, *İsmail Sabri Bâşâ Hayâtuhu ve Eseruhu Fi'l-edeb* (Mısır: Heyetu'l-Mısriyye'l-âmme, 1985), 45-46.

¹⁸ İsmail Sabri, *Dîvanu İsmail Bâşa*, thk. Ahmed Zeyn (Kahire: Lecnetu't-te'lif, 1938), 10-11.

¹⁹ Halkın milliyetçilik ruhunun kabarmasına sebep olan ve İhtilale bahane olarak sunulan İngilizler ve köylü arasındaki bir çatışma ve sonrasındaki gelişmelere verilen ad.

²⁰ Tevfik, *İsmail Sabri Bâşâ Hayâtuhu ve Eseruhu Fi'l-edeb*, 47-48; Sabri, *Dîvanu İsmail Bâşa*, 10-14; Abdurrahman er-Râfîi, *Şuarâu'l-vataniyye fi Mısır* (İngiltere: Müessesetu'l-Hindâvî, 2017), 33-34.

²¹ Tevfik, *İsmail Sabri Bâşâ Hayâtuhu ve Eseruhu Fi'l-edeb*, 47-49.

²² Bk. Ebu Ubade el-Velid el-Buhtürî, *Divân*, thk. Hasan Kamil es-Sayrafî (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.).

Emiri” bazen de “Şairlerin Şeyhi” olarak isimlendirilmiştir.²³ Günlük yaşantısını yansıtan şiirleri ile dikkat çeken şair, kasidenin yanı sıra iki üç beyitlik nütfeler ve kıt’alar da kaleme almıştır. Şiirlerinde duygusallık ve hoş bir musiki ile diğer şairlerden farklılaşmaktadır. İlk başta kendi dönemindeki Hidivleri öven şiirleri kaleme almış, Osmanlı yönetimi hakkında daha az şiire yer vermiştir. Yine resmi görevde iken aşk ve duygusal şiirleri daha çok ön plana çıkarmıştır. Görevi gereği siyasi bir kimliğe sahip olan İsmail Sabri, Mısır Milli hareketin lideri Mustafa Kamil Paşa ile yakın dostluğu bulunmasına rağmen görevde iken şiirlerinde milli duyguları fazlaca ön plana çıkaramamıştır. Ancak görevden ayrıldıktan sonra daha net bir şekilde tarafını belli etmiştir. *Dânişvây olayı, Mustafa Kamil’e Mersiye, Özgün bir Anayasa Çağrısı, Milliyetçilerin Birleşmesine Çağrı, Sömürüyü Kınama* gibi şiirleri kaleme almıştır.²⁴ Şair genel olarak mersiye, methiye, aşk, vatani konulu şiirler kaleme almıştır. Şair devlette sahip olduğu makam gereği kendisine sayısı sınırlı edebi bir çevre edinmiş ve bu çevre ile sosyalleşmeyi seçmiştir. Meclislerinde Ahmed ez-Zeyn, Muhammed Abduh, Musafa Kamil, Ahmed Şevkî, Hâfız İbrahim gibi edip ve siyasi şahsiyetler bulunmaktaydı. Çevresi dar olduğu için şair hayattayken insanlar tarafından çok tanınma fırsatı bulamamış, kulaktan kulağa şiirleri dolaşmamıştı. Halk yalnızca dergilerde yayınlanan şiirleriyle onu okumuş ve şiirlerini beğenmişlerdi. O dönemde daha çok Şevkî ve Hâfız gibi topluma daha çok karışan şairlerin anlattıkları ve halkın arasındaki edebi meclislerde okudukları şiirler halk arasında dilden dile aktarılmaktaydı. İsmail Sabri ancak ölümünden sonra divanının

²³ Sabrî, *Dîvanu İsmâil Bâşa*, 1.

²⁴ er-Râfiî, *Şuarâu'l-vataniyye fi Mısır*, 34-42.

yayınlanmasıyla tanınmaya başlamıştır. Bu nedenle şiiirleri Şevkî ve Hafız'inkilerden daha az bilinmiştir.²⁵

Divanı vefatından sonra dergilerde yayınladığı, kendi bürosunda bulunan ve çevresindekilerin not alıp sakladıkları notlardan derlenip vefatından sonra hem aile dostu hem de evlilik yolu ile akrabalığı bulunan edebi sohbetlerine mazhar olmuş İzzet Hasan Rıfat Bey tarafından bir araya getirilmiştir. Şiiirlerini çevresindeki kişilerin not alması ise onun nazmettikten sonra bazı şiiirlerini yırtıp attığını öğrenmeleri sonrasında olmuştur. Divanı, İzzet Rıfat Bey'in şiiirlerini toplamasından sonra, kendisi de bir şair olan İsmail Sabri'nin dostu Ahmed ez-Zeyn tarafından tahkik ve şerh edilerek 1938 yılında neşredilmiştir.²⁶

İsmail Sabri şiiir için şöyle demektedir:

شِعْرُ الْفَتَى عَرَضَهُ الثَّانِي فَأَخْرَبَهُ
أَلَا يُسْوَةٌ بِالْأَقْدَارِ وَالْوَضْرِ
فَأَنْقَدُ كَلَامَكَ قَبْلَ التَّاقِدِينَ تَحُطُّ
ثَانِي التَّيْسِينَ مِنْ لَعْوٍ وَمِنْ هَدْرٍ

Gencin şiiiri ikinci namusudur, özen göster ona;
Kir ve pisliklerle lekelenip bozulmasın
Eleştirilenlerden önce eleştir sen, kendi kelamını
Hatadan ve alaydan korursun ikinci kıymetli olanı

Taha Hüseyin İsmail Sabri için şöyle demektedir:

Divanını okuyan bir kişi, 16 yaşında öncekileri taklit ederek şiiir yazmaya çalışan, sevdiği kişilere methiyeler yazan ve bunları dergilerde yayımlayarak tanınmaya çalışan toy ve azimli bir genç görürler. Ancak sayfaları çevirdikçe duyguları derinleşen kendisine dönmeye başlayan; üslubu olgunlaşıp gelişen, lafız ve manaları güzelleşen bir şiiir görmeye başlarlar.²⁷

Ahmed Emin de şiiir hakkında şunları söylemektedir:

Şiiirlerinin sıkıcı bir tekrardan ziyade kulağa hoş gelen bir tınısı vardır. O ve arkadaşları birer çiçek olsalardı şiiayet, İsmail Sabri papatya olurdu. Zarif duruşu, hoş

²⁵ Taha Hüseyin, "Kelime", *Divânü İsmâil Bâşa* (Kahire: Lecnetu't-te'lif, 1938), 4-9.

²⁶ Hüseyin, "Kelime", 1-2.

²⁷ Hüseyin, "Kelime", 8-9.

kokusu, sertlik barındırmayan yumuşak tavrı ile sertlik ve kuvveti değil de insana sevgi ve merhamet duygusunu ilham eden bir çiçek olurdu.²⁸

İsmail Sabri'nin II. Abdülhamid Han Hakkında Nazmettiği Şiirler ve Şiirlerdeki İmaj

İsmail Sabri'nin Abdülhamid Han İçin Nazmettiği Şiirleri

İsmail Sabri, *Osmanlı Darbesi ve Sultan Abdulhamid'in Azli* adlı kasidesini, Türklerin Sultan'ı azledip yerine 5. Mehmet Reşad'ı getirmelerinin akabinde kaleme almıştır.²⁹ Kasidenin matla bölümünde bu darbe girişimini kaynayan bir kazana benzetmiş ve şöyle demiştir:

يَا نَاطِرَ التُّرْكِ قَدْ فَارَتْ مَرَاجِلُهُمْ بَيْنَ الدَّرُوبِ وَفِي أَرْضِ الْمَيَادِينِ

Ey Türklerin Lideri, kaydadı onların kazanları
Dar sokaklar ve geniş meydanlar arası

قُلْ لِلْبُرَاكِينِ كُفِّي نَحْنُ فِي شُغْلٍ ذَا الْيَوْمِ عَنْكَ بِيْرَكَانِ الْبُرَاكِينِ

Yanardağlara deki: Yeter! Biz meşgulüz bugün
Yanardağlardan da daha büyük bir bela ile

هَلِ الْجِبَالُ الرُّوَاسِي عِنْدَهَا حَبْرٌ بِمَا تَصَدَّعَ مِنْ شَمِّ الْعَرَابِينِ

Var mıdır haberi o yüce yüce dağların
Dağların en zirvesinde oluşan yıkımdan

وَهَلْ رَأَى النَّسْرُ شَيْئًا فِي السَّمَاءِ حَكَى مَا هَزَّ يَلْدَزِ مِنْ بَأْسِ الشَّوَاهِينِ

Kartal hiç gökyüzündeki gibisini görüp de
Yıldız'ı sarsan şahinlerin gücünü anlattılar mı?

قَالُوا لَقَدْ خَرَّ مِنْ صُرْحِ الْعُلَى وَهَوَى ذُو السَّلْطَنَيْنِ وَرَبُّ الْكُفِّ وَالنُّونِ

Dediler: Yüce saraydan düştü ve devrildi
İki saltanatın ve kef ve nûnun efendisi³⁰

²⁸ Ahmed Emin, "İsmâil Sabri Bâşa", *Divanü İsmail Bâşa* (Kahire: Lecnetu't-te'lif, 1938), 18.

²⁹ Sabri, *Dîvanü İsmail Bâşa*, 176-179.

³⁰ Dini ve dünyevi önder ; كن ol deyip olduran lider.

أَهْلُ بِهَا صَيْحَةٌ فِي الْكُونِ قَاصِفَةٌ تُزْلِزُ الْأَرْضَ مِنْ حِينِ إِلَى حِينِ

Kâinatta ne korkunç bir rüzgar, çığlık kopuyor!

Yeryüzünü zaman zaman sarsıyor

وَتَقْشَعِرُ لَهَا التَّيْجَانُ مِنْ فَرَعٍ فَوْقَ الْعُرُوشِ عَلَى هَامِ الْخَوَاقِينِ

Panikleyerek korkudan titriyor taçlar bu habere,

Hakanların başlarında tahtların üzerinde

تَالله ان صدقوا في قولهم كذبت ألقاب ذي الملك عن عز و تمكين

Vallahi dedikleri doğruysa şayet, yalandı

O zaman hükümdarın izzet ve sağlamlık sıfatı

يا نايما والقلنا غاب تحف به أفق فرط أمان غير مأمون

Uykudaki! Oklar etrafını çevreleyen birer orman

Salametın güvende değildir belki kalk bir uyan!

وانظر حوائك من خوف ومن حذر فالغاب مذ خلقت مأوى السراحين

Etrafına korku ve dikkatle bak şimdi bir

Zira orman baştan beri kurtların yuvasıdır

لم تأمن الشمس وهي الشمس ما حبات لها المقادير في طي الأحيين

Güneş olduğu halde, güvende değil saklanan kendisinden

Kaderinden, güvende değil zamanı geldiğinde dürülmekten

Sonrasında şöyle demektedir:

عبد الحميد سيحصى ما صنعت غداً بين الأنام ويلقى في الموازين

Abdulhamid, yarın yaptıkların hesaplanacak

Beşerin arasında ve mizanda amellerin tartılacak

إن يرجح الخير نعم الخير من عمل دخلت في زمرة الغر الميامين

Eğer hayır ağır gelirse -ne hayırlıdır onu yapan-

Saygın iyilerin zümresine girersin o zaman.

أو يغلب الشر لا كانت عصائبه عُددت في صرحه أقوى الأساطين

Ya da şer üstün gelir, -olmayasın sakın onlardan-

Olursun (cehennem) köşkünün en güçlü sütunlarından

إِن لَمْ تَكُنْ لَا ثَنَّاكَ الدَّهْرُ عَنْ أَمْدٍ شَيْخَ السَّلَاطِينِ كُنْ شَيْخَ الْفَرَاعِينِ

-Ayrılmayasın gayenden- Olamazsan sultanların efendisi

Ol o zaman sen de firavunların efendisi

إِنَّا عَهْدْنَاكَ لَا تَرْضَى إِذَا اسْتَبَقَتْ صَيْدَ الْمُلُوكِ إِلَى الْغَايَاتِ بِالْدُونِ

Biz biat ettik sana üzerine ki razı olmaman;

Düşük gayelerin peşinden koşulmasından

لَا يُرْهِقَنَّكَ حُكْمَ النَّاسِ فَهَوَّ غَدًا مُسْتَأْنَفٌ عِنْدَ سُلْطَانِ السَّلَاطِينِ

İnsanların hükmü gitmesin zoruna ki o yarın

Temyiz edilir elbet huzurunda Sultanlar Sultan'ının

Kasidenin sonunda şair, Osmanlı halkına, Reşat'ın yönetimini kabul etmelerini, kan dökmemelerini önermektedir. Kasideden hemen sonra neşredilmiş olan iki beyitlik şiirde(nütfe) ise Abdulhamid'e seslenerek şöyle der:³¹

يَا مُقْفِرَ الْمَلِكِ إِلَّا مِنْ جَلَالَتِهِ وَوَلِيَّسَ الْقَوْمِ ثَوْبَ الْعِزِّ وَالْهَوْنِ

Ey hükümdarlığı, haşmetinden yoksun bırakan

Milletine izzet ve zillet elbisesi giydiren

وَجَاعَلَ الْأَمْرَ وَالْأَحْكَامَ بَيْنَهُمْ سِرَّ الْمَلَائِكِ أَوْ سِرَّ الشَّيَاطِينِ

İşleri ve hükümleri arasında onların; tıpkı

Sırları gibi eyleyen melekler ve şeytanların

İsmail Sabri'nin Şiirlerindeki Cüz'î İmaj

Dış Musiki

İsmail Sabri'nin, klasik usulde vezin ve kâfiye sistemini esas alarak nazmettiği 23 beyitlik kasidesinin ve nütfenin bahri Basît, revîsi “nûn” harfidir.³² Şiirin matlaı şu şekildedir:

³¹ Sabri, *Dîvanu İsmail Bâşa*, 179.

³² Bahir ve revînin tanım ve örnekleri için bk. es-Seyyid, *Fî 'ilmeyi'l-'arûz ve'l-kâfiye*; Tural, *Arap Edebiyatında Arûz*; Et- Tibrîzi, *Kitabu'l-kâfi fi'l-arûd*, thk. Hasen Hassani (Kahire, 1966).

Daha orta halli bir yapıya sahip olmasıyla birlikte Basît bahri güzellik ve ihtişamı ile Tavîl bahrine benzemektedir. Tınısı, şiirin musikisinin lafızlardan arka planda kalmasını engeller ve en az lafızlar kadar etkiye sahiptir. Ya çok şiddetli ya da çok yumuşak konulu şiirlerde kullanılır. İki uç noktayı temsil eden bir ses yapısına sahiptir. Cümle kalıpları genelde inşâî ve icmâlî yapıdadır. Bu nedenle vasıf, kıssa ve öğütlerde kullanılması pek uygun değildir. Aşırı övgü veya aşırı hüznün konulu methiye ve mersiyelede kullanılır.³³ İsmail Sabri, bu şiirinde yaşadığı şoku ve hüznü bu bahirle ifade etmeyi tercih etmiştir ki bu, şiirin içerdiği manalar ile de uygundur. “nûn” revîsi ise en çok tercih edilen revîlerdendir.³⁴ Bu ses çıkarken nefes hapsedilip, ses ise orta şiddette akar. Dil ise bu sesi çıkarırken hızlıca hareket eder. Sonuç olarak genizden bir nağme ile bu harfin sesi duyulur.³⁵ Bu nağmeyi şair harften önce kullandığı “vav” ve “yâ” uzatmalarıyla yani redif³⁶ ile desteklemiştir. Bu bitiş bir أنین yani çektiği ıstıraptan dolayı inleme kelimesini andırır bir şekilde hüznü bir sesle bitirmektedir.

İç Musiki

Bedî‘ sanatı ile şiirdeki dış musikiye bakacak olursak; kasidesinde İsmail Sabri’nin cinas sanatını pek kullanmadığını görmekteyiz. Diğer sanatlardan ise şair, iktibas, reddül’-acüz ‘ala’s-sadr, tıbâk ve tevriye sanatlarını kullanmaktadır.³⁷ Aynı kökün farklı çekimlerinden olan “أمان - امنیت - güvenlik- güvenli” kelimelerini şair aynı beyitte kullanmış ve cinâs –1 iştikâk yapmıştır. Şairin “عُدِدَتْ فِي صَرْحِهِ أَقْوَى الْأَسَاطِينِ” (Cehennem)

³³ Meczub, *el-Murşid ilâ fehmi eşâ’ri’l-Arab*, 1/507-525.

³⁴ Enîs, *Mûsika’ş-şi’ir*, 246.

³⁵ Ramadân Abduttevâb, *el-Medhal ilâ ‘ilmi’l-luğa* (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1997), 49.

³⁶ Beytin kafiyesi olan son harfi yani reviden önce gelen med harfine verilen ad. Bk. es-Seyyid, *Fi ‘ilmeyi’l-’arûz ve’l-kâfiye*, 189.

³⁷ Sanatların tanımları için bk. Bolelli, *Belâgat*, 405-538.

binalarının en güçlü sütunu olursun.” ifadesinde Hümeze süresinin 9. ayetindeki “فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ” “Uzatılmış direklere bağlı olarak (içine hapsedildikleri ateş)” ifadesine bir atıf vardır. Şair burada telmih sanatını kullanmıştır. İkinci beyitte ise “البراكين” kelimesini birinci ve ikinci şatırlarda tekrar ederek lafzi sanatlardan reddül’-acüz ‘ala’s-sadr sanatını uygulamıştır.

“السلاطين - الفراعين - كذبت - صدقوا doğru söylediler- yalan söyledi”, “السلطانين - الفراعين - الشر - الخير hayır - şer” sultanlar ve firavunlar (iyi ve kötü liderler)”, “السلطانين - الفراعين - الشر - الخير hayır - şer” kelimelerinde zıtlık olduğu için mana güzelleştiricilerinden tıbâk sanatı uygulanmıştır. İkinci nütfesinde الizzet- zillet kelimeleri de zıt oldukları için tıbâk sanatı yapılmıştır. Şair ما هز يلدز من بأس الشواهين ifadesinde yıldız kelimesini Türkçe olarak kullanmış ve kaside içindeki uzak manasını yani ilk akla gelen Yıldız Sarayını değil somut yıldızı kastetmiştir. Burada Yıldız sarayına işaret vardır. Bu sebeple burada tevriye sanatı kullanılmıştır. Aynı beyitte kullanılan “الموازين - سيحصى - teraziler” ve bir başka beyitte geçen “الشياطين - الملائك - şeytanlar” kelimeleri arasında da aynı kategoride ve yakın manalarda bulunmaları gibi bir ilişki vardır. Bu kullanımlar ile ise tıbak sanatı uygulanmıştır.

Şairin bu sanatlarla vurguladığı manalar; güvenli, cehennem sütunu olmak, yanardağlar, doğru ve yalan söylemek, sultan ve firavunlar, hayır ve şer, izzet ve zillet, yıldız, hesap ve terazi, melek ve şeytanlardır. Şairin Bedî‘ sanatları ile olay çerçevesinde nazmettiği bu şiirde zıtlıklar ile kargaşa ve çatışmayı vurgulaması manidardır.

Şiirde Ön Plana Çıkan Kelimeler

Şair ilk beyitte Türkler için *Onların* zamirini kullanırken kendisinden uzak bir temayı işliyormuş gibi görünürken, hemen ikinci beyitte *Biz* zamiri ile temayı sahiplenmiştir. Bu yaklaşımı, II. Abdulhamid’in azlinden Türklerin

ilk etapta etkilendiğini ancak kendisi dâhil çoğu Müslümanın bu olaydan rahatsız olduğunu vurgulamaktadır. *Yanardağ* kelimesinin üç defa aynı beyitte tekrar edilmesi karışıklık gibi ifadeleri ile de olaya karşı hissettiği endişeyi dile getirmektedir. Yine kasidenin devamındaki *Efendi, Hem Halife Hem Sultan, Mülk Sahibi, En Tepe; Zirve*, yıldız sarayı için *Gökyüzündeki* kelimesini kullanması, *Yüce Köşk* gibi kullanımlar, şairin zihnindeki hilafet makamını ve Osmanlı yönetiminin konumunu göstermektedir. Şiirin devamındaki *uyan, dikkat, tedbir* gibi kelimeler ise iş içten geçtikten sonra söylenen uyarılar gibi görünmekte olup şair bu kelimelerle uygun bir dille hatalısın demeye çalışmaktadır. Kasidenin II. Abdulhamid’i konu alan devamında ise *Kıyamet, Hesap, İnsanların Hükmü, Allah’ın Hükmü* gibi vurguları ise dini vurgular olup kim ne derse desin, sen ne yaparsan yap önemli olan kıyametteki hükmündür sonucuna varmak istemektedir. İsmail Sabri, bu ifadeleri ile Sultan’ın hakkındaki dedikodular hakkında tarafsızlığını ve saygısını korumakta; hükmünü Allah’a bırakmaktadır.

Sonuç olarak, uzakta başka bir millet merkezinde olay gerçekleşse de derdi üstlenen, olay hakkında endişe duyan, Osmanlı hükümdarlığını en yüce yönetim olarak kabul eden, Sultan’a efendi diyen, makamını en yüce makam olarak niteleyen uygun bir üslupla tedbir alsaydın diye üzülen, tarafsız durmaya çalışan bir şair görmekteyiz. Böylece şairin kullandığı lafızların, şairin ve duygu dünyasını yansıttığını söyleyebiliriz.

Şiirdeki Üslup ve Cümle Durumları

Şair, şiirine inşâî bir üslupla nida ile başlar gibi görünmekte ve haberi bir üsluba dönmektedir. Dikkat çekmek ve şiiri yazmasına sebep olan karmaşıklığı haber vermek ister gibidir.³⁸ Öncelikle Türklerin başına bir iş

³⁸ Üsluplar ve farkları için bk. Bolelli, *Belâgat*, 189-397.

geldiğini haber vermekte ve yanardağlara seslenmektedir. Yine devamında şaşkınlık ve esef duygularını soru cümlesiyle yani inşâî bir üslupla yöneltmektedir. 7. beyitte Sultan'ın azli haberini “لقد” ifadesiyle pekiştirerek inkârî haberi bir üslup kullanmaktadır. Haberi üslupla, yaşadığı şaşkınlık ve şok duygusunu ifade etmiş ve yeminle güçlendirdiği 8. Beyitte yine inkârî haberi üslubu kullanmıştır. Bu üslubu kullanmasının amacı muhatabın ve kendisinin tepkisinin çok kuvvetli olduğunu belirtmek ve bu haberi kabul etmek istememesidir.

Daha sonra kasidesine nida üslubu ile devam etmekte ve II. Abdulhamid'e hissettiği yakınlığı ifade etmektedir. *Tedbir al, etrafına bak* uyarıları yaptığı beyitlerde inşâî üslubu kullanmış ve bu talebinin sıradaki beyitte haberi üslupla delillendirerek güçlendirmiştir. Bir olay vuku bulduktan iş içten geçtikten sonra inşâî üslubu kullanmak bir talebi değil teessüf ve kınama ifade eder. Akabinde Sultan'a ismi ile hitap ederek seslenmekte haberi üslupla kesinlik ifade eden bir tarzda amellerinden sorgulanacaksınız demektedir. İsim ile hitapta ise tahkir ya da en azından tazim etmeme söz konusudur. Sultanların efendisi olamazsan, o zaman sen de firavunların efendisi ol cümlesi bir gayrı talebi inşâî üslupla yazılmıştır. *Ol*, yüklemi her ne kadar emir gibi görünse de olursun manasında kullanılmış ve bir kınamayı ifade etmiştir. Kasidenin sonunda “إن” edatıyla güçlendirdiği talebî haber üslubu ile Sultan'a neden biat ettiklerini hatırlatmakta ve teselli manasında kullandığı inşâî üslubuyla Sultan'a teselli vermektedir. Diğer nütfesinde nida üslubuyla muhataba seslenmekte yerme amacıyla olduğunu hissettiren bir üslup kullanmaktadır.

Kasidede fiil cümleleri isim cümlelerinden çok kullanılmıştır.³⁹ *Kaynadı, durun, de ki, düştü, sarsıyor, titriyor, uyan, bak, sayılacak, üstün gelirse, olamazsan ol, zoruna gitmesin* gibi fiiller şiirin bir olay üstüne yazılması ile uyumludur. Nitekim kasidedeki beyitlerde anlatı fiil ağırlıklı yani oluş, değişim, dönüşüm ifade eden bir anlatıdır. Tabi ki isim cümleleri de kullanılmıştır. Bunlardan bazıları *Biz meşgulüz, yüce dağların haberi var mı, Kartal görmüş mü, oklar ormandır onu sarmalayan, biz sana biat ettik, ey uykudaki, ey Türklerin Yöneticisi, ey krallığı haşmetinden yoksun bırakan, izzet ve zillet elbisesi giydiren* gibi cümlelerdir. Bu cümleleri incelediğimizde vurgunun oluşa değil özneye çekildiğini, biat etme fiilinin süreklilik ve sabit olduğunu değişmediğini vurgulamak, okların onu hiçbir zaman tek başına koruyamayacağı gerçeğini vurgulamak gibi amaçlarla söylendiğini görmekteyiz. Seslenme ile başlayan cümlelerde ise ism-i fail kalıbında Sultan'ın sıfatlarını ifade etmekte ve bu sıfatlardaki sabitliği; zamansal ve oluşsal bir değişimin olmadığını vurgulamaktadır.

Beyân

İfadeyi daha etkili kılmak için şair beyân sanatının unsurlarını etkin bir şekilde neredeyse kasidenin bütün beyitlerinde kullanmıştır.⁴⁰ Şair, kasidenin ikinci beytinde şöyle demektedir:

قل للبراكين كفي نحن في شغل ذا اليوم عنك ببركان البراكين

Yanardağlara deki: Yeter! Biz meşgulüz bugün

Yanardağlardan da daha büyük bir bela ile

Şair lafzen zikretmediği devrim manasında kullanılan ثورة kelimesi ile yanardağın patlaması manasına gelen “ثوران” kelimelerindeki ses

³⁹ İsim ve fiil cümlesi arasındaki semantik farklar için bk. Muhammed Rizk Shoeir, “el-Furûku'd-dilâliyye beyne'l-cümleti'l-ismiyyeti ve'l-fi'iliyye: Dirâse Tatbikiyye fi'l-Kur'âni'l-kerîm”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (2021), 225-249.

⁴⁰ Tanımlar için bk. Bolelli, *Belâgat*, 33-181.

benzerliğinden yola çıkmış, Jön Türklerin devrimini yanardağa benzetmiştir ve yanardağlara seslenmiştir. Yanardağlara, Siz durun, burada bir patlama; devrim var demiştir. Burada şair, hem benzetilen şey yani yanardağın patlamasını lafzen zikretmediği ve benzetme yönünün de kapalı olduğu hem de cansız bir şeye canlı gibi seslenip kişileştirme yaptığı için kapalı istiâre sanatını kullanmıştır. Buradaki amaç, durumu, olayın şiddetini az sözle daha net ortaya koymaktır.

Üçüncü beyitte de, “هل الجبال الرواسي عندها خبر بما تصدع من شم العرايين؟” “Yüce dağların zirvelerde ne yıkımlar olduğundan haberi var mı?” diyerek bir benzetme yapmış, benzeyen şeyi, Sultan’ın maiyeti ve Sultan’ın makamını açıkça zikretmemiş ve benzetilen şeyi zikretmiştir. Şair bu beyitte açık istiâre sanatı kullanmıştır. Şaşkınlığını, habersiz ve tedbirsiz olunması durumunu daha dikkat çekici bir şekilde ortaya koymaya çalışmaktadır ki hedefine de ulaşmıştır. Dördüncü beyitte ise şair yine açık istiâre kullanmıştır:

وهل رأى النسر شيئاً في السماء حكى ما هز يلدز من بأس الشواهين

Kartal hiç gökyüzündeki gibisini gördüler mi?

Yıldız’ı sarsan şahinlerin gücünü anlattılar mı?

Şair, şahinler derken Jön Türkleri kast etmiş; Yıldız kelimesini Türkçe olarak kullanmış ve uzak manası olan Yıldız sarayını kastetmiştir. Şahinlerin yıldızla ulaşmasının mümkün olmayacağını, ancak bunun vuku bulduğunu İcaz ile birlikte tevriye sanatını başarılı bir şekilde kullanmıştır.

Kasidenin devamında ise “وتتشعر لها التيجان من فرع فوق العروش على هام” “Olayın şiddetinden hakanların başındaki taçlar titredi.” ifadesi ile şair, taçları insan yerine koymakta, aslında hakanların titrediğini ve titremenin şiddetinden başlarındaki taçların da titrediğini anlatmaktadır. Burada yine mecaz-ı akli sanatını kullanmış ve sahnenin şiddetini zihinlerde canlandırmıştır.

“يا نائما والقنا غاباً تحف به” “*Ey uykudaki! Oklar çevrelemiş bir orman gibi!*” ifadesindeki uykudaki sözüyle gözü görmeyen etrafında olup bitenin farkında olmayan manası kastedilmiş, açık istiare sanatı kullanılmıştır. Okları ise ormana benzeterek teşbih-i belîğ sanatını kullanmış; oklarla korunman, aslanı çevreleyen orman gibi seni korumakta yetersiz ve şekilsel kalmakta, demektedir. Onuncu beyitte “فَالغَابُ مُذْ خُلِقَتْ مَأْوَى السَّرَاحِينِ” “*Nitekim orman, yaratıldığından beri kurtların inidir (aslanların değil)*”, diyerek mecazi, deyimsel bir örnek vermiş istiare temsiliyye sanatını kullanmıştır. Yine istiare temsiliyye ile kasidesine devam etmiş;

لَمْ تَأْمَنْ الشَّمْسُ وَهِيَ الشَّمْسُ مَا خَبَّاتَ لَهَا الْمَقَادِيرُ فِي طَيِّ الْأَحْيَانِ

Güneş, güneş olduğu halde, güvende değil saklanan kendisinden
Kaderinde olan; güvende değil zamanı geldiğinde de dürülmekten

Sonraki beyitlerde ifade ettiği “*Cehennem ضرحه أقوى الأساطين*” ifadesi ile de cansız varlığa benzetme ile kapalı istiare sanatını kullanmıştır. Diğer kısa şiirinde “وَمُلْبَسَ الْقَوْمِ ثَوْبِ الْعِزِّ” “*izzet ve zillet elbisesi giydiren*” ifadesi ile soyut bir şeyi somutlaştırma yapılmış ve kapalı istiare sanatı kullanılmıştır. İkinci şiirinin son beyitinde ise “وَجَاعَلَ الْأَمْرَ وَالْأَحْكَامَ بَيْنَهُمْ سِرَّ الْمَلَائِكِ أَوْ سِرَّ الشَّيَاطِينِ” “*Hüküm ve işleri insanlar arasında melek veya şeytanların sırları gibi kıldın.*” cümlesinde benzetme yönü ve edatını kullanmayarak teşbih-i belîğ sanatını kullanmıştır.

Şiirde kullanılan deyimsel tabirlere bakacak olursak ; “فَارَتْ مَرَاجِلَهُمْ” “*kazanları kaynadı*” deyimini insanların birbirine düşmesi sonucu karışıklık, kargaşa ve fitne meydana geldi anlamında kullanılmaktadır. Beşinci beyitte “رَبِّ الْكَافِ وَالنُّونِ” “*kef ve nûnun Rabbi*” ifadesini, yazar istediğini istediği zaman bir engelle karşılaşmadan yapan mutlak güç sahibi Allah’ı (c.c.) kastetmemekte; ancak “كُنْ فَيَكُونُ” “*Ol der oldurur.*” Ayetine bir telmih yaparak sıfatlara halife olarak sahip olan Sultan’ı kastetmektedir.

Güçlü bir üslubu olan şairin çizdiği genel beyânî çerçeve de güçlüdür. Buna göre hitap edilen yanardağlar, kazanları kaynayan Türkler, olaylardan haberi olup olmadığı sorgulanan yüce dağlar, ol deyip olduran bir Sultan, Şahin'in Yıldız'ı sarsışını görüp görmediği sorgulanan Kartal, olayın şiddetinden titreyen taşlar ifadelerini kullanılmıştır. Şair ayrıca orman gibi çevreleyen oklar, kurtların ini olan orman, güneşin bile yazgısından kurtulamayacağı gerçeği, cehennem binalarının en güçlü sütunu olmak ibarelerini kullanmıştır. Nütfesinde ise halkına hem izzet hem de zillet elbisesi giydiren bir Sultan, insanların işini melek veya şeytanların sırlarına çeviren Sultan kullanımları vardır.

Sonuç Yerine Külli İmaj

İsmail Sabri bu şiirini 1906 yılında resmi görevinden istifa ettikten sonra 1909 yılında kaleme almıştır. Resmi görevinden istifa ettikten sonraki yazdığı şiirlerden olması önemlidir. Nitekim önceki kasideleri görevinden ötürü milli ve siyasi konularda değildi ve net bir şekilde fikirlerini yansıtmıyordu. Bu kasideden önce İsmail Sabri, *Mısırlılara Geçmişlerini Hatırlatma ve Şeref Konusunda Öğüt* adlı kasidesini yine aynı yılda 1909 yılında yazmıştır. Divan online ortama aktarılırken bir sayfa eksik taşındığı için internet ortamında söz konusu kaside bu şiirin içinde kalmıştır. Bu sebeple iki şiir birbirine karıştırılmaktadır. İnternete aktarmada eksik kalan sayfada *Mısırlılara Öğüt* kasidesinin sonu ve *Osmanlı Darbesi* kasidesinin başı silinmiştir. Ancak matbu kitaba baktığımızda ikisinin de ayrı birer şiir olduğunu görmekteyiz. Bu karışıklığın anlaşılmasının sebebi de iki kasidenin de bahirlerinin aynı olup revîlerinin benzer olmasıdır. Bir diğer sebep de konunun ibret alma açısından bağlantılı görünmesidir. Zira kasidede şair, firavunlardan yaptıkları eserlerin diğer medeniyetlerin eserlerini gölgede bıraktığından, ancak yine de baki kalmadıklarından gelip geçtiklerinden

bahseder ve insanları bundan ibret almaya davet eder. *Osmanlı Darbesi* şiirinde de II. Abdulhamid'in azli konu edinildiğinden sanki bundan da ibret alın manası anlaşılmaktadır. Ancak ikisi de ayrı kasidedir ve vurguladıkları ana fikirler farklıdır. Birincisi daha çok betimleme ile ibret almayı konu edinirken diğesinde hüznün duygusu ve mersiye konusu daha ön plana çıkar. Biraz itap ve teselli de içermektedir.

Osmanlı Darbesi adlı kasidede konu bütünlüğü bulunmaktadır. Ayrıca başlığına uygun olarak Jön Türklerin yaptığı darbeden bahsetmektedir. Yine şairin kullandığı lafızlar duygularını da yansıtmaktadır. Mersiye konusu ağır basan şiirinde şair geniş meydan ve dar sokaklarda yani sarayın dışında Jön Türklerin faaliyet gösterdiklerini ve halkın büyük bir karmaşa içinde olduğunu endişeli bir üslupla ifade etmiştir. Yüce dağların yani sarayın; sultanın çevresinin haberi olmadı mı bu üst düzey şahsa planlanan saldırıdan diyerek sorgulamakta; *Kartalların* yani istihbaratınızın, askerlerinizin de mi haberi olmadı *Şahinlerin* yani Jön Türklerin bu saldırısından diyerek aslında Babıali ve askerleri de bu konuda suçlamaktadır. Daha sonraki beyit için şairde bir şaşkınlık, bir durumu kabullenememe durumunun varlığını farz edersek, bu beyitten şöyle bir mana daha çıkabilir: Hiçbir yıldıza zarar verebilen şahin görülmüş müdür gökyüzünde! Ancak yine de bizim tercihimiz bir önceki beyitle irtibatlı olduğunu düşündüğümüz için şair tarafından sitem ve serzeniş manasında kullanıldığı yönündedir. Sonrasında halifelik ve hükümdarlık sultanının, ol deyip olduran; emrine uyulan Sultanın azledildiğini haber verdiklerinde yaşadığı sarsıntıyı çığlık ve şiddetli bir rüzgârın yeryüzünü sarsmasına benzetmektedir. Bu haberle hakanların başarılarındaki taçların titrediğini söyleyerek makama yapılan girişimin sadece azledilen kişiyi değil o makamın kendisine de yapılmış bir saldırı olduğunu vurgulamaktadır. Hala

bu olaya inanmadığını, “eğer doğru söylüyorlarsa” sözünü yemin ile destekleyerek hissettirmektedir.

Kef ve nunun efendisi; ol deyip olduran kişi tabirinin burada üstüne durmak istiyoruz. Zira şair, hilafet makamına kutsallık atfetmektedir. Bundan dolayı edebiyatında halifeyi ilahi sıfatlarla sıfatlandırmakta bir beis görmemektedir.

İsmail Sabri, II. Abdulhamid’e uykudaki diye seslenerek Babıali’nin tıpkı güvensiz bir orman gibi kendisini çevrelediğini, etrafına bakması gerektiğini söyler. İş işten geçtikten sonraki bu uyarı aslında yapsaydın, dikkat etseydin manasında edepli, yumuşak dilli bir serzenişi ifade etmektedir. Yine de güneş de olsa en sonunda dürülmekten korunamayacak, güvende değil diyerek hem serzenişine devam etmekte hem de kaderci, teslimiyetçi bir tavra bürünmekte ve Sultan’a adeta olacağı varmış, demektedir. Şiirin devamında halifeye doğrudan ismi ile hitap ederek muhatabı kendisine yaklaştırmakta ve hesabı hatırlatmaktadır. Günahların ağır basarsa cümlesinden sonra, Allah korusun temennisi, yine bir sonraki beyitte Allah seni gayenden(cennetten) ayırmasın duasıyla Halife’yi tıpkı bir yakını gibi sevdiğini hissettirmektedir. Cehenneme girsen de en güçlü sütunlarından olursun, Sultanların efendisi olmasan da Firavunların efendisi olursun ifadeleri ile II. Abdulhamid Han’ı kapalı bir üslupla tazim etmektedir. Sonra halifeye neden tabi olduğunu da hatırlatmaktadır. Dünyevi gayelerle kibirlenmekten uzak ol, uhrevi, yüce gayelerle çalış diye biat ettik demektedir. Hitabının son beytini de teselli edici bir cümle ile bitirir: “İnsanlar ne derse desin, son hüküm Allah’ındır.”

Şair kasidesini, Osmanlı Devleti’nin halkını Reşat’ın hükmünü kabule çağırıp, onun kanını dökmekten insanları sakındırarak devam ettirir. Şair kasidesini birden bir şey hatırlamış gibi devam ettirir. Sanki onu nasıl bilirdiniz sorusuna içinde cevap bulmaya çalışmış ve daha sonraki bir

zamanda iki beyit daha eklemiş gibidir. Önceki beyitlerle kaside bitmiş yeni bir nefesle iki beyitlik bir nütfe kaleme almıştır. Nitekim divanı neşredenler de arayı yıldız ile bölmüşlerdir. Biz yeni bir nütfe olduğunu kabul ediyoruz. Zira yukarıdaki kasidenin bütünlüğüne ve üslubuna pek uymamaktadır. Zaten İbrahim Sabri, nütfe ve kıt'a nazmında da meşhurdur ve divanında kasideden çok kısa şiirlere rastlanmaktadır. Önceki kasideden bir süre sonra kaleme alındığını hissettiren bu beyitlerde hükümdarlık sensiz ıssız ve viran oldu demek ve bu sesleniş ile bir hüznün hissini vermektedir. Milletine kimi zaman izzet kimi zaman zillet elbisesi giydirdin diyerek verdiği kararlarda isabet de ettin hata da demektedir. Üstteki beyitlerde halife hakkında hüküm vermekten kaçınan şair bu nütfe de hüküm vermektedir. Sultan'ın Melek ve Şeytanların sırrına benzeyen istihbaratı ile emir ve hükümlerini verdiğini söylemektedir. Aslında kendisi de bir hukukçu olan şairin burada bir eleştiri yaptığı ve serzenişte bulunduğu aşikârdır. Zira hukukta esas olan gizlilik değil, aşikâr olandır. Hüküm istihbarat ile değil şikâyet üzerine veya olay vuku bulduktan sonra şahit veya delil ile verilir.

Şair Osmanlı Devleti için öteki ve ben arasında geliş gidişler yaşadığı anlaşılmaktadır. II. Abdulhamid için de yaklaşımı, tazim eden, seven ve içine düştüğü duruma üzülen, serzenişte bulunan olumlu bir yaklaşımdır. Bir süre sonra nazmettiği anlaşılan ikinci kısa şiirinde ise Sultan'a içten içe kızan, üzülp esef eden bir kişi görmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Abduttevvâb, Ramadân. *El-Medhal ilâ 'ilmi'l-luğa*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997.
- Akdemir, Hikmet. *Belâgat Meani - Beyan - Bedi*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Akkad, Abbas Mahmud el-. *Şu'arâ Mısır ve Biyâtihim fi'l-cili'l-mâdi*. Kahire: Matbaat Nahdat Mısır, 2. Basım, 1950.
- Aytaç, Gürsel. *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*. İstanbul: Say Yayınları, 2003.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat*. İstanbul: İFAV, 13. Basım, 2019.

- Brugman, J. *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*. The Netherlands: Brill, 1984.
- Buhturî, Ebu Ubade el-Velid el-. *Divân*. thk. Hasan Kamil es-Sayrafi. 5 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, ts.
- Bulut, Ali. *Belagat Meani-Beyan-Bedi*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Buzpınar, Ş. Tufan. “Tevfik Paşa, Hidiv”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 02 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevfik-pasa-hidiv>
- Cârim, Ali el- - Emin, Mustafa. *eBelâğatu'l-vâzıha*. Mısır, 1959.
- Çetin, Atilla. “İsmâil Paşa, Hidiv”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 02 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ismail-pasa-hidiv>
- Ebu Edîb, Kemâl. *Fî bünyeti'l-ıygâ'ıyye li's-şi'iri'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-'ilmi li'l-melâyîn, 1974.
- Emin, Ahmed. “İsmâil Sabri Bâşa”. *Divanu İsmail Bâşa*. 14-18. Kahire: Lecnetu't-te'lif, 1938.
- Enîs, İbrahim. *Mûsika's-şi'ir*. Mısır: Mektebetu'l-Enclû, 2. Basım, 1952.
- Et- Tibrizi. *Kitabu'l-kâfi fi'l-arûd*. thk. Hasen Hassani. Kahire, 1966.
- Görgün, Hilal. “Mısır II. Tarih”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 02 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/misir>
- Gümüş, Musa. *Sultan II. Abdulhamid'in Mısır Politikası*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Hüseyin, Taha. “Kelime”. *Divânü İsmâil Bâşa*. 4-14. Kahire: Lecnetu't-te'lif, 1938.
- İbn Tabtabâ, Muhammed Ahmed. *'İyaru's-şi'ir*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiiyye, 1982.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Kazvîni, el-Hatîb Muhammed el-. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiiyye, 2003.
- Kıvrak, Ahmet Hikmet. *II. Abdulhamid Döneminde Osmanlı-Mısır İlişkileri*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Küçük, Cevdet. “Abdülhamid II”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 02 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulhamid-ii>
- Meczub, Abdullah Tayyib. *el-Murşid ilâ fehmi eşâ'ri'l-Arab*. 5 Cilt. Kuveyt: Matbaat Hukûmeti'l-Kuveyt, 1989.
- Râfîi, Abdurrahman er-. *Şuarâu'l-vataniyye fî Mısır*. İngiltere: Müessesetu'l-Hindâvi, 3. Basım, 2017.
- Rousseau, A. M. - Pichois, Cl. *Karşılaştırmalı Edebiyat*. çev. Mehmet Yozgan. İstanbul: M.E.B, 1994.
- Sabri, İsmail. *Divanu İsmâil Bâşa*. thk. Ahmed Zeyn. Kahire: Lecnetu't-te'lif, 1938.
- Sanafiri, İbrahim Muhammed es-. *Osmanlı-Mısır İlişkileri 1863-1882*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993.
- Sarıkaya, Hüseyin. “Mısır'da İngiliz İşgali, Osmanlı'nın Diploması Savaşı (1882-1887)”. *Tarih Dergisi* 52 (12 Haziran 2012), 219-226.
- Seyyid, Emin Ali es-. *Fî ilmeyi'l-'arûz ve'l-kâfiye*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1999.
- Shoer, Muhammed Rizk. “el-Furûku'd-dilâliyye beyne'l-cümleti'l-ismiyyeti ve'l-fî'iliyye: Dirâse Tatbikiyye fî'l-Kur'âni'l-kerîm”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (2021), 225-249.

Şahin, İlhan. “Abbas Hilmi II”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 02 Ocak 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/abbas-hilmi-ii>
Tevfik, Necib. *İsmail Sabri Bâşâ Hayâtuhu ve Eseruhu Fi'l-edeb*. Mısır: Heyetu'l-
Mısıryye'l-âmmе, 1985.
Tural, Hüseyin. *Arap Edebiyatında Arûz*. İstanbul: Ensar, 2011.
Zeyyât, Ahmet Hasan ez-. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Kahire: Dâr Nehdat Mısır, ts.

**Tezevvuk Metodu Çerçevesinde Kadim Arap Şiirinin Tahlili:
Mahmûd Muhammed Şâkir'in Namağ Şa'b ve Namağ Muğîf Eseri
Üzerine Örnek Bir Çalışma**

İsmail ARAZ*

Öz

Klasik Arap edebiyatı metinlerinin neşrinin arttığı 20. yüzyılda gündeme gelen en önemli meselelerden biri de Cahiliye şiirinin otantikliği meselesi olmuştur. Cahiliye şiirinin tümünün ya da çoğunluğunun uydurma olduğu iddialarının ağırlık kazandığı modern dönemde dillendirilen bu mesele, söz konusu şiirin misyonuna dair tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Mezkûr tartışmalara tanık olan Mısırlı muhakkik ve edebiyatçı Mahmûd Muhammed Şâkir (öl. 1997), Cahiliye şiirini kültürel olmanın ötesinde dinî misyona sahip edebî bir ürün olarak görmüştür. Şâkir'e göre Cahiliye şiiri, Arap dilinin özđün niteliklerini yansıtanın yanı sıra Hz. Peygamber'in (s.a.s.) temel mucizesi Kur'an'ın harikulade fesahat ve belagatini öne çıkaran birincil kaynaklardandır. Bu perspektifle şiire yaklaşan Şâkir, şairlerin gerçek manada anlaşılması ve aidiyetleri tartışma konusu hâline gelen kasidelerin hangi döneme ait olduğunun tespiti için tezevvuk adımı verdiği derinlikli okuma metodunun zaruretine vurgu yapmıştır. Bu çalışmada *Namağ şa'b ve namağ muğîf* eseri üzerinden Şâkir'in, söz konusu metodu teorik ve pratik açıdan nasıl uyguladığı incelenmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması amacıyla öncelikle Şâkir'in metinleri okuma ve inceleme metodu üzerinde durulmuştur. Teorik açıdan kapsamı ve çerçevesi incelendikten sonra Cahiliye dönemine ait bir kasidede metodu pratik anlamda nasıl uyguladığı tetkik edilmiştir. Konunun temel problemlerinin anlaşılması için çalışmada inceleme (keşifsel)

* Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
ismmailaraz@gmail.com ORCID: 0000-0002-3482-0483

araştırma yöntemi; ilgili alanda çalışma yapmak isteyen araştırmacılara kolaylık sağlaması amacıyla da tanımlayıcı (descriptive) yöntem dikkate alınmıştır. Böylelikle Şâkir'in okuma metodunun hangi usul ve esaslara sahip olduğu teorik açıdan belirtilmiş; aidiyeti tartışmalı bir kasidenin nasıl tahlil edileceği de pratik açıdan ortaya konulmuştur. Metinleri derinlikli bir şekilde okumanın kazanımları üzerinde duran bu çalışmanın öncelikli amacı, İslam medeniyetinin ilim geleneğiyle örtüşen derinlikli araştırma ve inceleme perspektifinin gerekliliğini vurgulamaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Cahiliye Şiiri, Mahmûd Muhammed Şâkir, Tezevvuk Metodu, Namağ şa'b ve namağ muhîf.

Early Arabic Poetry Analysis in the Framework of the Tazawwuq Method: A Case Study on Mağmûd Muğammad Shâkir's Namağ Şa'b ve Namağ Muhîf Work

Abstract

One of the most important issues that came to the agenda in the 20th century, when the publication of classical Arabic literature texts increased, is the issue of the authenticity of Jahiliyya poetry. This issue, which was voiced in the modern period, when the claims that all or most of the Jahiliyya poem is fabricated, have brought along discussions about the mission of the poem in question. The Egyptian scholar Mağmûd Muğammad Shâkir (d. 1997), who witnessed the aforementioned debates, saw the poetry of Jahiliyya as a literary product with a religious mission beyond being a cultural one. According to him, the poetry of Jahiliyya reflects the original qualities of the Arabic language, as well as the Prophet. It is one of the primary sources highlighting the fluency and eloquence of the Qur'an, which is the miracle of the Prophet. Approaching poetry with this perspective, Shâkir emphasized the necessity of an in-depth reading method, which he called tazawwuq, to understand the poets in a real sense and to determine which period the eulogies belong to. In this study, it was examined how Shâkir applied the method in theoretical and practical terms through *Namağ şa'b ve namağ muhîf*. To better understand the

subject, first of all, Shâkir's method of reading and examining the texts is emphasized. After examining its scope and framework from the theoretical point of view, it was examined how he applied the method in a practical sense in an ode from the Jahiliyya period. To understand the main problems of the subject, the investigation (exploratory) research method was considered in the study; and also the descriptive method has been taken into account in order to facilitate the researchers who want to work in the related field. Thus, the methods and principles of Shâkir's reading method are stated in terms of theory; how to analyze an ode whose identity is controversial has also been put forward from a practical point of view. The main emphasis of the study, which focuses on the benefits of reading the texts in depth, is on the necessity of a research and examination perspective that overlaps with the scientific tradition of Islamic civilization.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Jahiliyya Poetry, Maḥmūd Muḥammad Shâkir, Tazawwuq of Method, Namaṭ ṣa'b ve namaṭ muḥîf.

GİRİŞ

Köklü bir geçmişe sahip klasik Arap şiiri, Cahiliye döneminde Arapların söylemek istediklerini muhataba iletmede önemli rol oynamıştır. Bu dönemde düşmanlarını tehdit eden savaşı, talip olduğu kadınla evlenemeyen âşık, kimseye bağlı olmadan yaşamak isteyen su'lûk, istediğini alamayan yoksul gibi toplumun farklı kesimlerini bir araya getiren en etkili söz ürünü şiirdi. Öyle ki şiir, uzun bir şekilde anlatılacak mesajı kısa ve öz ifadelere dönüştürmesi bakımından muhatap üzerinde daha kalıcı etki bırakan edebî bir değer olarak toplumda kabul görmüştü. Cahiliye dönemi Arap toplumunda şiire olan bu ilgi sayesinde bir kabilede şairin yetişmesi, büyük sevinçleri beraberinde getirirdi. Muhtemelen bu durum, İbn Reşîk'in (öl. 456/1064), şair yetiştiren kabilelerin nasıl geniş kutlamalar yaptığına dair naklettiği bilgiyi daha anlaşılır kılar. İbn Reşîk'in rivayet ettiğine göre Arap kabilelerinden bir

şairin yıldızı parladığında etraftaki kabileler bu kabileyi kutlamaya gelir, kadın ve çocukların da iştirak ettiği geniş kutlamalar düzenlenirdi.¹

Şiir, Cahiliye Araplarının sosyokültürel ve tarihî dinamiklerini kayıt altına alan bir arşivdi. Şiire arşiv özelliği kazandıran hususun ne olduğunun anlaşılması için öncelikle şiirin mahiyeti üzerinde durulmalıdır. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, şiirin öne çıkmasının ve toplumun bütün kesimleri tarafından önemsenmesinin sebebinin anlaşılabilmesi için kendine özgü hususiyetleri incelenmelidir. Zira şairin etkili ve başarılı olması, söylediği şiirlerin kaliteli ve ayırt edici bir meziyete sahip olduğu anlamına gelir. Şiirin kaliteli olması ise mahiyetle, yani şiirin özünü oluşturan kullanımlarla ilintilidir. Tam da burada kabilesini savunmak için sözlü savunma yapan bir liderin ifadeleri ile şiir sanatını iyi icra eden şairin şiirleri arasındaki farkı yalnızca aruzla ya da vezinle sınırlandırmanın, şiirin karakteristik özelliklerinin görmezden gelinmesine sebep olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Cahiliye döneminde şiirin etkileyicilik özelliğini anlamak için her şeyden önce şairin ifade gücünü yansıtan kelimeleri nasıl kullandığı tespit edilmelidir. Bu bakımdan, “Şair, kabilesini savunurken hangi kelimeleri tercih etmiştir? Kelimeleri söz dizime dönüştürürken nasıl bir üslup benimsemiştir? Şairin hissettiği ile ifade ettiği arasında nasıl bir uyum vardır? Şairin söylemek istediği ile şiirin söylediği aynı şeyler midir?” gibi soruların cevapları aranmalıdır.

Mezkûr soruların, Cahiliye şiirinin anlaşılmasının yanında güvenilirliğine dair iddiaların arka planının da ortaya çıkmasına katkı sağladığı şüphesizdir. Zira şiirin mahiyetini ve beyan gücünü serimlemek, aynı zamanda dönemini ve -yeri geldiğinde- şairini tespit etmenin önünü açar. Aslında modern dönemde bazı araştırmacıların içine düştüğü başlıca

¹ İbn Reşîk, *el-Umde fi mehâsini 'ş-şi 'r ve âdâbih*, thk. Nebevî Şa'lân (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2000), 1/89.

yanlışlardan biri de şairin lafız ve anlam tercihlerine gereken önemi vermeden yaşadığı dönemi ve şiirlerini hangi mekânda söylediğini tespit etmeye çalışmaları olur. Hatırlanacağı üzere 19. yüzyılda müsteşrikler tarafından gündeme getirilen ve Kur'an'ın eşsiz üslubunun anlaşılmasının önüne geçen önemli iddialardan biri, Cahiliye şiirinin kahir ekseriyetinin İslami dönemde uydurulduğu iddiasıydı. Tâhâ Hüseyin'in (öl. 1973) çalışmalarıyla beraber bu iddia İslam dünyasına intikal ederek büyük bir infiale yol açmıştır.² Elbette Cahiliye şiirinde intihalin olup olmadığı, uydurma şiirlerin varlığı, râvilerin eklemeleri vb. birçok husus, erken dönem şiir münekkitleri tarafından münakaşa edilmiştir.³ Ancak modern dönemde bu meselenin külli bir reddedişle incelenmesi ve Kur'an'ın i'câzını hedef alacak boyuta getirilmesi, müsteşriklerin ve onların izinden giden şarklı araştırmacıların inkârı muhtevi çalışmalarından farklı olarak Cahiliye şiirinin yeniden çalışılmasının zorunluluğunu göstermiştir.

Açıklamalardan hareketle bu çalışma, 19. yüzyılda gündeme gelen ve 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde Mısır'da infiale yol açan Cahiliye şiirinin güvenilirliğı tartışmalarına tanık olan Mısırlı edebiyatçı ve muhakkik Mahmûd Muhammed şâkir'in (öl. 1997), Cahiliye şiiri başta olmak üzere metinleri tezevvuk adını verdiğı okuma, anlama ve yorumlama metoduyla (منهج التذوق) nasıl okuduğı ve anlamlandırdığı üzerinde durulmuştur. şâkir, temeli olmayan iddialardan hareketle inkârı esas alan çalışmaları menfi etkilerine karşı koymak için Cahiliye şiirinin özgün bir okuma usulüyle yeniden incelenmeye tabi tutulması gerektiğini savunmuştur. Bu görüş

² Ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsâtü'l-müsteşrikîn havle sıhhati'ş-şi'ri'l-Câhili* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1979), 17 vd.; Nihad M. Çetin, *Eski Arap şiiri* (İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973), 20-57; Hilâl M. Cihâd, "Nöldeke, Ahlwardt, Lyall ve Margoliouth'a Göre Cahiliye şiirinin Otantikliğı Meselesi (Kaynaklar Üzerine Karşılaştırılmalı Eleştirilen İnceleme)", çev. İsmail Araz – Ramazan Aslan, *Nüşa Dergisi*, 22/55 (2022), 225-252.

³ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ*, thk. Mahmûd Muhammed şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/4.

çerçevesinde Cahiliye dönemine aidiyeti tartışmalı bir kasideyi çok yönlü tahlil ederek Cahiliye şiirini doğrudan tenkit eden araştırmacıların göz ardı ettiği araştırma ve inceleme perspektifinin nasıl olması gerektiğini teorik ve pratik olarak göstermiştir. Özellikle *Namağ şa‘b ve namağ muhîf* isimli eserinde ele aldığı klasik bir kaside üzerinde derinlikli okuma ve tahlil metodunu uygulayarak çok yönlü bir şiir okuması gerçekleştirmiştir.

Çalışmada öncelikle Şâkir’in tezevvuk metodunun usul ve esaslarına değinilmiştir. Zira metodun temel dinamikleri bilinmeden pratik kısmının izahına geçilmesinin, Şâkir’in metin tahlilinde üzerinde durduğu hususların ihmaline yol açabilir. Bu sebeple ilk başta tezevvuk metodunun dinamiklerine genel bir şekilde temas edilmiş, sonrasında da metodun en kapsamlı şekilde uygulandığı *Namağ şa‘b ve namağ muhîf* eseri ekseninde Şâkir’in Cahiliye şiirini okuma ve yorumlama yöntemi örnekleriyle izah edilmiştir. Böylece “Tezevvuk metodu nedir? Bir araştırmacı, tezevvuk metodunu benimseyebilmesi için hangi nitelikleri haiz olmalıdır? Cahiliye şiiri nasıl okunmalıdır? Aidiyeti tartışmalı olan bir kaside kaynaklarda nasıl taranmalıdır? Aynı kasideyi farklı lafızlarla aktaran râviler arasında nasıl bir tercihte bulunulmalıdır? Kelime ve terkiplerden hareketle şairin zihin dünyasına ya da kasidenin arka planına ulaşmak mümkün müdür? Zevkiselim, metin okumalarında ne kadar etkilidir? Nahiv-sarf gibi dil ilimleri, metin tahlilinde nasıl bir role sahiptir?” gibi birçok soruya cevap verilmiştir.

Ülkemizde ilk olan bu çalışmanın temel amacı, kılavuz niteliğindeki bir eserden hareketle yeni ve özgün çalışma sahalarının varlığına vurgu yapmaktır. Dolayısıyla aktarılan bilgilerin tam manasıyla kavranabilmesi için ilk başta çalışmanın, bir problemi ele almaktan ziyade Arap dili ve edebiyatının yanı sıra İslami disiplinlerde çalışmalarını yürüten araştırmacıların klasik metinlere/şiirlere dönük araştırmalarında gündeme gelmesi muhtemel problemleri nasıl çözeceklerine dair bir örnek ama aynı

zamanda da bir öneri olduğu hatırlanmalıdır. Bu bakımdan çalışmanın önemli bir bölümünü oluşturan tezevvuk metodunun bilimselliği ya da oluşum ve gelişim süreçleri tartışılmamış; sadece temel özelliklerine değinilmiştir. Ayrıca birçok çalışmaya konu olacak niteliği haiz *Nama't şa'b ve nama't muhîf* eserinin yalnızca belirli özelliklerine temas edilmiş; çalışmaya mesnet teşkil etmesi bakımından örnek olarak kısa izahlar yapılmıştır. Buradan hareketle 20. yüzyılın en önemli şiiir şerhlerinden olan eserin ele aldığı meselelerin ayrıntılı hâlinin ve eserde uygulanan tezevvuk metodunun detaylarının araştırmacıların merakına bırakıldığını belirtmekte fayda vardır.⁴

Şâkir'in Metinleri Okuma Usulü: Tezevvuk Metodu⁵

20. yüzyılda klasik metinlere dönük artan çalışmalar, metin analizi, metin tenkidi ve metin yorumlama sanatı gibi birçok meseleyi gündeme getirir. Her ne kadar klasik dönemde Kur'an ve hadis etrafında geniş bir şerh külliyyatı oluşmuş olsa da modern dönemde özellikle Batı'da gelişen metin yorumlama kuramlarının da etkisiyle klasik metinler yeniden inceleme ve tetkike tabi tutulur. Bu süreçte diğer İslami disiplinlerden ayrı olarak edebiyat metinleri, Batı menşeli metot ve kuramlar ekseninde yoğun bir şekilde tetkik edilir. Buna bağlı olarak Batı'da konuyla ilgili telif edilmiş eserler Arapçaya tercüme edilir.⁶

Batı menşeli edebiyat metot ve kuramlarının Arapçaya tercüme edilmesi, üniversite düzeyindeki öğrencilere ders olarak okutulması ve söz

⁴ Bu bağlamda örnek olması amacıyla *Nama't şa'b ve nama't muhîf* eserinin edebiyat ve modern eleştiri yönüyle incelendiği doktora çalışması için bk. Hüseyin Kande, *el-Mevrûsü'l-ede'bî ve 'n-nakdû'l-hadîs 'inde Mahmûd Şâkir min hilâli kitâbih Nama't şa'b ve nama't muhîf* (Cezayir: Kasdi Merbah Üniversitesi, Mahbarü'l-Lisâniyyât en-Nassiyye ve Tahlilü'l-Hitâb, Doktora Tezi, 2020), 16 vd.

⁵ Çalışmanın belirlenen hacmi dikkati alınarak burada ana hatlarıyla tezevvuk metoduna değinilmiştir. İlerleyen dönemlerde tarafımızdan yapılacak müstakil çalışmada metodun hangi usul ve esaslara tabi olduğu ayrıntılı bir şekilde izah edilecektir.

⁶ Örnek olarak bk. Enrique Anderson-Imbert, *Menâhicü'n-nakdi'l-ede'bî*, çev. et-Tâhir Ahmed Mekki (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1991).

konusu metotlar ekseninde metinlerin yorumlanması, İslam medeniyetinin özünü oluşturan temel dinamiklerin aslı üzere anlaşılmasında bazı problemlere yol açar. Elbette bir edebiyat metninin birbirinden farklı metotlarla okunmasının kazanımları vardır ancak İslam medeniyetinin özünü yansıtamayan ya da mahiyetini idrak edemeyen metotların benimsenmesinin, birtakım kültürel çatışmalara sebep olduğu da bir gerçektir. Cahiliye şiirini kendi perspektifleri çerçevesinde okuyan müsteşriklerin ulaştıkları sonuçlar da bunu teyit eder. Misal vermek gerekirse, İngiliz şarkiyatçısı D. Samuel Margoliouth (öl. 1940) gibi bazı müsteşrikler, şiir râvilerinin sika olmadığı vb. gerekçelerden hareketle Kur'an'ın beyan gücü hususunda önemli kaynaklardan olan Cahiliye şiirinin uydurma olduğu, o döneme ait şiirlerin aslında İslami dönemde uydurulduğu, dolayısıyla delil olarak hiçbir şekilde kullanılamayacağı sonucuna ulaşır.⁷

Özelde Arap edebiyatı genelde İslami metinlerle bağlantılı olan Cahiliye şiirinin güvenilirliği meselesi üzerinde durulmalıdır. Zira bu mesele doğru bir şekilde anlaşılmadan ve hak ettiği üzere yorumlanmadan tezevvuk metodunun temel işlevinin kavranmasının güç olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla her şeyden önce Cahiliye şiirinin güvenilirliği meselesinin İslam medeniyetine menfi etkisi tespit edilmeli, akabinde bu menfi etkiyi ortadan kaldırmak isteyen tezevvuk metodunun mahiyeti tetkik edilmelidir. Bu şekilde anlaşılacaktır ki tezevvuk metodu, Cahiliye şiirinin hedef alınması sonucu ortaya çıkan; ilk başta müdafaa, sonrasında da taarruz görevini deruhte eden önemli bir metin yorumlama usulüdür.

⁷ Özellikle bk. David Samuel Margoliouth, "The Origins of Arabic Poetry", *Journal of Royal Asiatic Society*, 3, (Temmuz 1925); ayrıca bk. Hilâl M. Cihâd, "Nöldeke, Ahlwardt, Lyall ve Margoliouth'a Göre Cahiliye Şiirinin Otantikliği Meselesi", 227-247.

Hatırlanacağı üzere 19. yüzyılla beraber Arap edebiyatı çerçevesinde Batı’da artan çalışmalar, Cahiliye şiirinin güvenilirliği meselesinin farklı açılardan gündeme gelmesinde etkili olur.⁸

... Bu durum, zamanla alanın araştırmacıları arasında temel üç farklı yaklaşımın oluşmasına yol açar. Birinci yaklaşım, Cahiliye şiirinin mevsûkiyetini ve otantikliğini toptancı bir şekilde reddetmekle ön plana çıkar. Daha çok Margoliouth ve izinden giden araştırmacıların tutumunu yansıtan yaklaşıma göre Cahiliye şiiri, Kur’an’ın nüzulünden sonra üretilmiştir. Nöldeke vb. müsteşriklerin benimsediği insafi muhtevi vasat bir reddedişi esas alan ikinci yaklaşımda ise bazı râvilerle ilgili aktarılan iddialar dolayısıyla Cahiliye şiirinin bir kısmının uydurma olduğu görüşü hâkimdir. Üçüncü yaklaşım ise söz konusu iki yaklaşıma karşı savunmacı olsa da yer yer taarruzun devreye sokulduğu bir özellik arz eder. Cahiliye şiirinin özgünlüğünü savunan Mustafa Sâdık er-Râfî (öl. 1937), Mahmûd Muhammed Şâkir (öl. 1997) ve Nâsîrüddin el-Esed (öl. 2015) gibi isimler bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden kabul edilir.⁹

Cahiliye şiirinin güvenilirliği meselesine dair görüşleriyle İslam dünyasında, özellikle Mısır’da büyük bir infiale yol açan kişi Tâhâ Hüseyin olur. Onun, Margoliouth’un konuyla ilgili görüşlerini eleştiriye tabi tutmadan benimsemesi ve şiirle ilgili araştırmalarında Fransız filozof René Descartes’in (öl. 1650) şüphecilik yöntemini esas alması, Cahiliye şiirinin kahir ekseriyetinin İslami dönemde uydurulduğu sonucuna ulaşmasına yol açar.¹⁰ Burada esas olan, Margoliouth’un ya da Tâhâ Hüseyin’in, Cahiliye şiirine dair çalışmalarında farklı sonuçlara ulaşmaları değildir. Nitekim her bir araştırmacı, kendi araştırma perspektifine göre metinleri esas alarak farklı sonuçlara ulaşabilir. Şu hâlde müsteşriklerin konuyla ilgili görüşlerinden etkilenen Tâhâ Hüseyin’in ulaştığı sonuçların sert tepkilere yol açması,

⁸ Bu konuda öne çıkan müsteşrikler için bk. Mehmet Yalar, “Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, 17/2, 95-118; Musa Alak, “Fuat Sezgin’e Göre Eski Arap Şiirinin İntikali ve Orijinalliği”, *Darulfunun ilahiyat* 30, ‘Fuat Sezgin’ Özel Sayısı (2019), 98-104; Ali Bulut, Ali Bulut vd., *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 26-56.

⁹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Araz, “Mahmûd Muhammed Şâkir: Risâle fi’t-tarîki ilâ sekâfetinâ”, *Dicle İlahiyat Dergisi*, 25/2 (Ocak 2023), 759.

¹⁰ Kaynaklarda Tâhâ Hüseyin’in, sonradan bu görüşlerinden vazgeçtiği aktarılmaktadır. bk. Abdülkâhir el-Cürçânî, *Esrârü’l-belâga*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru’l-Medenî, 1412/1991), mukaddime kısmı, 24.

yalnızca müsteşriklerden alıntıladığı görüşleri neşretmesiyle izah edilmemelidir. Meselenin İslam medeniyetini etkileyen dinî ve ilmî boyutu daha derin ve ayrıntılıdır. Bu bağlamda meselenin arka planının anlaşılması noktasında “Cahiliye şiirini inkâr etmenin ne tür sonuçları olmuştur? Cahiliye şiirinin hangi disiplinlerle nasıl bir bağı vardır? Cahiliye şiirinin, nahiv ve sarf gibi dil ilimlerine kaynaklık etmesi dışında herhangi bir işlevi var mıdır? Kur’an’ın beyanının Cahiliye şiiriyle ilintisi nedir?” gibi soruların cevaplanması önem arz eder.

1926-27 yıllarında henüz 16-17 yaşlarındayken Mısır Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’ne kaydolun Şâkir, Tâhâ Hüseyin’in Cahiliye şiirine dair iddialarına bilfiil tanık olunca yukarıdaki soruların cevaplarını bulmak için klasik Arap şiirine dönük derin bir sorgulama faaliyeti içine girer.¹¹ Bu süreçte onun temel ve öncelikli amacı, Cahiliye şiirinin İslam medeniyetindeki yerini konumlandırmak ve nasıl bir öneme sahip olduğunu tespit etmek olur. Bunun için öncelikle Tâhâ Hüseyin’in şiire yaklaşımını ve onu hangi yöntemlerle inkâr ettiğini anlamaya çalışır. Hocası Tâhâ Hüseyin’in, Batı menşeli şüphecilik metodunu Cahiliye şiirine uyguladığına tanık olmasının, Şâkir için dönüm noktası olduğu söylenebilir.¹²

Cahiliye şiirinin gerektiği gibi okunmaması, İslam medeniyetinin özünü yansıtan metotların terk edilip başka medeniyete ait metotların benimsenmesi, eğitim-öğretimde sömürgeci zihniyetin etkilerinin

¹¹ Mahmûd Şâkir, 1909 yılında Mısır’ın İskenderiye şehrinde ilim ehli bir ailede dünyaya geldi. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bk. Mahmûd İbrâhîm er-Rıdvânî, *Şeyhü'l-Arabiyye ve hâmilü livâihâ: Ebû Fihri Mahmûd Muhammed Şâkir beyne'd-dersi'l-edebî ve't-tahkîk* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1995), 6 vd.; Âyide eş-Şerîf, *Mahmûd Muhammed Şâkir: kıssatü kalem* (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1997), 16 vd.; Ömer Hasan el-Kayyâm, *Mahmûd Muhammed Şâkir: er-recul ve'l-menhec* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 5 vd.; İbrâhîm el-Küfehî, *Mahmûd Muhammed Şâkir: sîretühü'l-edebîyye ve menhecühü'n-nakdî* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2008), 3 vd.; Ali Tülü, *Mahmud Muhammed Şâkir ve Câhiliye Şiiri Hakkındaki Düşünceleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 10 vd.

¹² Ayrıntılı bilgi için bk. Mahmûd Muhammed Şâkir, *el-Mütenebbî* (Kahire: Şirketü'l-Kuds, ts.), 13-19.

hissedilmesi, ilmî eser ve meselelerin yalnızca bir kültür vesikası olarak öğrencilere sunulması gibi birçok faktör, 1925 yılından sonra, üniversiteye girdiği yıllarda Şâkir'i derinden sarsar. Genç bir yaşta olmasına rağmen Şâkir, fikri ve felsefi sorgulamalar yaparak Cahiliye şiirinin kapsamlı ve derinlikli bir şekilde okunması gerektiği sonucuna varır. Bununla beraber o, dönemin ileri gelen müsteşriklerinin ya da Tâhâ Hüseyin'in benimsediği okuma ve yorumlama usulünden farklı bir usul benimsemesi gerektiğinin farkındaydı. Cahiliye şiirinin külli ya da kısmi inkârıyla neticelenen okumaların, İslam medeniyetiyle örtüşmediğini; Kur'an'ın beyan gücünün önemli bir örneği olan Cahiliye şiirinin bu tür okumalara tabi tutulmasının aynı sonuçlara yol açacağını pekâlâ biliyordu.¹³

Açıklamalardan anlaşıldığı üzere Şâkir, Cahiliye şiirini incelemeye ve hakikatini araştırmaya başlamadan önce derin kavrayışı esas alan bir okuma usulü arayışındaydı. Her ne kadar lise döneminde Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî (öl. 354/965) gibi klasik dönem Arap şairlerini okusa da üniversitede tanık olduğu iddia ve inkârlar sonucunda arayışta olduğu okuma usulünün, metinlerin inceliklerine önem vermeyen ya da âlimlerin ilmî birikimlerini itibarsızlaştıran bir nitelikte olmaması gerektiği sonucuna varır.¹⁴ Bu sonuçtan hareketle inkârı muhtevi iddialar karşısında Cahiliye şiirini derinlikli bir şekilde okumak ve anlamak için yaptığı sorgulamalar sonucunda mütekellimin asıl maksadının, lafız ve anlamlarda saklı olduğunu mülâhaza eder. Meseleyi başka bir biçimde ortaya koyacak olursak Şâkir, şiirin güvenilirliğinin inkâr edildiği bir çevrede dillendirilen iddiaları çürütmek için bizzat şiirden daha sahih bir kaynağın olmadığını anlar. Müsteşriklerin ya da Tâhâ Hüseyin'in şiir ve râvilerden yola çıkarak ulaştığı sonuçların aksini

¹³ Şâkir'in İslam medeniyeti ve gelenek hassasiyeti için bk. İsmail Araz, "Geleneğin Müdafası: Mahmûd Muhammed Şâkir'in Esrârü'l-Belâğa'ya Yazdığı Ön Söz (İnceleme-Tercüme-Notlandırma)", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2023), 290-321.

¹⁴ Mahmûd Şâkir, *el-Mütenebbî*, 8-10.

ortaya koyan sonuçlara ulaşabilmesi için aynı malzemeleri İslam medeniyetiyle barışık bir usulle incelemesinin zorunlu olduğunun farkına varır. Bunun üzerine aşağıdaki ifadelerde belirtildiği gibi kapsamlı ve derin bir okuma sürecine girer:¹⁵

O zamanlar (1926 ve sonrası) keskin ve yılmayan bir kararlılıkla tek başıma bütün benliğimle çok uzun, upuzun, oldukça meşakkatli ve tam anlamıyla heyecan verici bir yolculuğa -yani okuma serüvenine- çıkmaya karar verdim. Arap şiirinin tümünü, daha doğrusu o zamanlar elime ulaşanını yeniden okumaya karar verdim. Acele etmeden, oldukça yavaş bir şekilde her lafız ve mana üzerinde durarak okumaya... Âdetâ aklımla mana ve lafızları evirip çeviriyor, kalbimle dikkatli bir şekilde ölçüyor, gözüm ve basiretimle yokluyor gibiydim. Bunları elimle hissetmek, burnumla kendilerinden yayılan kokuyu koklamak, kulaklarımla kıpırtılarını işitmek sonra da aklım, kalbim, basiretim, parmak uçlarım, burnum, kulağım ve dilimle iyi bir şekilde *tezevvuk* etmek istiyor gibiydim. Cingöz şairin sanat ve ustalığını kullanarak bunlarda gizlediği bir gizemi; şairden kazara ya da sehven sadır olan nazım ve manaların altına düşen gömüyü gizlice arıyor gibiydim.

Açıklamalardan anlaşıldığı üzere Şâkir, Cahiliye şiirini sadece okumakla kalmaz, aynı zamanda kavramaya, özümsemeye ve sonrasında da içselleştirmeye çalışır. Ancak her şeyden önce bu aşamalardan geçerek şiirin inceliklerine ulaşabilmek için Şâkir'in Arap diline dair yeterli bilgi tahsil ettiği unutulmamalıdır. Dikkat edilecek olursa o, Cahiliye şiiri gibi fesahat ve belagatte ileri seviyede olan edebî bir ürünün anlaşılabilmesi için daha ilk başta dilin gramatik fonksiyonlarının bilinmesinin zorunlu olduğunun farkındaydı. Bu farkındalıktan hareketle ilmî araştırma perspektifinin yanında kararlılık, sabır, devamlılık ve şümuliyet gibi ilkelere sadık kalır. Böylece şiirleri her lafız ve anlam üzerinde incelikte durarak tetkik eder. İlk bakışta önemsiz gibi görünen ilkelere sadık kalması, ilmek ilmek dokurcasına şairin tercih ettiği lafız ve anlam üzerinden şiirlerdeki soluğa kulak vermesine, şairin hissiyat ve fikriyatına ulaşmasına katkı sağlar.

Şâkir, Cahiliye şiirine dair inkârı muhtevi iddialara cevap vermek amacıyla yaptığı meşakkatli ve uzun bir okuma süreci sonucunda şairlerin

¹⁵ Mahmûd Şâkir, *el-Mütenebbî: risâle fi 't-tariki ilâ sekâfetinâ* (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1987), 6, pasaj no: 1.

lafızlarını hissedecek, koklayacak ve tadacak bir aşamaya gelir. Evet, onun ‘koklama, tatma ve dokunma’ eylemlerinin, anlam gibi soyut bir şey için kullanması evveleminde yadırganabilir. Ancak Şâkir, Arap dili hakkında yaptığı derin ve uzun okumalar sonucunda somut şeyler için kullanılan duyu organlarını, bir ifade aracı olarak özümlediği ve derinliklerinde hissettiği metinlerde hayata geçirir.¹⁶ Aslında onun tezevvuk eksenli okuma sürecindeki en önemli yardımcısının dile vukufiyeti olduğu söylenebilir. Zira Arap dilini bilmesi, dilin kültürünü kavraması ve hangi kelimenin bağlama göre nasıl şekillendiğini idrak etmesi, metinlerdeki anlam katmanlarını çözümlemesine yardımcı olur. Böylece aynı temaları işleyen şairlerin, farklı anlam örgülerine sahip olduğunu derinlikli dil bilgisi sayesinde ortaya koyar.

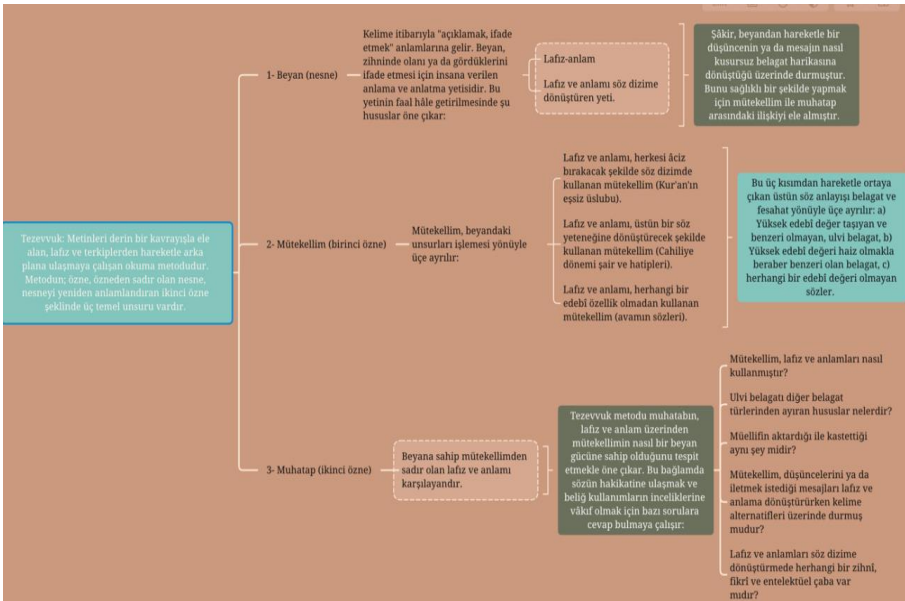
Devamlı tatmak ve iyi tat almak gibi anlamlara gelen tezevvuk (تَذْوُق), Şâkir’in metinlere yaklaşımını yansıtan kilit kavramdır. Metinleri derin bir şekilde kavraması sonucu araştırmacının mütekellimle -yani müellifle- kurduğu zihni bağ sonucu müellifin düşüncelerini özümsemesi olarak tarif ettiği tezevvuk sayesinde o, sadece Cahiliye şiirini değil, aynı zamanda İslami disiplinlere ait muhtelif metinleri mütalaa eder.¹⁷ Böylece temelinde nahiv-sarf bilgisi gibi dil ilimlerinin olduğu, etimolojik, morfolojik ve sentaktik boyutları olan bir okuma disiplinine sahip olur. Lafız ve anlamları çözümlemesi sonucu metinlerde satır arası olarak da ifade edilebilecek saklı anlamları ve incelikleri gün yüzüne çıkarmayı sağladığı için bu okuma usulüne *tezevvuk metodu* (مَنْهَجُ التَّذْوُقِ) ismini verir.

¹⁶ Şâkir’in metinleri tezevvuk etmesi (özümsemesi, içselleştirmesi, kavraması ve tatması) derin bir dil bilgisinden neşet eder. Bu bağlamda onun “tatma, hissetme ve koklama” gibi vurgularının daha iyi anlaşılması amacıyla tezevvuk metodunu klasik bir metin üzerinde uygulayan şu çalışmanın faydalı olduğu söylenebilir: Abdülkâhir el-Cürcânî, *er-Risâletü’ş-şâfiye fi’l-i’câz (İ’câzü’l-Kur’ân’a Dair)*, haz. İsmail Araz (Ankara: Fecri Yayınları, 2022, 1 vd., özellikle bk. 41-65.

¹⁷ Mahmûd Şâkir, *el-Mütenebbî: risâle fi’t-tariki ilâ sekâfetine*, 7-8, pasaj no: 3.

Açıklamalardan anlaşıldığı üzere derin kavrayışı esas alan tezevvuk metodu, esasen beyan, mütekellim ve muhatap şeklinde öne çıkan üç unsurdan oluşur. Şâkir, bu üç unsur üzerinde durarak metinlerin sadece ilk anlamıyla yetinmez, bunun yanında anlam katmanlarında bulunan inceliklere ve müellifin bilgi birikimine ulaşmaya çalışır. Bu bağlamda metodu oluşturan söz konusu temel unsurların daha net anlaşılabilmesi için aşağıdaki tablo üzerinde durmakta fayda vardır:

Şekil 1: Tezevvuk Metodunun Temel Unsurları



Tabloda öne çıkan husus, bir düşünce ya da mesajın ilk önce mütekellimin zihninde oluşması ve sonrasında muhataba aktarılmak üzere lafız ve anlama dönüşmesidir. Bu süreç, tezevvuk metodunun mahiyetini ortaya koyması yönüyle önemlidir. Şöyle ki Şâkir, mütekellimden sadır olan ifadelerin aslında zihin dünyasında oluşan sınırsız düşünce dünyasının yansıması olduğunu ifade eder.¹⁸ Buradan hareketle metinleri, şairin vücut

¹⁸ Örnek açıklama için bk. *Şâkir, Risâle fi't-tarîki*, 7, pasaj no: 2.

bulmuş hâli ve zihin dünyasının haricî dünyaya, yani muhatabın algılayabileceği alana yansması olduğu kabulüyle okur ve derin bir analitik sürece tabi tutarak çözümler.¹⁹ Okuduğu, telif ve tahkik ettiği her çalışmada söz konusu kabul üzerinden tezevvuk metodunu uygular. İlerleyen satırlarda görüleceği üzere Cahiliye dönemine ait bir kasideyi tahlil ettiği *Namağ şa 'b ve namağ muhîf* eseri, lafız-anlam ve beyan olgusu üzerinden mütekellim ile muhatap arasındaki ilişkiyi yorumlayan Şâkir'in tezevvuk metodunu kapsamlı bir şekilde uyguladığı eserlerin başında gelir.²⁰

Tezevvuk Metodunun Uygulanışı: Şâkir'in *Namağ şa 'b ve namağ muhîf* Eseri

Modern dönemde klasik Arap şiirine dair artan çalışmalar, birbirinden zengin araştırma alanlarının oluşmasını beraberinde getirir. Özellikle Batı'da Arap edebiyatı eksenli yürütülen çalışmalar, başta Mısır olmak üzere Şark dünyasındaki araştırmacıları harekete geçirir. Bu dönemde -yani 1920'li yıllarda- bir yandan Batılı araştırmacıların çalışmalarını ve ulaştıkları sonuçları kabul eden bir kesim ortaya çıkarken, diğer yandan bunları ilmî görmeyen dirayetli edebiyatçı ve araştırmacılar ortaya çıkar. Şâkir, ikinci kesimin önemli temsilcilerinden kabul edilir.

Şâkir'in Cahiliye şiirine yaklaşımını ve tezevvuk metodunun pratik yönünü en başarılı şekilde yansıtan *Namağ şa 'b ve namağ muhîf* eseri, bazı

¹⁹ Bu hususta *Namağ şa 'b* ve *el-Mütenebbî* isimli eserlerinde yaptığı tahliller önem arz eder.

²⁰ Daha önce belirttiğimiz üzere burada tezevvuk metoduna kısa bir şekilde değinilmekle yetinilmiştir. Tezevvuk metodunun usul ve esaslarını/teorik yönünü Mahmûd Şâkir'in kaleminden okumak için bk. Mahmûd Muhammed Şâkir, *Risâle fi 't-tarîki*, 6-34, pasaj no: 1-13; Âdil Süleyman Cemâl, *Cemheretü makâlât el-Üstâz Mahmûd Muhammed Şâkir* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2003), 2/1093-1189; Mahmûd Muhammed Şâkir, *Namağ şa 'b ve namağ muhîf* (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1996), 117-122, 293-296, 300, 331-335, 367-368; a.mlf., *Kadiyyetü 'ş-şi 'ri 'l-Câhili fi kitâbi İbn Sellâm* (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1997), 21-23; a.mlf., *Ebâtîl ve esmâr* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2005), 18-21; a.mlf., *Medâhilitü i 'câzi 'l-Kur 'ân*, 133 vd.; a.mlf., *el-Kavsü 'l-'azrâ* (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.), 18-27; metodun pratik yönünün öne çıktığı çalışmaları için *Namağ şa 'b ve namağ muhîf* e ve Mütenebbî aleyhinde ortaya atılan bazı iddiaları işlediği *el-Mütenebbî* isimli eserlerine müracaat edilebilir.

müsteşriklerin gerekli istidada sahip olmadan Cahiliye şiirini okuduklarını ve ulaştıkları sonuçların yeterli düzeyde ilmî verilerle desteklenmediğini ortaya koyması bakımından önemlidir. Günümüzde kitap hâlinde yayımlanan eser, aslında 1969-1970 yılında Mecelle dergisinde neşredilen yedi makaleden oluşur. Şâkir'in dostu Yahya Hakkî'nin (öl. 1992), Teebbeta Şerran'a (öl. 540 [?]) isnat edilen kasidenin Alman şair Johann W. V. Goethe (öl. 1832) tarafından gerçekleştirilen tercümesine dair yaptığı bazı değerlendirmeler ve Cahiliye şiiriyle ilgili sorduğu sorular üzerine Şâkir, hayreti muhtevi bir tepki göstererek söz konusu makaleleri kaleme alır.²¹ Şu hâlde denilebilir ki *Namaţ şa'b* ve *namaţ muhîf*'in kaleme alınmasının sebebinin arka planında Yahya Hakkî'nin cevaplanması için gündeme getirdiği bazı sorular yer alır.

Şâkir'e göre Batı'da, farklı bir medeniyete mensup bir şairin övgüsü ya da değerlendirmesi üzerine kasidenin değer görmesi İslam medeniyetine mensup bir araştırmacı için üzücü bir durumdur. Aslında onun dikkat çektiği husus, İslam medeniyetine mensup olmayanların, Cahiliye şiirini değerlendirmeye ehil olmadıkları değildir. Şâkir, sarahaten Goethe'nin büyük bir Alman şairi olduğunu ikrar eder, aynı zamanda ana dili Almancanın bir estetiğe ve sanata sahip olduğunu belirtir. Ayrıca Goethe'nin Alman halkı tarafından üstün görüldüğüne de atıf yapar.²² Dolayısıyla onun üzerinde durduğu ve dostu Yahya Hakkî'ye serzenişte bulunduğu asıl husus, Batı'da klasik Arap şiiri eksenli yapılan çalışmaların İslam dünyasında gerekli eleştirilere tabi tutulmadan doğrudan benimsenmesi ve sahih kabul edilmesidir.²³

Şâkir, Yahya Hakkî'nin Goethe'nin tercümesine yaptığı yorumların, dolaylı da olsa geleneğin (تراث) kapsamlı bir şekilde okunmasına teşvik ettiği

²¹ Mahmûd Şâkir, *Namaţ şa'b*, 1-3 ve 33-37.

²² Goethe hakkındaki görüşü için bk. Mahmûd Şâkir, *Namaţ şa'b*, 35.

²³ Mahmûd Şâkir, *Namaţ şa'b*, 36-37.

kanaatindedir. Ona göre Goethe'nin hayran kaldığı bir geleneğe bizim hayran kalmamız daha önceliklidir. Bu şekilde o, Cahiliye dönemine ait kasidenin Batı'daki konuyla ilgili araştırmalardan müstakil olarak yeniden değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çeker. Ancak bu hususta takip ettiği üslubun ve yöntemin nazarıdikkate alınması gerektiğini hatırlatmakta fayda vardır. Nitekim Şâkir'in, Batılı bir şairin takdiri üzerinden Cahiliye dönemine ait bir kasidenin okunması, incelenmesi ve yorumlanması gerektiğine dikkat çekmesinin, İslam medeniyetine mensup araştırmacılara yönelik bir tenkit olduğu çıkarımına varılabilir.²⁴

Kasidenin yeniden ele alınması gerektiğinin farkında olan Şâkir, Yahya Hakkî'nin, atıf yaptığı bazı hususların bu konuda önem arz ettiğini ifade eder. Bunlar; a) kasidedeki beyitlerin sıralamasında vaki olan ihtilaflar, b) Goethe'nin beyitler için önerdiği yeni sıralama, c) beyitlerin sıralaması meselesi üzerine bazı araştırmacıların vahdetü'l-kasîde -kasidede bütünlük-problemini gündeme getirmesi gibi klasik Arap şiirini yakından ilgilendiren meselelerden oluşur.²⁵

Açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Şâkir'i makaleleri yazmaya sevk eden Yahya Hakkî, Arap şiiri ekseninde günümüzde de tartışılmaya devam eden birçok probleme dikkat çeker. Şâkir, bu problemlerin farkında olarak bazı kaynaklarda Teebbeta Şerran'a isnat edilen kasideyi çok yönlü incelenmeye karar verir. Sadece kaside eksenli bir çalışma yapmaktan ziyade klasik Arap şiiriyle doğrudan ilintili birçok meseleye de değinmesinin gerekli ve zorunlu olduğunu şu ifadeleriyle belirtir:²⁶

²⁴ Mahmûd Şâkir, *Namağ şa'b*, 37.

²⁵ Mahmûd Şâkir, *Namağ şa'b*, 37.

²⁶ Mahmûd Şâkir, *Namağ şa'b*, 37.

... وَيَغْضُ هَذِهِ الْأَسْئَلَةَ يَتَعَلَّقُ بِهَذِهِ الْقَصِيدَةِ الْمُنْسُوبَةِ إِلَى تَأْبُطِ شَرًّا خَاصَّةً، وَيَغْضُهَا يَتَعَلَّقُ بِالشَّعْرِ

الْقَدِيمِ وَرِوَايَتِهِ عَامَّةً...

... Bu sorulardan bir kısmı özel olarak Teebbeta Şerran'a nispet edilen kasideyle; diğer bir kısmı ise genel olarak klasik şiir ve bu şiirin rivayetiyle ilintilidir.

Klasik Arap şiirinin rivayeti, Cahiliye şiirinin güvenilirliği meselesiyle ilintili olduğu için Şâkir tarafından titizlikle mercek altına alır. Aslında o, rivayeti hakkında farklı görüşler bulunan bir kasidenin tam olarak tahlil edilemeyeceğinin farkındaydı. Bunun içindir ki kasideyi tahlil ve değerlendirmeye geçmeden önce kasideye yer veren kaynakları ayrıntılı olarak cerh ve tadile tabi tutar.²⁷ Bu şekilde onun, bir yandan kasideyi saran haricî problemleri çözümlenmeyi, diğer yandan güvenilirliğini ispatladıktan sonra kasidenin muhtevi olduğu edebî incelikleri izah etmeyi hedeflediğini söylemek pekâlâ mümkündür.

Şâkir'in kasideyi haricî ve dahilî problemlerden hareketle tahlil etme yöntemi üzerinde durulmalıdır. Zira bu yöntem, onun çalışmalarının müsteşriklerin konuyla ilgili benzer çalışmalarından farklı olmasını sağlamıştır. Onun, Batılı bir araştırmacının detaylarına girmedeği ve gereken araştırmaları yapmadığı bir kaside hakkındaki değerlendirmelerinin herhangi bir eleştiri süzgecinden geçirilmeden benimsenmesine karşı çıkmasının temel sebebi de benimsediği bu yöntemden ileri gelir. Ona göre araştırmacı, doğrudan tahlil etmeden ya da değerlendirme yapmadan önce kasidenin temel problemlerini iyi tespit etmelidir. "Kaside kim tarafından ve hangi lafızlarla rivayet edilmiştir? Lafızlar neye göre tercih edilmiştir? Kasidenin râvileri arasında bir rekabet ya da husumet var mıydı? Kasidenin beyit sıralamasının kaynaklarda farklı olmasında müelliflerin ihmalkârlığı söz konusu mudur?" gibi birçok soru etraflıca cevaplanmalıdır. Bu sorulara cevap vermeden

²⁷ Mahmûd Şâkir, *Namağ şa'b*, 38-82.

kasidenin ana metnini yorumlamak, araştırmacıyı yanlış sonuçlara ulaştırabilir.

7 makalede kasideyi inceleyen şâkir, derinlikli bir metin tahlilinin nasıl yapılması gerektiğini ortaya koyar. Her bir makalede gerek Cahiliye şiiri gerekse metin tahlili ile ilgili ayrıntılı açıklamalar yapar. Bunun yanında benzer problemlerin nasıl çözümleneceğine dair dakik bir araştırma-inceleme yöntemi sunar. O, her biri müstakil olarak çalışılmaya ve incelemeye aday birçok meseleyi aşağıda gösterildiğı üzere 7 makalede işler:

Tablo 1: *Namaç şa 'b ve namaç muhîf* eserinin içeriğı

Makale	İçerik
1. makale	Eserin girişinden oluşur. Yahya Hakkî'nin açıklamaları, Goethe'nin görüşleri, Cahiliye şiirinin temel problemleri, rivayet meselesi, rivayetin nasıl geliştiğı ve sistematik hâle geldiğı, rivayet sorunlarının nasıl çözümlenmesi gerektiğı, araştırma-inceleme yönteminde ihmal edilen hususlar, Teebbeta şerran'a nispet edilen kasidenin aidiyeti, kaynakların bu kasideye nasıl yer verdiğı, kasidenin nispet edildiğı şairler gibi birçok mesele işlenmiştir.
2. makale	Kasideye yer veren kaynakların sıralanması, Câhiz'in (öl. 255/869) <i>el-Hayevân</i> eserinde kasideye dair mevcut önemli bilginin analizi, kasideyle ilgili bir iddianın sahibi olan Di'bil el-Huzâî'nin (öl. 246/860) cerh ve tadile tabi tutulması, Halef el-Ahmer'in (öl. 180/796 [?]) rivayetinin güvenilirlik açısından tahlili, intihal ve nahl kelimelerinin delaletleri gibi meseleler işlenmiştir.

	<p>Ayrıca bu makalede Şâkir, kasidenin aruzuna ve veznine yoğunlaşmıştır. Kasidenin hangi bahirde inşat edildiği, medîd bahrinin özellikleri, Halîl b. Ahmed'in (öl. 175/791) aruz ilmine bakışı ve onun ortaya koyduğu ilmin gerektiği gibi anlaşılması, Halîl b. Ahmed'in aruzla ilgili görüşlerine sahip çıkılmaması, aruzla ilgili terimlerin tahlili gibi meseleleri ele almıştır.</p>
3. makale	<p>Tezevvuk metodunun genel ilkeleri ve uygulanışı, kasideye uygulanması hâlinde metodun öne çıkan dört özelliği, Cahiliye şiirinin rivayet şekli, çalışmanın konusu olan kasidenin beyitlerinin kaynaklardaki sayısı, şairlerin ifade gücü, kasidenin beyitlerindeki eksiklikler ve fazlalıklar, klasik şiirin anlaşılması için hangi eserlere müracaat edilmesi gerektiği, kadim dönem şiir şerhlerinin özellikleri, klasik şiirin yeterli ilmî birikimi olmayan araştırmacılar tarafından incelenmesi, Tebbeta Şerran'ın hayat hikâyesi, kasidenin ana konuları gibi birçok konu işlenmiştir.</p>
4. makale	<p>Şairlerin, kasideleri nağmeli inşat etmedeki ustalıkları, estetik ile ifade gücünün anlaşılmasını sağlayan tezevvukun farklı şeyler olduğu, kasidedeki kelime ve edatların tahlili, beyitlerin ne zaman ve niçin söylendiği gibi doğrudan kasidenin şerhiyle ilgili konular işlenmiştir.</p>

5. makale	Bir kasidenin incelenmesi için gerekli şartlar, şairin kasideyi özenli bir şekilde nasıl ürettiği, şairin kelime ve terkipleri seçmedeki titizliği, kasidenin ezgisinin manaya etkisi gibi konular işlenmiştir. Şâkir, bu bölümde kasidenin bazı beyitlerini ayrıntılı bir şekilde tahlil etmiştir.
6. makale	Şâkir'in Cahiliye şiirinin güvenilirliği meselesinin öne çıktığı dönemde karşılaştığı zorluklar, kaside hakkında yazmak için Yahya Hakkî'nin Şâkir'i kışkırtması, kasidenin nispeti konusunda kesin görüşe varılması, tezevvuk metodunun temel dinamikleri, kasidenin beyitlerinin orijinal bir şekilde sıralanmasının zor bir mesele olduğu, müsteşriklerin kasidenin beyitleri hususundaki ihmalkârlıkları, kasidede konu bütünlüğü - vahdetü'l-kasîde- meselesi, Goethe'nin kasideyle ilgili görüşlerinin değerlendirilmesi gibi birçok konu işlenmiştir.
7. makale	Cahiliye kasidelerinde vuku bulan tutarsızlıklar, âlimlerin bu tutarsızlıklar karşısındaki tutumları, tezevvuk metodunun cerh ve tadildeki rolü, Cahiliye şiirinin sağlam bir metotla okunmasının lüzumu, şiirin incelenmesinden kastın ne olduğu, her şiirin kendine özgü özellikleri olduğu, Margoliouth'un Cahiliye şiiri aleyhindeki iddiaları gibi birçok konu işlenmiştir.

Tablodan da anlaşılacağı üzere *Namaṭ ṣa 'b* ve *namaṭ muḥîf*, sadece bir kasidenin tahliline değil, aynı zamanda klasik Arap şiiri çerçevesinde modern dönemde gündeme gelen birçok probleme temas eden çok yönlü bir eserdir. Şâkir, tezevvuk metoduna bağlı olarak tüm bu problemlere dikkat çekerek klasik metinlerin nasıl okunması gerektiğine dair önemli açıklamalarda bulunur.

Kasidenin Tahlili: Metinlerin Tezevvuk Edilmesi

Her şeyden önce Şâkir, kaynakları derinlikli bir şekilde tarayarak kasidenin, iddiaların aksine Teebbeta Şerran'a ait olmadığı sonucuna ulaşır. Ona göre kaside, Teebbeta Şerran'ın yeğeni (kız kardeşinin oğlu) tarafından söylenmiştir.²⁸ Ancak o, bu sonuca ulaşmak için 15 tanesi doğrudan olmak üzere onlarca klasik kaynağı esas alır.²⁹ Kasidenin nispeti ve beyitleri hakkında bilgi veren bu kaynakları öncelikle kronolojik olarak sıralar. Daha sonra müelliflerin lafız seçimlerinden hareketle cerh ve tadile başvurarak rivayetleri tenkit eder.³⁰ O, kasidenin kime ait olduğunu tespit etmek için tezevvuk metodunun gerektirdiği dört temel hususa dikkat çeker:³¹

- Kasideyi tam olarak ya da kısmen rivayet eden kaynakların tümünü ayrıntılı bir şekilde tespit etmek ve aktarmak. Bu hususta kronolojik sıralamaya dikkat etmek.
- Kaynaklar arasında vuku bulan rivayet farklılığında beyitlerin sayısal değerlerini göz önünde bulundurmak (ör: Hangi kaynakta kaç beytin aktarıldığını hesaplamak).
- Aynı râviden rivayet edilen kasidenin beyit sayısındaki değişiklikleri dikkate almak.

²⁸ Mahmûd Şâkir, *Namaṭ ṣa 'b*, 58 ve 139 vd.

²⁹ Mahmûd Şâkir, *Namaṭ ṣa 'b*, 46-47.

³⁰ Mahmûd Şâkir, *Namaṭ ṣa 'b*, 47-62.

³¹ Mahmûd Şâkir, *Namaṭ ṣa 'b*, 121-122.

- Beyitlerin lafızlarındaki her türlü farklılığı derinlemesine tespit etmek.

Sıralanan hususlarda öne çıkan özellik, kaynakların derinlemesine (استقصاء) tahlilinde Şâkir'in gösterdiği hassasiyettir. Bu yönüyle o, bazı müsteşriklerin genel ifadelerden yola çıkarak ulaştıkları sonuçların ilmî zeminden ne kadar uzak olduğunu gösterir. Nitekim kasidenin asıl metnine geçmeden önce müelliflerin yaşadığı koşul ve durumları da hesaba katarak sosyolojik ve psikolojik bir analiz yapar. Müelliflerin gerek ilmî gerekse sair faaliyetlerinden hareketle hangi kaynağı nasıl bir titizlikle kaleme aldıklarını sorgular.³² Bu süreçte lafız ve anlamlardan yola çıkarak mütekellimin -yani müellifin- zihin dünyasına ulaşmaya, rivayetleri aktarırken arka planda ne düşündüğünü serimlemeye çalışır. Böylece bir yandan lafızların etimolojik ve morfolojik tahlilini, diğer yandan da tarihî verilere dayanarak sentaktik bir çözümleme yapar.

Şâkir, kaynaklardan hareketle kasidenin aidiyetini tespit ettikten sonra beyitlerini yeniden tertip eder. Ona göre kasidenin gerçek anlamda incelenebilmesi için öncelikle tümüyle göz önünde bulundurulması, bölümlerinin ayrıntılı bir şekilde dikkate alınması, şairin kullandığı lafızların gereken yerde olup olmadığının tespit edilmesi, lafızların ve terkiplerin delaletlerinin dikkatli bir şekilde çözümlenmesi, klasik dönem şârih ve eleştirmenlerin olası yanlış yorumlarına karşı teyakkuzda kalınması gerekir. Kaside ancak bu ve benzeri hususların dikkate alınmasıyla şerh edilebilir. Aksi takdirde yapılacak şerh, metnin mantuku ile mefhumunun tam anlaşılmasına yol açabilir.³³

Şairin kullandığı kelimeler üzerinde durmak, hangi kelimeyi niçin ve nasıl seçtiğini belirlemek, beyitlerdeki edatların cümle dizilimindeki rolünü tespit etmek, terkiplerin anlama delaletini izah etmek Şâkir'in şerhinde öne

³² Mahmûd Şâkir, *Namağ şa'b*, 124-129.

³³ Mahmûd Şâkir, *Namağ şa'b*, 203.

çıkan hususlardır.³⁴ O, kasideyi bu yönlerden şerh ederken klasik dönem kaynaklarını ihmal etmez. Ona göre klasik dönem şârihlerinin açıklamaları, özellikle Cahiliye şiirinin incelenmesinde başvurulması elzem kaynakların başında gelir.³⁵

Eserde öne çıkan özelliklerden biri de Şâkir'in, şairin söylediğiyle kastettiği arasındaki farkı ayırt etmeye çalışmasıdır. Aslında o, mantuk ile mefhumu bir tutmaz. Metinlere bu şekilde yaklaşmasının, evveleminde bir tezatlığa yol açtığı düşünülebilir. Böylece “Şairin söylediği ile kastettiği nasıl ayırt edilebilir? Şairin şiirlerindeki kullanımlar üzerinden bunu tespit etmek mümkün müdür?” şeklinde bazı soruları gündeme getirebilir. Bu sorulara cevap bulmaya çalışan Şâkir'in asıl amacı, sınırlı lafızlardan hareketle sınırsız âleme, yani şairin zihin dünyasına ulaşmaktır. Örneğin o, şairin,

خَيْرٌ مَا، نَابَنَا، مُضْمِلٌ ... جَلَّ حَتَّى دَقَّ فِيهِ الْأَجَلُ

Bir olay... başımıza geldi... devasadır... O kadar devasa ki ona nazaran daha büyük şeyler ufalıp yok oldu...

beytini tahlil ederken sadece anlama odaklanmaz. Zira beyitteki anlam, genel olarak “şairin başına devasa bir musibetin gelmesi” şeklinde özetlenebilir. Başına beklemediği bir musibet gelen herkesin bu türden bir anlamı ifade edecek cümle kurabileceğinin farkında olan Şâkir'e göre, şairin beyan gücünü yansıtan bu beyit önemli incelikler ihtiva eder. O, bu bakış açısından hareketle beyitleri tahlil ederek şairin zihin dünyasına, diğer bir ifadeyle beyitlerin arka planına ulaşmak için gayret gösterir. Böylece şairin, خَيْرٌ kelimesini نَابَ fiilinden önce getirmesinin sebebi, beytin نَابَنَا خَيْرٌ مَا şeklinde neden olmadığı, خَيْرٌ kelimesinin hazfedilmiş bir mübtedanın haberi olup olmadığı, zait olarak yorumlanan مَا harfinin beyitteki işlevi, şairin sıfat ile

³⁴ Örnek için bk. Mahmûd Şâkir, *Namağ şa'b*, 143 vd.

³⁵ Mahmûd Şâkir, *Namağ şa'b*, 136.

mevsufun arasını fiille ayırmasının sebebi (aslı *حَبِيرٌ مُّضْمَعٌ*) gibi birçok konuyu incelemeye tabi tutar.³⁶

Şâkir'in *Namağ şa'b ve namağ muhîf* eserinde uyguladığı tezevvuk metodu, kaynaklar incelendikten ve mevcut eksiklikler giderildikten sonra sözün muradı üzerinde derinlemesine düşünmek ve tedebbür etmektir. Nahiv, sarf, belagat gibi dil ilimlerine vâkıf olmadan Şâkir'in yaptığı tahlillerin arka planını anlamak güçtür, hatta neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla metinlerin arka planına ulaşmak ve anlam örgüsünü sahih bir şekilde tespit etmek için uygulanan tezevvuk metodunun temel dinamiklerini anlamak amacıyla şairin kelime ve terkiplerinin yanında içinde bulunduğu koşul ve durumların da iyi okunması gerekir. Ancak her şeyden önce tezevvuk metodunu oluşturan asli unsurların istiap edilmesi gerektiğini hatırlatmakta fayda vardır. Daha özelden, nahiv ve sarf ilimlerinin yeterli düzeyde tahsil edilmesi, beyan gücünün çeşitlerini ortaya koyan belagat ilminin kavranması bu bağlamda önem arz eder.

SONUÇ ve ÖNERİLER

20. yüzyılda Arap edebiyatı özelinde öne çıkan problemlerden biri olan klasik Arap şiirinin otantikliği çerçevesinde ortaya atılan Cahiliye şiirinin İslami dönemde uydurulduğu iddiası, birçok araştırmacıyı cevap niteliğinde bir eleştiri yazısı kaleme almaya sevk etmiştir. Bu araştırmacılardan biri olan Mahmûd Muhammed Şâkir, konuyla ilgili yazılar yazmadan önce Cahiliye şiirini tüm yönleriyle kuşatan derinlikli bir okuma sürecine girmiştir. Arap dilinin gramatik fonksiyonlarına bağlı kalarak şiirlerdeki lafız ve terkipleri etimolojik, morfolojik, sentaktik, tarihî, sezgisel, psikolojik ve sosyolojik açılardan incelemiştir. Böylece sonraları tezevvuk metodu (menhecü't-

³⁶ Mahmûd Şâkir, *Namağ şa'b*, 143-147.

tezevvuk) adını verdiği, temelinde nahiv, sarf ve belagat ilminin olduğu çok yönlü bir okuma usulü benimsemiştir.

Tezevvuk metodunu çalışmalarında tatbik eden Şâkir'in *Namağ şa 'b ve namağ muhîf* eseri, metodun teorik ve pratik boyutunun klasik bir metin üzerinde nasıl uygulandığını göstermesi bakımından önemlidir. Şâkir, bu eserde sadece tezevvuk metodunu uygulamakla kalmamış, aynı zamanda "Cahiliye dönemine ait Arapça bir kaside nasıl tahlil edilmelidir? Muhtelif senetlerle kaynaklara geçen rivayetlerdeki uyuşmazlıklar nasıl giderilmelidir? Şiir şerhi nedir? Metinlerin arka planına ulaşmak mümkün müdür?" gibi birçok soruya da cevap niteliğinde açıklamalar yapmıştır.

Açıklamalardan anlaşıldığı üzere *Namağ şa 'b ve namağ muhîf* eseri, esasen metodolojik bir eserdir. Günümüzde Arap dili ve araştırmacılarının karşılaştığı zorluklardan biri olan klasik Arap şiirinin anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik bir okuma, araştırma, inceleme ve yorumlama usulünü ihtiva eder. Bu bakımdan eserin, alandaki araştırmacılar için kılavuz niteliğinde olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Nitekim eser, kaynakları yalnızca okumanın yeterli olmadığını, bilginin tahsil edilmesi ile inşa edilmesi arasında bariz farkların bulunduğunu belirterek araştırmacıların göz önünde bulundurmaları elzem hususları ortaya koymuştur. Ancak eserin anlaşılabilmesi ve Şâkir'in klasik metinlere, özellikle klasik şiirlere yaklaşımının kavranabilmesi için bazı öncüllere ihtiyaç duyulduğu hatırlanmalıdır. Bu bağlamda eserden daha fazla verim almak ve benzer çalışmalar yapmak isteyen araştırmacıların aşağıdaki hususlara dikkat etmeleri önem arz eder:

- Her şeyden önce "Bir metin/şiir şerhi nasıl yapılmalıdır?" sorusu üzerinde düşünülmelidir. Bu soruya bağlı olarak "İslam medeniyetinin erken dönemlerinde şerh kültürü nasıldı? Âlimler, metinlere nasıl yaklaşıyordu?" sorularının cevapları aranmalıdır.

- Mezkûr sorulara bağlı olarak Arap dilinin temel özellikleri saptanmalıdır. Nahiv, sarf, fikhü'l-luga, iştikak, belagat vb. dil ilimleri tahsil edilmelidir.
Lafız-anlam ilişkisi dikkate alınmalıdır. Şairin hangi lafzı neden tercih ettiği, kullandığı terkiplerin alternatiflerinin olup olmadığı araştırılmalıdır.
- Arap dilinin kültürü istiap edilmelidir. Yani bir kelimenin bağlama göre farklı delaletlere sahip olabileceği, herhangi bir kural olmadan sadece koşul ve durumların da kelimeye yeni bir anlam kattığı göz önünde bulundurulmalıdır.
- Şâkir'in medeniyete yaklaşımı ve metinlere bakış açısı ortaya konulmalıdır. Bu bağlamda "Şâkir'in beslendiği kaynaklar nelerdir? Şâkir, kaynaklardan nasıl istifade etmiştir? Şâkir'in kaynakları okuma serüveni nasıl şekillenmiştir? Dilin bu serüvendeki etkisi hangi boyuttadır?" soruları üzerinde durulmalıdır.
- Tezevvuk metodunun, metinlerin edebî değerini ortaya koyan bir faaliyet olmaktan öte satır arası okumalar yapan bir metin felsefesi olduğu dikkate alınmalıdır.
- Tezevvuk metodunun, estetik ya da edebî beğeni gibi subjektif yorumlardan oluşan bir araştırma perspektifi olmadığı; dirayetin hâkim olduğu, kaynakların ön plana çıktığı, dilin bütün fonksiyonlarının harekete geçirildiği kapsamlı ve derinlikli bir yorum ve tahlil usulü olduğu unutulmamalıdır.

Son olarak, bu çalışma, Şâkir'in metinleri/şiiirleri yorumlama felsefesini ve metodunu en başarılı şekilde yansıtan eserlerden biri olan *Namaţ şa'b* ve *namaţ muhîf*'in özelliklerini tam anlamıyla yansıttığı iddiasında değildir. Çalışmanın temel ve nihai amacı, alandaki araştırmacıların dikkatine zengin ve özgün çalışma alanları açacak bir araştırma-inceleme metodu sunmaktır. Dolayısıyla eserdeki birçok önemli husus, araştırmacıların merakına

bırakılmış; eserin yalnızca öne çıkan özellikleri genel olarak aktarılmıştır. Eserin Arap edebiyatı ve anlambilim sahasındaki öneminin, yüksek lisans ve doktora düzeyindeki çalışmaların yanı sıra makale formatında yapılacak çalışmalarla daha kapsamlı ve net kavranacağı muhakkaktır.

KAYNAKÇA

- Alak, Musa. “Fuat Sezgin’e Göre Eski Arap Şiirinin İntikali ve Orijinallliği”. *Darulfunun İlahiyat* 30, ‘Fuat Sezgin’ Özel Sayısı (2019), 98-104.
- Araz, İsmail. “Mahmûd Muhammed Şâkir: Risâle fi’-t-tariki ilâ sekâfetinâ”. *Dicle İlahiyat Dergisi*, 25/2 (Ocak 2023).
- Araz, İsmail. “Geleneğin Müdafaası: Mahmûd Muhammed Şâkir’in Esrârü’l-Belâgaya Yazdığı Ön Söz (İnceleme-Tercüme-Notlandırma)”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Ocak 2023), 290-321. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7513457>
- Bedevî, Abdurrahman. *Dirâsâtü’l-müsteşrikîn havle sıhhati’ş-şi’ri’l-Câhilî*. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 1979.
- Bulut, Ali vd. *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Cemâl, Âdil Süleyman. *Cemheretü makâlât el-Üstâz Mahmûd Muhammed Şâkir*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 2003.
- Cihâd, Hilâl M. “Nöldeke, Ahlwardt, Lyall ve Margoliouth’a Göre Cahiliye Şiirinin Otantikliği Meselesi (Kaynaklar Üzerine Karşılaştırmalı Eleştirilen İnceleme)”, çev. İsmail Araz – Ramazan Aslan, *Nüsha Dergisi*, 22/55 (2022), 225-252.
- el-Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtü fuhûli’ş-şu’arâ*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dâru’l-Medenî, ts.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdirrahmân. *Esrârü’l-belâga*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru’l-Medenî, 1412/1991.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdirrahmân. *er-Risâletü’ş-şâfiye fi’l-i’câz (I’câzü’l-Kur’ân’a Dair)*. haz. İsmail Araz. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973.
- Imbert, Enriquet Anderson. *Menâhicü’n-nakdi’l-edebî*. çev. et-Tâhir Ahmed Mekki. Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 1991.
- İbn Reşik, Ebû Ali el-Hasen el-Kayrevânî. *el-Umde fi mehâsini’ş-şi’r ve âdâbih*. thk. Nebevî Şa’lân. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 2000.
- Kande, Hüseyin. *el-Mevrûsü’l-edebî ve’n-nakdü’l-hadîs ‘inde Mahmûd Şâkir min hilâli kitâbih Namağ şa’b ve namağ muhîf*. Cezayir: Kasdi Merbah Üniversitesi, Mahbarü’l-Lisâniyyât en-Nassiyeye ve Tahlîlü’l-Hitâb, Doktora Tezi, 2020.
- el-Kayyâm, Ömer Hasan. *Mahmûd Muhammed Şâkir: er-recul ve’l-menhec*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997, 5 vd.;
- el-Küfehî, İbrâhîm. *Mahmûd Muhammed Şâkir: sîretuhü’l-edebiyeye ve menhecuhü’n-nakdi*. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 2008.
- Margoliouth, David Samuel. “The Origins of Arabic Poetry”. *Journal of Royal Asiatic Society*, 3, (Temmuz 1925).

- er-Rıdvânî, Mahmûd İbrâhîm. *Şeyhü'l-Arabîyye ve hâmilü livâihâ: Ebû Fihr Mahmûd Muhammed Şâkir beyne'd-dersi'l-edebî ve't-tahkîk*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1995.
- Şâkir, Mahmûd Muhammed. *el-Mütenebbî: risâle fi't-tarîki ilâ sekâfetinâ*. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1987.
- Şâkir, Mahmûd Muhammed. *Namaç şa'b ve namaç muhîf*. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1996.
- Şâkir, Mahmûd Muhammed. *Kadiyyetü's-şi'ri'l-Câhilî fî kitâbi İbn Sellâm*. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1997.
- Şâkir, Mahmûd Muhammed. *Ebâtîl ve esmâr*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 2005.
- Şâkir, Mahmûd Muhammed. *el-Kavsü'l-'azrâ*. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.
- Şâkir, Mahmûd Muhammed. *el-Mütenebbî*. Kahire: Şeriketü'l-Kuds, ts.
- eş-Şerîf, Âyide. *Mahmûd Muhammed Şâkir: kıssatü kalem*. Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1997.
- Tülü, Ali. *Mahmud Muhammed Şâkir ve Câhiliye Şiiri Hakkındaki Düşünceleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yalar, Mehmet. "Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2018), 17/2, 95-118.

ed-Dirâsâtu'd-delâliyye el-hadîse Toshihiko İzutsu Enmûzecen

الدراسات الدلالية الحديثة توشيهيكو إيزوتسو أنموذجاً

هاني محمد الغشيمي*

الملخص

اتسمت اللغة العربية بجملة من العلوم المتنوعة، ومن جملة تلك العلوم علم الدلالة المتصل بالتحليل اللغوي، ومن المعلوم أن هذا العلم يمثل محوراً أساسياً في اللغة العربية لما له من ارتباط ببقية العلوم كالمعاجم والاشتقاق وغيره، وقد مثل إسهام العلماء مبكراً بمؤلفات في بيان ماهية العلم والقضايا المتصلة به؛ والمتتبع لتلك الجهود يلاحظ أنها شهدت تطوراً في التأليف والتعميد والتطبيق، سواءً في القديم أو في الحديث، ومن تلك الدراسات ما نجده عند إيزوتسو في منهجيته المتبعة في البحث عن الكلمات المفتاحية التي تشكل المعجم ورؤيته، والمبادئ المنهجية للتحليل الدلالي الذي اعتمد عليها في نظره للكلمة والمعجم والسياق والحقول الدلالية. ولاختيار هذا العنوان أسباب أبرزها إظهار جهود إيزوتسو وخاصة فيما يتعلق بعلم الدلالة semantics. ويهدف البحث إلى كيفية ارتباط علم الدلالة في تكوين الشبكة المفاهيمية، وكيفية تناولها عند إيزوتسو، وبيان التميز المنهجي للكلمة في المعنى الأساسي والمعنى العلاقي لها، مع ذكر أبرز السمات العامة لمنهجية إيزوتسو في التحليل الدلالي. وخطة البحث في ثلاثة أقسام؛ حيث تمّ الحديث في القسم الأول: عن الدراسات الدلالية سواءً القديمة أو المعاصرة، ثم في القسم الثاني في التعريف بإيزوتسو من خلال مؤلفاته، وتطبيقه لمنهجية التحليل الدلالي في القرآن الكريم، ويأتي القسم الثالث في الحديث عن المعجم اللغوي عند إيزوتسو وبيان السمات العامة لمنهجه، والقيمة العلمية لما خلص إليه، وأثر ذلك في الدراسات المعجمية. والمنهج الذي تمّ اتباعه في هذه الورقة البحثية هو المنهج الوصفي التحليلي، وذلك من خلال تتبع لمؤلفات إيزوتسو، والمقارنة بينه وبين الدراسات الدلالية المعاصرة، متبعاً في ذلك قواعد الكتابة البحثية للمؤتمر. الكلمات المفتاحية: إيزوتسو، المعجم، الكلمة، الدلالة، الحقول الدلالية، التحليل.

* هاني محمد الغشيمي باحث دكتوراه في جامعة السلطان محمد الفاتح. hani.a.l@ogr.iu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5342-7356.

Modern Anlambilim alışmaları Toshihiko İzutsu Modeli

Öz

Arap dili, bir dizi farklı bilim ile karakterize edilmiştir. Bu bilimler arasında dilbilimsel analizle ilgili anlambilim de mevcuttur. Bu bilimin, sözlükbilim, türev ve diğerleri gibi diğer bilimlerle bağlantısı nedeniyle Arap dilinde temel bir eksen temsil ettiği bilinmektedir. Bilim adamlarının bilimin ne olduğu ve onunla ilgili konuların açıklanmasına telifte erken katkısı; Bu çabaların takipçisi hem kadim hem de modern dönemde telif, kural koyma ve uygulamada bir evrime tanık olduklarını belirtmektedir. Bu çalışmalardan biri de İzutsu'nun sözlüğü ve vizyonunu oluşturan anahtar kelimeleri ararken izlediği metodolojisinde ve kelime, sözlük, bağlam ve dilbilimsel alanlar hakkındaki görüşüne dayandığı dilbilimsel analizin metodolojik ilkelerinde bulduğumuz şeydir. Bu konu başlığının tercih edilme nedenleri vardır. Bu nedenlerin en dikkate değer olanı, İzutsu'nun özellikle anlambilimle ilgili çabalarının gösterilmesidir. Araştırma, anlambilimin kavramsal ağıın oluşumunda nasıl ilişkili olduğunu, İzutsu'da nasıl ele alındığını ve İzutsu metodolojisinin anlambilim analizdeki en belirgin genel özelliklerinden bahsederken, kelimenin temel anlamı ve ilişkisel anlamında metodolojik mükemmelliğini göstermeyi amaçlamaktadır. Araştırma planı üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde hem eski hem de modern anlambilim çalışmalardan bahsedeceğiz. İkinci bölümde Kur'an-ı Kerim'de İzutsu'yu yazıları aracılığıyla tanımak ve dilbilimsel analiz metodolojisinin uygulamasını zikrettik. Üçüncü bölüm de İzutsu'daki dilbilimsel sözlükten bahsedecek ve metodolojisinin genel özelliklerini, vardığımız sonucun bilimsel değerini ve bunun dilbilimsel çalışmalar üzerindeki etkisini belirttik.

Anahtar Kelimeler: İzutsu, sözlük, kelime, anlambilim, anlambilim alanlar, analiz.

Abstract

The Arabic language is characterized by a diverse array of sciences, one of which is the science of semantics closely related to linguistic analysis. This science holds a central position in the Arabic language, closely intertwined with other disciplines like lexicography and word derivation. Early scholars contributed to clarifying the nature of this science and the issues associated with it. An examination of these efforts reveals that they have evolved in terms of composition, foundational development, and application, whether in ancient or modern times. Among these studies is the methodology employed by Izutsu in his search for key words that constitute the lexicon and his perspective on the methodological principles of semantic analysis, which he relied on in his interpretation of words, lexicon, context, and semantic fields. The choice of this title is primarily motivated by the intention to highlight Izutsu's contributions, particularly in the field of semantics. The research aims to explore the connection between semantics and the formation of the conceptual network, Izutsu's approach to semantics, and the methodological distinctiveness of word analysis in both its fundamental and relational meanings. It also outlines the prominent features of Izutsu's methodology in semantic analysis. The research plan is divided into three sections. The first section discusses semantic studies, whether ancient or contemporary. The second section introduces Izutsu through his works and his application of the methodology of semantic analysis to the Quran. The third section focuses on Izutsu's linguistic lexicon and the general features of his methodology, as well as the scientific value of his findings and their impact on lexicographic studies. Methodologically, this research paper adopts a descriptive-analytical approach. It involves the examination of Izutsu's works and a comparison with contemporary semantic studies, adhering to the conventions of conference research writing.

Keywords: Izutsu, lexicon, word, semantics, semantic fields, analysis.

المدخل

الدراسات الدلالية تتنوع حسب اللغات والسياقات والحقول المعرفية التي من خلالها يتم تناولها، والمتبع واللغة العربية يلاحظ أنها تتميز بحيوتها، كيف لا وهي لغة القرآن الكريم، حيث إنها تتميز بدلالاتها اللغوية المتنوعة، وعلم الدلالة إلاّ أحد هذه العلوم الأساسية المتصلة بجملتها من العلوم الأخرى كعلم المعاجم والاشتقاقات، والحقول الدلالية، ومن علم الدلالة تتفرع عدة دلالات متنوعة كالدلالة الصوتية والدلالة المعجمية والدلالة الصرفية، والدلالة النحوية، والدلالة السياقية، وغيرها، وعند حديثنا عن الدلالة في اللغة فإننا في الحقيقة نتحدث عن المعنى، فما هي الطرق التي من خلالها نفهم المعنى.

فالتبيعة الحقيقية للغة يمكن لنا فهمها من خلال فهم المعنى، حيث إنّ المعنى يعد ركيزة أساسية في كل مستويات التحليل اللغوي، بل إنّ له دور كبير في تطبيقات كثيرة لعلم اللغة مثل تعليم اللغة والترجمة ودراسة اكتساب اللغة³⁷.

والمتبع للإسهامات العلمية التي كُتبت، ونشرت في هذا الموضوع يجد الكثير سواءً قديماً أو حديثاً، ومن هؤلاء الذين كان لهم إسهامات علمية في هذا السياق ما كتبه (إيزوتسو) في علم الدلالة، وفي هذه المقالة سنتعرف على جهود إيزوتسو المتصلة بعلم الدلالة، وبيان كيفية تناولها من خلال ما يسميه (علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم)، فقد كان له رؤية خاصة في تناوله لمعنى الكلمة من خلال منهجية التحليل الخاصة به.

سيتم تناول الموضوع في هذا الورقة من خلال ثلاثة أقسام، حيث سيتم الحديث في القسم الأول: عن لمحة عامة للدراسات الدلالية سواءً القديمة أو المعاصرة، وفي القسم الثاني سيتم التعريف بإيزوتسو من خلال مؤلفاته، وتطبيقه لمنهجية التحليل الدلالي في القرآن الكريم، ويأتي القسم الثالث

³⁷ مختار، عمر أحمد، علم الدلالة، القاهرة: عالم الكتب ط5، ص5.

في الحديث عن المعجم اللغوي عند إيزوتسو وبيان السمات العامة لمنهجه، والقيمة العلمية لما خلص إليه، وأثر ذلك في الدراسات المعجمية، ثم خاتمة نذكر فيه أهم نتائج المقالة.

والمنهج المتبع في هذه الورقة البحثية هو المنهج الوصفي التحليلي، وذلك من خلال التبع لمؤلفات إيزوتسو، والمقارنة بينه وبين الدراسات الدلالية المعاصرة، وتحليل ذلك.

القسم الأول: الدراسات الدلالية المعاصرة:

الناظر إلى الناحية التاريخية للدلالات يلاحظ أنّ الدراسة الدلالية قديمة قديم قدم التفكير الإنساني، وقد تعرض لها الفلاسفة قديماً من أمثال أرسطو وأفلاطون، وامتد السجل عقوداً من الزمن، مبينين العلاقة بين اللفظ والمدلول ودلالاتهما³⁸.

وقد كان لللغويين العرب جهوداً في علم الدلالات فكان البحث في دلالات الكلمات أهم المجالات التي اهتم بها العرب آنذاك، فنجد مباحث علم الدلالة مثل تسجيل معاني الغريب في القرآن الكريم، ومثل الحديث عن مجاز القرآن، ومثل إنتاج المعاجم الموضوعية، ومعاجم الألفاظ، وتنوعت اهتمامات العرب بعد ذلك فغطت جوانب كثيرة من الدراسة الدلالية؛ وتنوعت الدراسات الدلالية قديماً في اهتمامات الأصوليين فقد عقدوا أبواباً للدلالات في كتبهم، واهتم البلاغيين بدراسة الحقيقة والمجاز، وكانت نظرية النظم عند عبد القاهر أبرزها³⁹.

وفي العصر الحديث "أثيرت بعض المباحث المتعلقة بعلم الدلالة، وبعض الأفكار التي طرحت للمناقشة، كانت دون تمييز علم الدلالة عن غيره من فروع علم اللغة، فكان معالجة قضايا الدلالة بمفهوم العلم، وبمناهج بحثه الخاصة، وعلى أيدي لغويين متخصصين كانت ثمرة من تمرات الدراسات اللغوية الحديثة، وقد ظهرت أوليات هذا العلم منذ أواسط القرن التاسع عشر، وكان من أهم المسهمين في وضع أسسها (Max Muller) حيث كان منهجه أقرب إلى الفروض منه إلى حقائق العلم، وكان

³⁸ مختار، عمر أحمد، علم الدلالة، المرجع السابق، ص 18.

³⁹ مختار، عمر أحمد، علم الدلالة، المرجع السابق، ص 20.

هذا العبور ضرورياً لتحقيق تقدم مثمر لعلم الدلالة، و (Michel Breal) الذي بحث علم السيمانتيك، وقد بحث المؤلف دلالات الألفاظ في اللغات القديمة⁴⁰.

ونلاحظ أنّ الدراسات الدلالية المعاصرة تنوعت، سواءً فيما يتعلق بالمناهج أو النظريات، ومن تلك النظريات: النظرية الإشارية والتصورية، والسلوكية، والسياقية، والحقول الدلالية، وغيرها، وكانت لهذه الدراسات رؤاها من مختلف الاتجاهات، وكانت السمة المشتركة بين تلك الاتجاهات هو النظر إلى المعنى، ولكنّ النظر إلى المعنى اختلف بسبب المنطلقات التي اتجه كل اتجاه منهم لتفسير المعنى، سواءً كان الاتجاه فلسفياً أو نفسياً، أو أدبياً، ولذا اختلفت الأدوات في التحليل الدلالي، فكان ذلك الاختلاف متعلقاً بالمعنى، أي معنى الكلمة المفردة، الذي يهتم بدراستها المعجم، حيث إنّ الكلمة تُعدّ الوحدة الأساسية لكل من النحو والدلالة، والمعجم.

وهذه الدراسات الدلالية الحديثة لها مستند من الدراسات في علم الدلالة، حيث إنّ علم الدلالة قديم كما يرى البعض، لوجود محاولات عند كل الأمم لتحديد معاني الألفاظ المفردة، ومآلات هذه المعاني في التراكم والجمل، فهو قديم باعتبار البحث في المعنى من حيث الوضوح والصحة، والاحتمال والفساد⁴¹، وما تتعرض له دلالة الألفاظ من تحول في المعنى؛ وهو علم مستحدث لما طرأ عليه من تطورات أدخلها عليه علم اللسانيات الحديث، خاصة بيان صلته بالعلوم الأخرى حتّى صار علماً قائماً بذاته له مناهجه بعد أن كان جزءاً من علوم أخرى⁴².

وقد حفل القرن العشرون بنظريات لغوية معاصرة وحداثيّة وما بعدها، انصب بعضها في خدمة المناهج الوضعية الغربية بشكل خاص من قبل أتباع هذا المنهج، وطبق بعضها الآخر على الدراسات الأدبية والدينية. وكان من أولئك الذين لهم جهود في تلك الدراسات، العالم ذو الأصول

40 المرجع السابق، ص 22.

41 سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1408هـ، ج1، ص213.

42 الحازمي، عليان بن محمد، علم الدلالة عند العرب، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج15، العدد 27، جمادى الثانية، 1424هـ، ص 707.

اليابانية "توشيهيكو إيزوتسو" فهو من المهتمين بالدراسات القرآنية، وتوظيف اللغة بمناهجها الجديدة لدراسة النص القرآني⁴³.

فكما هو معلوم أنّ اللغة ليست مجرد وسيلة للتفاهم وتبادل الأفكار أو وعاء للعلم لا يقبل التغيير والتبدل ويحافظ على هيكله ومضمونه على مر الأزمان والدهور، بل اللغة ظاهرة اجتماعية تتطور بتطوره وترتقي برقيه كما أنها تنحط بانحطاط المجتمع لأنها أداة تواصل اجتماعية تحيى بحياة المجتمع وتموت بموته⁴⁴، ولذا ركزت النظريات الجديدة في علم الدلالات اللغوية إلى عنصر السياق للوصول إلى المعنى الحقيقي، وإهمال الجذور اللغوية للمفردة، أي التركيز على الجملة لا على المفردة إلا في سياقاتها⁴⁵.

فعلم الدلالة الحديث غير مقتصر على طرق دراسة المعنى فقط، وإنما الطريقة التي تُفهم بها ثقافة مجتمع ما، ورؤيته الخاصة للوجود، ولذا نجد أنّ علم الدلالة عند إيزوتسو هي "دراسة تحليلية للمصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ممّا يتطلع للوصول في النهاية إلى إدراك مفهومي (الرؤية للعالم) الخاصة بالناس الذين يستعملون تلك اللغة كأداة ليس للكلام والتفكير فحسب، بل الأهم، كأداة لمفهمة العالم الذي يحيط بهم وتفسيره"⁴⁶.

فالهدف من علم الدلالة عنده هو فهم رسالة القرآن الكريم بتطبيق منهجية التحليل الدلالي، لتحليل المفاهيم الكبرى الموجودة في القرآن الكريم والتي تهدف إلى الوصول إلى فهم التحوّل الفكر

43 حسين، عبد الرحمن، القرآن الكريم والمفاهيم الأساسية، عبد الرحمن عبيد حسين، د.ط، ص 1.

44 عبد التواب، رمضان، التطور اللغوي، مظاهره وعلله وقوانينه، القاهرة: دار الخانجي، ط 1، 1997م، ص 5.

45 حسين، عبد الرحمن عبيد، القرآن الكريم والمفاهيم الأساسية، ص 4.

46 إيزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ترجمة د. هلال محمد الجهاد، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، عام 1428هـ، ص 32.

والثقافي الذي أحدثه نزوله في البيئة الجاهلية، والنظرة الجديدة التي صاغها للعرب في رؤيتهم للكون، وكيفية تبين عالم الوجود، ومكونات العالم وكيف تتعاطق فيما بينها⁴⁷.

ثم يتجه المؤلف ليوضح لنا تعريفه لعلم الدلالة بشكل أوسع فيقرر على هذا الفهم الخاص به لعلم الدلالة فيقول: "إنّ علم الدلالة بهذا الفهم نوع من "علم الرؤية للعالم" (waltanschaungslehre) أو دراسة لطبيعة رؤية العالم وبنيتها لأمة ما، في هذه المرحلة المهمة أو تلك من تاريخها)⁴⁸. هنا إيزوتسو يحاول أن يعرف رؤيته الخاصة لعلم الدلالة التي يستخدمها في تحليله للمفاهيم الثقافية التي تنتجها أي أمة، ويحاول أن يستنكه المفاهيم المفتاحية-كما يسميها- للغتها؛ فهو ينطلق من الكلمات القرآنية ليستنتج لنا بواسطة علم الدلالة، النظرة القرآنية للكون. فالتحليل الدلالي عند إيزوتسو ليس مجرد تحليل للبنية الشكلية لكلمة ما بدراسة أصلها أو تاريخها، وإنما تحليل يساعدنا في فهم التصوّر الكلي للبنية الثقافية في أي أمة من الأمم من خلال مفهوم "الرؤية الدلالية للعالم".

القسم الثاني: التعريف بإيزوتسو من خلال مؤلفاته وتطبيقه لمنهجية التحليل الدلالي في

القرآن الكريم:

أولاً: التعريف بإيزوتسو:

إيزوتسو توشيهيكو باحث ياباني مستعرب، من مواليد منطقة يوتسيا في مدينة طوكيو ولد إيزوتسو⁴⁹؛ 1914م، تخرج من جامعة "كيو" وحصل على شهادة البكالوريوس سنة 1934م، ودرّس

⁴⁷ مدني، خديجة حاج، مشروع توشيهيكو إيزوتسو في تأصيل علم دلالة القرآن، الجزائر: مجلة العلوم الاجتماعية، العدد22، عام 2016م، ص 114.

⁴⁸ إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، مرجع سابق، ص 32.

⁴⁹ تنظر ترجمته في ترجمات كتبه، وفي موقع موسوعة ويكيبيديا على الانترنت من مدخل اسمه بالإنكليزية، (http://ar.wikipedia.org//، وقد عقد مؤخراً مؤتمر خاص عن أعمال إيزوتسو في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، أيام 2008/8 /6 - 4.

فيها للسنوات 1954-1968م، وفي تلك الفترة شرع توشيهيكو بتعلّم اللغة العبرية، وكانت غايته من تعلمها أن يتسنى له قراءة النص الديني القديم المتمثل بالتوراة⁵⁰.

وفي سنة 1950م أصبح أستاذ الدرس اللساني في الجامعة نفسها، وفي سنة 1954م أصبح أستاذاً لفلسفة اللغة في الجامعة نفسها، ونشر سنة 1985م ترجمته المباشرة لمعاني ألفاظ القرآن الكريم من العربية إلى اليابانية، وهي محاولة فريدة من نوعها في اليابان، إعدت هذه الترجمة الأندر والأشهر لسلامتها ودقتها اللغوية والأكثر استعمالاً في الأبحاث العلمية⁵¹.

كما كان أستاذاً جامعياً، في معهد الدراسات الثقافية واللغوية من جامعة كيو Keio في طوكيو (1954 - 1968)، وفي المعهد الملكي لدراسة الفلسفة في طهران، وفي معهد الدراسات الإسلامية من جامعة مكجل في مونتريال بكندا، وكان أستاذاً فخرياً وعضواً في الأكاديمية اليابانية، وكان يجيد أكثر من ثلاثين لغة من بينها العربية والفارسية والانجليزية والصينية والروسية واليونانية علاوة على لغته الأم اليابانية⁵².

لقد عالج إيزوتسو في بحوثه الكثير من المسائل المعمّقة والموضوعات المتصلة بالتراث العربي والإسلامي، وقد غني في منتصف القرن العشرين بالتأسيس لأرضية خصبة تمخض عنها بزوغ عصابة من الباحثين اليابانيين المهتمين بالشأن العربي والإسلامي عموماً، وقد تتلمذ على يديه عشرات الدارسين في حقول معرفيّة شتى منها القرآنية والفلسفية واللغوية⁵³.

واستمر توشيهيكو في عطائه العلمي ونشرت بحوثه ومقالاته وكتبه العلمية بين سنتي 1991-1993م حتى وافته المنية في تاريخ: 1 يوليو/تموز 1993، ويقال عنه أنّه اتجه في أواخر حياته

50 نزار، إيظطة، إتمام الأعلام، بيروت: دار صادر، ط1 عام 1419هـ، ص 50.

51 إيزوتسو، مرجع سابق، ص 25.

52 نزار، إيظطة، مرجع سابق، ص 51.52.

53 نزار، إيظطة، مرجع سابق، ص 52.53.

إلى التصوف، وكان تعليقه لهذا التوجه أنه كان معتقداً بأن التصوف منحجٌ يوحد بين جميع الأديان والقوميات⁵⁴ ونقل تلامذته إسلامه وأنه سمي نفسه (مختار)⁵⁵.

ثانياً: مؤلفاته العلمية:

مؤلفات إيزوتسو منها ما هو باللغة الإنجليزية ومنها ما هو باللغة اليابانية، ومنها ما ترجم من

اللغة اليابانية إلى اللغة العربية:

فمن مؤلفاته باللغة الإنجليزية:

1. (المفاهيم الأخلاقية - الدينية في القرآن) طبع منقحاً عام 1966م، وأعيد نشره عام 2002، وترجمه إلى العربية الأستاذ الدكتور عيسى علي العاكوب، وصدرت الترجمة عن دار الملتقى بحلب 2008.
2. الله والإنسان في القرآن: دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم، وقد صدر للمرة الأولى بالإنكليزية عام 1964 عن معهد جامعة كيو للدراسات الثقافية واللغوية بطوكيو. وبعد تسع سنوات على وفاته عام 1993، صدرت طبعته الثانية بالإنكليزية أيضاً في ماليزيا عام 2002، وترجمه إلى العربية الأستاذ الدكتور عيسى علي العاكوب، وصدرت الترجمة عن دار الملتقى بحلب 2007، وقد صدرت ترجمة أخرى للكتاب بعنوان: "الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم"، أعدها الدكتور هلال محمد الجهاد، وذلك عن المنظمة العربية للترجمة عام 2007.
3. مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي صدر عام 1980، تم ترجمته من قبل الدكتور عيسى العاكوب.
4. دراسة مقارنة للمفاهيم الفلسفية الرئيسة في التصوف والطاوية (1984).

⁵⁴ سابورو، إينغاغا، *تاريخ الثقافة اليابانية*، ترجمة: علاء علي زين العابدين، لندن: المركز القومي للترجمة، ط1 عام 1437هـ، ص15.

⁵⁵ لم تذكر مصادر ترجمته إسلامه، إنما علم ذلك من قبل تلامذته، وقد نقل إلي ذلك الصديق الدكتور محمد الطاهر الميساوي، الأستاذ في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، نقلاً عن التقى بتلامذته في اليابان، فمصدر المعلومات في ذلك هم بعض تلاميذه اليابانيين الذين يعيشون الآن في اليابان وهم مسلمون، وكذلك بعض الإيرانيين وخاصة الأستاذ الدكتور مهدي محقق، ويقال أنه مال في آخر حياته إلى رؤية أقرب إلى التصوف الذي يوحد بين الأديان. (نقلاً عن عبد الرحمن حللي من كتابه استخدام علم الدلالة في فهم القرآن، ص6).

5. اللغة والسحر؛ ومؤلفاته باللغة اليابانية هي⁵⁶: (تاريخ الفكر الإسلامي، الفلسفة الصوفية، الثقافة الإسلامية، الوعي والذات، الكون وأضداد الكون).

من خلال المؤلفات والدراسات التي أعدها إيزوتسو يظهر أنّ له نتاج علمياً واسعاً منها ما هو باليابانية، ومنها ما هو بالإنكليزية، ولذا كانت مؤلفاته له وزنها العلمي عند المهتمين بمجال الدراسات الدلالية واللغويات، وتُعد ترجمته للقرآن الكريم إلى اللغة اليابانية أبرز أعماله التي أثنى عليها العلماء إلى الآن.

ثالثاً: السمات العامة لعلم الدلالة عند إيزوتسو تتمثل في الآتي:

تظهر السمات العامة لمنهجية التحليل الدلالي من خلال مؤلفاته التي تكلم فيها عن التحليل الدلالي، وكيفية استعمالها على النص القرآني، ومن خلال ما كتبه يمكن لنا القول أنّ السمات العامة لمنهجية التحليل الدلالي عنده في الآتي:

1. علم الدلالة بالنسبة إليه تحليل للمعجم اللغوي الذي يعكس البنية الثقافية كما يعيشها المجتمع وكيفية تبلور رؤيته الخاصة للعالم وتعبيره للموجودات، ومن ثم فـ"علم دلالة القرآن" مصطلح يكشف عن أبعاد الرؤية الدينية التي وضحتها القرآن الكريم ورسم حدودها وضبط قيمها للعرب في تعاملهم مع الموجودات.

2. المعجم القرآني في الدراسة الدلالية لا يُنظر إليه بوصفه ترتيباً للكلمات، إنّما هو الترابط الدقيق للأنظمة المفهومية والحقول الدلالية التي تتعالق فيما بينها، وهنا وضع لنا تعبير "الكلمات المفتاحية" التي تؤدي دوراً هاماً في تشييد المفهومية العامة للقرآن الكريم ومعجمه الشامل، فالتحليل الدلالي ليس مجرد تحليل بسيط للبنية الشكلية لكلمة ما بدراسة أصلها أو تاريخها، إنّما هو تحليل لشبكة من الترابطات الدلالي؛ لأنّ الكلمات تقدم نفسها بوصفها نظاماً معقداً يُموج بالحياة وبالعلاقات والتشابكات.

3. علم الدلالة التاريخي، لا يقوم كما فهم من قبل على تتبع تاريخ الكلمات المفردة في أنفسها من أجل رصد كيفية تغييرها لمعانيها في مجري التاريخ، بل يبدأ عندما ندرس الكلمات في إطار الأنظمة السكونية.

⁵⁶ حللي، علم الدلالة في فهم القرآن، قراءة في تجربة الياباني توشيهيكو، مرجع سابق، ص 7.

4. يعتمد إيزوتسو في منهجيته على الدراسة التحليلية للتعبير المفتاحية في القرآن، كما حددها هو، والتي تعبر عن المنظور القرآني للعالم، لكن ذلك ليس مجرد اختيار مفهومات من المعجم اللغوي للقرآن، بل هي - كما يقول - مهمة صعبة، ذلك لأن هذه الكلمات أو المفهومات - كما يصفها إيزوتسو - ليست موجودة هكذا في القرآن مستقلاً كلٌّ منها عن الأخريات، بل إنّ كلاً منها تعتمد على صاحبيتها اعتماداً قوياً، وتستمدّ معانيها المحددة على نحو دقيق من جملة نظام العلاقات. وبكلماتٍ أُخرى، تُولف فيما بينها مجموعاتٍ متنوّعة، كبيرة وصغيرة، مرتبطاً كلٌّ منها بالأخرى أيضاً بطرائق مختلفة، وهكذا تُولف في النهاية كلاً منظماً شبكةً غايةً في التعقيد والتركيب من الترابطات المفهومية⁵⁷.

5. يرى إيزوتسو أنّ الكشف عن الرؤية القرآنية للعالم يعتمد على دراسة ما يسميه التعبيرات المفتاحية في القرآن وهي الكلمات الرئيسة التي تمثل مركزاً في فهم موضوع معين أو حقل دلالي تنتمي إليه مجموعة أخرى من الكلمات مثل الحقول الدلالية المتعلقة بالأخريات أو التعبيرات المفتاحية التي هي كلمات أساسية تعتبر مفتاحاً لفهم المعاني في الحقل الدلالي مثل البعث والنشور والعزاء.

6. المنهجيات التي استعملها المؤلف في كتاباته لها مقدمات ولها سوابق في علوم اللغة والأصول لكنها لم تطبق مترابطة مع بعضها، وكان الهدف منها درس المعنى الجزئي لا درس البنية المتكاملة للموضوع في كامل القرآن، فالبحث الأصولي والفقهني في المصطلحات الشرعية، والفرق بين الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية إنما اتجه إلى نماذج محدودة من المفردات، وهي مفردات ظاهرة التباين والاختلاف بين المعنى اللغوي والمعنى في السياق القرآني، والهدف منها البحث في الأحكام الشرعية المستنبطة من القرآن، أما إعمال علم الدلالة في منهج إيزوتسو فهو أشمل من المفهومات الشرعية المألوفة، ويهدف أساساً إلى إدراك طبيعة التحول في المفهوم وكيف تم توظيفه في التحول الفكري الذي جاء به القرآن، ومن ثم (كيف) صاغ من خلاله منظراً جديداً للعالم⁵⁸.

القسم الثالث: سمات المعجم العامة لإيزوتسو والقيمة العلمية للمعجم:

في الحديث عن القيمة العلمية للمعجم يجب ذكر ماهية المعجم عند إيزوتسو، حيث إنّه يرى أنّ المعجم ليس مجرد مجموع إجمالي الكلمات - كما هي الفكرة السائدة عن المعجم بوصفه قاموساً يضم كلمات مرتبة بدقة وفقاً للنظام الألفبائي - فهو ليس مجرد مجموعة تكونت مصادفة من عدد كبير من الكلمات التي اجتمعت معاً بلا نظام أو أساس، بل هي كلمات توجد مترابطة بعضها مع بعض في

⁵⁷ إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، مرجع سابق، ص 31-33.

⁵⁸ حللي، عبد الرحمن، استخدام علم الدلالة في فهم القرآن قراءة في تجربة الياباني توشيهيكو، بحث مقدم للمؤتمر الدولي حول التعامل مع النصوص الشرعية، القرآن والحديث، عند المعاصرين، جامعة الأردن، عام 2008م، ص 7.

علاقات معقدة، فتشكل قطاعات متداخلة واسعة، ومن هنا تنشأ الحقول الدلالية⁵⁹؛ ويرى أنّ المعجم عبارة عن بنية متعددة المستويات، وهذه المستويات تشكلت لغوياً بواسطة مجموعة من المصطلحات المفتاحية التي سماها "الحقول الدلالية"⁶⁰.

أولاً: السمات العامة للمعجم:

يمكننا أن نجمل السمات العامة للمعجم في الآتي:

1. الاعتماد على المعنى (الأساسي) والمعنى (العلاقي): " فالمعجم اللغوي ليس مجرد عدد من الكلمات التي انتظمت اتفاقاً في مجموعات وإنما وفق نظام معقد يتقاطع فيه المعنيان الأساسي والإضافي ومنه تتكون الحقول الدلالية"⁶¹، ولذا فالمعنى الأساسي يعد ملازماً للكلمة أينما ذهب، وكيف استعملت، بينما المعنى العلاقي، أضاف للكلمة معناً إضافياً غير المعنى الأساسي، وارتبط بحقل له علاقات متعددة الأشكال في كلّ الكلمات المهمة⁶².

فكلمة (يوم) على سبيل المثال، في معناها الوضعي (الأساسي) تعني الليل والنهار، أمّا في الدلالة القرآنية فجاء المعنى شبيه بالمعنى الأساسي أي: اليوم نفسه، وأضيف لها معنى (علاقي) وهو اليوم المتعلق باليوم الآخر⁶³.

2. الاعتماد على المعنى السياقي للكلمة؛ حيث إنّ الكلمات في المعجم اللغوي ليست على قدرٍ واحدٍ من القيمة في تشكيل البنية الأساسية للتصوّر الوجودي الذي يشكل أساس المعجم، أيّاً كانت أهميتها من وجهات نظر أخرى⁶⁴؛ فكل معجم لغوي يمثل ويجسد نظرة خاصة إلى العالم⁶⁵.

59 إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، مرجع سابق، 55.

60 إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، مرجع سابق، 57.

61 الحقل الدلالي مجموعة من المفاهيم والمصطلحات الأساسية المترابطة بيننا والمؤدية لوظيفتها الدلالية بشكل مستقل في إطار النظام المفهومي الشامل الذي يتكون بدوره من عدد من الحقول الدلالية المتقاطعة/ منهج البحث الدلالي في دراسات إيزوتسو القرآنية والصوفية

62 إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 43-45.

63 المرجع السابق، 46.

64 المرجع السابق، 47.

65 إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ترجمة عيسى العكوب، دمشق: دار الملتقى، ط1، 2009 ص 57.

ولذا ينطلق إيزوتسو في منهجيته إلى أنّ المنهج التحليلي والسياقي يأتيان في سياق مرادفة كل واحدٍ منهما الآخر، ولا يوجد بينهما تضارب، حيث إنّ "السياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرغم من المعاني المتنوعة التي في وسعها تدلّ عليها؛ والسياق هو الذي يخلص الكلمة من الدلالات الماضية التي تدعها الذاكرة تتراكم عليها، وهو الذي يخلق لها قيمة حضورية، ولكنّ الكلمة بكل المعاني الكامنة توجد في الذهن مستقلة عن جميع الاستعمالات التي تستعمل فيها مستعدة للخروج والتشكل بحسب الظروف التي تدعوها"⁶⁶.

3. الكلمات المفتاحية: يعتمد إيزوتسو في تكوينه للمعجم على الكلمات المفتاحية، التي بمجموعها تؤلّف النمط العام للمعجم الذي تُمثله، متصلة بمجموع من الروابط التي عادة ما يسميها الكلمات المفتاحية⁶⁷. فالعلاقة بين الكلمات المفتاحية، والمعجم، أنّ الكلمات المفتاحية ليست على درجة واحدة بل تتفاوت حسب أهميتها في تشكيل البنية الأساسية للمعجم فهي: "كلّ كلمة ذات أهمية خاصة يؤطرها حقل دلالي بعينه ضمن النظام المفهومي الكلي وتؤدي دوراً حقيقياً حاسماً في تشكيل البنية المفهومة لرؤية العالم"⁶⁸؛ فعلى سبيل المثال، هناك كلمات بارزة مثل (الله)، (إيمان)، (نبي)، (رسول) هذه ليست كلمات ذات معانٍ محددة، وإنما هي كلمات مفتاحية تكتنز جملة من المعاني اللغوية والثقافية، والفكرية، التي تتكوّن بمجموعها البنية المفاهيمية في تشكيل رؤية العالم⁶⁹. وللمعنى (الأساسي) والمعنى (العلاقي) دور أساسي في فهم الكلمات المفتاحية وبيان السياق الواردة فيه.

4. الحقول الدلالية:

في حديثه عن الحقل الدلالي فإنه يعني به أنّه "مجموعة من الصلات الدلالية ذات طابع نمطي بين كلمات محددة في لغة من اللغات"⁷⁰؛ ف"حقول الدلالة" هي المناطق أو المقاطع التي شكّلتها العلاقات المختلفة للكلمات فيما بينها، ويمثل كل حقلٍ دلاليٍّ مجالاً مفهوماً مستقلاً نسبياً مشابهاً تماماً في الطبيعة للمعجم اللغوي. والاختلاف بين "المعجم" و"الحقل الدلالي" اختلافٌ نسبيٌّ، ومن الناحية الجوهرية، لا يمكن أن يكون هناك اختلافٌ بينة فيما بينها. لأنّه في الأحوال كلّها، ليس "الحقل الدلاليّ

⁶⁶ قندريس، اللغة، تعريب: عبد الحميد الدواخلي، مكتبة الأنجلو المصرية، 231-232.

⁶⁷ إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، مرجع سابق، 54.

⁶⁸ إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، مرجع سابق، 7.

⁶⁹ نصر، محمد، منهج البحث الدلالي في دراسات إيزوتسو القرآنية والصوفية، مجلة النور، عام 2012م، العدد السادس، ص13.

⁷⁰ إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص 102.

"كلاً أقلّ تنظيمًا من" المعجم اللغوي" 71؛ والغاية الأساسية من نظرية الحقول الدلالية، توزيع الكلمات وفق علاقات تشابكية تعين الباحث على تعيين دلالاتها وعدم الخلط بين المعاني 72.

فالحقل الدلالي عند إيزوتسو عبارة عن مجموعة من الكلمات نُظمت في نموذج ذي معنى، ويمثل نظاماً من المفاهيم المرتبة والمنية على ساس المنظومة المفهومية، والفرق بين المعجم والحقل الدلالي أن المعجم أوسع فهو ينقسم إلى عدة حقول خاصة، وكلّ حقل من هذه الحقول، يعدّ قطاع منظم من المعجم 73.

5. المعنى الآني والمعنى التعاقبي:

فالدراسة الدلالية للغة ما تكون من زاويتين، الأولى آنية بالنظر إلى بنية اللغة في زمن محدد، والثانية من زاوية تعاقبية، بالنظر إلى التطور الدلالي الذي أصاب المنظومة المفهومية، والتغير الذي أبدل معاني الكلمات فأدخلها استعمالاً جديداً، وعلى هذا الأساس يكون المعجم من وجهة النظر التعاقبية، مجموعاً ضخماً من الكلمات كلّ واحدة منها تنمو وتتغير باستقلالية عن غيرها وبطريقتها الخاصة بها، فبعض الكلمات قد تتوقف عن التغير عند توقف المجتمع عن استعمالها في مرحلة معيّنة، وبعضها الآخر قد يبقى مستعملاً لزمان أطول، وبعضها قد يبدأ بالظهور لأول مرة في نقطة محدّدة من الزمن 74.

6. الكلمة - المركز

ويقصد بها الكلمة المفتاحية المهمة بصورة استثنائية تبين مجالاً مفهوماً معيناً، ومستقلاً نسبياً وتحده، أي: أنّها مركز مفهومي لقطاع مهم من المعجم يشتمل على عدد من الكلمات المفتاحية 75؛ ويرى أن (الكلمة - المركز) مفهوم مرن، بمعنى أنّها لو اختيرت في حقل دلالي معين من أن تكون كلمة

71 إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، مرجع سابق، ص 55.

72 الفجر، محمد خالد، نظرية معاجم الحقول الدلالية وإرهاصاتها في فقه اللغة وسر العربية للثعالبي، ج 1، ص 4.

73 إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، مرجع سابق، ص 55.

74 إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، مرجع سابق، 17.

75 إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، مرجع سابق، 58-59.

مفتاحية، فيمكن أن تكون كلمة مفتاحية في حقل أو حقول أخرى⁷⁶؛ من أمثلة ذلك: كلمة (شكر)، وكلمة (إسلام)، و(تصديق) بوصفه موضوعاً للإيمان، وفي الجانب السلبي من هذه الشبكة المفهومية يضع كلمة (كفر)، (تكذيب)، و(عصيان)، وهكذا.

ثانياً: القيمة العلمية للمعجم:

1. ما تميز به إيزوتسو عن الآخرين أن التحليل عنده على نوع واحد من العلاقات، لا على كل العلاقات من نحو الترادف، والاشتغال أو التضمين، وعلاقة الجزء بالكل، وعلاقة الجزء بالجزء، والتنافر كما هو متعارف عند أصحاب الحقول الدلالية⁷⁷.
2. استفاد إيزوتسو من التضاد المفهومي من تحويله من حجاج لغوي إقناعي، إلى وسيلة لغوية كاشفة للرؤية القرآنية للعالم⁷⁸.
3. العلاقة بين الكلمات والمفاهيم في العادة تقوم على مبدأ التضاد المفهومي، ومن خلاله يمكن خلق علاقة بين الاتساق المعجمي والنص القرآني عن طريق تحريك العناصر المعجمية بتنظيم الفكرة وبنائها في النص لتقدم معلومات تفسر العناصر المعجمية الأخرى المرتبطة بها مما يساعد على تحليل وفهم النص؛ لاتسامه بالتواصل⁷⁹.
4. الكلمات في المعجم ليس بحاجة إلى أدوات ربط تربط بينها؛ حيث إنها تفسر بعضها البعض⁸⁰، فالمعجم وسيلة من وسائل الربط الإحالي بين مكونات النص، ركيزتها ما يقوم بين وحداته من علاقات⁸¹.

الخاتمة

1. علم الدلالة الحديث لا يقتصر على طرق دراسة المعنى فقط، وإنما أصبح من المجالات التي بواسطته تُفهم ثقافة مجتمع ما، ورؤيته الخاصة.

76 إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، مرجع سابق، 59-60.

77 عمر، أحمد مختار، علم الدلالة، القاهرة: عالم الكتب ط5، 1998م، 98، عفيفي، أحمد، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، القاهرة، مكتبة زهراء الشرق، 113.

78 بوقرة، نعمان، المصطلحات الأساسية في لسانيات النص، عمان: جدارا للكتاب العربي، ط1، 2009، 99.

79 محمد، عزة شبل، علم لغة النص النظرية والتطبيق، القاهرة: مكتبة الآداب، 2009، 105.

80 محمد، عزة شبل، علم لغة النص النظرية والتطبيق، مرجع سابق، 105.

81 الشاوش، محمد، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية، تونس، ط1، 2001م، 1/ 138.

2. يعتمد إيزوتسو على الكلمات المفتاحية في المعجم وليس كل الكلمات، وهو النمط العام للمعجم عند إيزوتسو.
3. المعجم عند إيزوتسو ليس مجرد مجموعة من الكلمات تكونت مصادفة من عدد كبير من الكلمات التي اجتمعت معاً بلا نظام أو أساس، بل هي كلمات توجد مترابطة بعضها مع بعض في علاقات معقدة.
4. يعتمد إيزوتسو في منهجيته على الدراسة التحليلية للتعبير المفتاحية في القرآن، كما حددها هو، والتي تعبر عن المنظور القرآني للعالم.
5. علم الدلالة التاريخي، لا يقوم كما فهم من قبل على تتبع تاريخ الكلمات المفردة في أنفسها من أجل رصد كيفية تغييرها لمعانيها في مجري التاريخ، بل يبدأ عندما ندرس الكلمات في إطار الأنظمة السكونية.
6. يمكن الاستفادة من منهجية التحليل الدلالي لتشيهدو إيزوتسو على تعلم اللغة العربية، وخاصة الدراسات التي تهتم بالمعنى، مثل مهارات الترجمة والمفهوم المقروء، مع ملاحظة أنه لا يلغي مفهوم الكلمة المفتاحية كخاصية دلالية إلى معنى من تعبير أو جملة.
7. منهجية إيزوتسو تعتمد في تقسيم الكلمة على معنيين: أولهما المعنى النصي، وثانيهما المعنى السياقي، ومن خلال السياق العام للكلمة تختلف دلالتها، وتزداد وضوحاً، ولذا نظرية السياق تساهم في التعرف على المعنى العام للكلمة، ويمكننا الاستفادة من هذه المنهجية في تدريب الدارسين للغة العربية من غير الناطقين بها إلى اعتماد المعنيين في قراءتهم للنص، ومن خلالها يستطيع الطلاب التعرف على المعنى الرئيسي للكلمة فيساهم في فهم النص من خلال المعنيين.

المراجع

- إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ترجمة عيسى العكوب، دمشق: دار الملتقى، ط1، 2008م.
- إيزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ترجمة د. هلال محمد الجهاد، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، عام 1428هـ.
- بوقرة، نعمان، المصطلحات الأساسية في لسانيات النص، عمان: جدارا للكتاب العربي، ط1، 2009.
- الحازمي، عليان بن محمد، علم الدلالة عند العرب، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج15، العدد 27، جمادى الثانية، 1424هـ.
- حسين، عبد الرحمن، القرآن الكريم والمفاهيم الأساسية، عبد الرحمن عبيد حسين، د.ط.

- حللي، عبد الرحمن، استخدام علم الدلالة في فهم القرآن قراءة في تجربة الياباني توشيهيكو، بحث مقدم للمؤتمر الدولي حول التعامل مع النصوص الشرعية، القرآن والحديث، عند المعاصرين، جامعة الأردن، عام 2008م.
- سابورو، إيناغا، تاريخ الثقافة اليابانية، ترجمة: علاء علي زين العابدين، لندن: المركز القومي للترجمة، ط1 عام 1437هـ.
- سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1408هـ.
- الشاوش، محمد، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية، تونس، ط1، 2001م.
- عبد التواب، رمضان، التطور اللغوي، مظاهره وعلله وقوانينه، القاهرة: دار الخانجي، ط1، 1997.
- عمر، أحمد مختار، علم الدلالة، القاهرة: عالم الكتب ط5، 1998م، 98، عفيفي، أحمد، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، القاهرة، مكتبة زهراء الشرق، د.ت.
- الفجر، محمد خالد، نظرية معاجم الحقول الدلالية وإرهاصاتهما في فقه اللغة وسر العربية للثعالبي.
- قندير، اللغة، تعريب: عبد الحميد الدواخلي، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.
- محمد، عزة شبل، علم لغة النص النظرية والتطبيق، القاهرة: مكتبة الآداب، 2009.
- مدني، خديجة حاج، مشروع توشيهيكو إيزوتسو في تأصيل علم دلالة القرآن، الجزائر: مجلة العلوم الاجتماعية، العدد22، عام 2016م.
- نزار، إباظة، إتمام الأعلام، بيروت: دار صادر، ط1 عام 1419هـ.
- نصر، محمد، منهج البحث الدلالي في دراسات إيزوتسو القرآنية والصوفية، مجلة النور، عام 2012م، العدد6.

ARAP DİLİ BELAGATI VE EDEBİYATI LİSANSÜSTÜ ARAŞTIRMALARI

Bu çalışmanın Arap Dili, Belagati ve Edebiyatı ile ilgili ana bilim dalı sayılarının giderek arttığı günümüzde, alandaki niceliksel artışa niteliksel bir katkı sunmak açısından önemli olduğu muhakkaktır. Bizler de sempozyumu düzenlerken Arap Dili ve Belagati, Edebiyatı, Arapça Öğretimi ve Arapça-Türkçe, Türkçe-Arapça Tercüme alanlarında lisansüstü öğrenciler tarafından gerçekleştirilen ilmi faaliyetlerin uluslararası bilimsel bir ortamda paylaşılmasını ve öğrencilerin bu alanlarda yapacakları araştırmaların teşvik edilmesini; lisansüstü öğrencilere, aralarındaki iletişimi güçlendirerek, bilgi ve tecrübe aktarımı ile ortak çalışma kültürü kazandırılmasını; böylece yapılan araştırmaların daha nitelikli hale getirilmesi için katkı sunulmasını hedefledik. Ayrıca lisansüstü öğrencilere, bilimsel araştırma yöntem ve tekniklerini kullanarak araştırma yapma, etkin literatür kullanımı, akademik yazım konularında deneyim kazanma; farklı üniversitelerden alanın önde gelen tecrübeli akademisyenleri ile bir araya gelerek araştırma becerilerini geliştirme fırsatlarını sunmayı amaçladık. Dinleyici olarak katılan öğrencilerin de bildirilerden ve yapılan müzakerelerden istifade etmek suretiyle bakış açılarını genişletmelerine ve yeni fikirler edinmelerine yardımcı olmayı ümit ettik.

ISBN:978-625-7087-39-1



9786257087391