



MENÛÇİHRÎ'NİN ŞARAP DÜNYASI

YRD. DOÇ. DR. SADIK ARMUTLU *

Öz

Menûçihri, İran edebiyatının tanınmış şairlerinden biridir. Doğum tarihi belli olmayan şairin ölüm tarihi 432/1040'dır. Arap edebiyatı alanında önemli ölçüde bilgi ve birikim sahibi olan Menûçihri, zevk ve eğlenceye düşkün bir şairdir. Şiirlerinde bu duyguları yansıtan beyitler hemen göze çarpar. Tabiat ve tabiat eksenli betimlemeler, onun şiirlerinin bel kemiğidir. Tabiatla ilgili renkli tasvirler, başka şairlerin divanlarında o kadar görülmez. Menûçihri'nin şiirlerinde yer alan konulardan biri de şaraptır. Denilebilir ki: şarap ve etrafında oluşan dünya, şiirlerinin neredeyse tümünü kapsar. Kaynaklarda kendisine "şarâb-hor" denilmesi de bundan dolayıdır. Arap edebiyatında Ebû Nüvâs, nasıl "hamriye" türü ile özdeşleşmişse, Menûçihri de, Fars edebiyatında "şarap şairi" olarak anıla gelmiştir. Şiirlerinden şarap olgusu çıkartılırsa divanı, dikkat çekmeyen sıradan bir şairin divanı gibi olur. Hemen hemen her şiirinde şaraba yer veren Menûçihri'nin şiirlerinde şarabın asma ağacından başlayan serüvenini, oluşumuna kadar her aşamasını takip edebiliriz. Şiirleri; şarap içiminden, şarap taslarına, kadehlere kadar; şarabın isimleri ve çeşitleri, insan üzerindeki etkileri gibi birçok konuda bizlere ayrıntılı bilgiler sunar. Kısaca: Şarap=Menûçihri, Menûçihri=şarap diyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Menûçihri, Arap edebiyatı, şarap, üzüm, asma, metafor.

ABSTRACT

Menuchihri is one of the well-known poets of Iranian literature. The date of death of the poet whose birth date is not known is 432/1040. Hav-

* YRD. DOÇ. DR. SADIK ARMUTLU, Yermuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türkoloji Bölümü, Öğretim üyesi. Email: sadik.armutlu44@gmail.com.

ing significant knowledge and experience in the field of Arabic literature, Menuchihri is a poet who is fond of pleasure and entertainment. Nature is the backbone of his poetry. The colorful depictions of nature are not so visible in the divans of other poets. One of the subjects in the poems of Menuchihri is wine. It can be said that wine and the world around it cover almost all of its poetry. That is why it is called "wine-drinker" in the sources. In Arabic literature, if Abu Nuvâs is identified with the "hamriyye" type, Menuchihri is also referred to as a wine poet in Persian literature. If wine is extracted from his poems, *Divan* becomes like an ordinary poet's divan. Almost every poem has given place to the wine. We can follow the adventure of wine from the hanging tree in its poems until every step of its formation. It provides us with detailed information on many subjects such as the name of the wine, the variety of the wine, the effects of the wine on the human being, from wine to drink stones. In short: Wine = Menuchihri, Menuchihri = wine.

Keywords: Menuchihri, Arabic literature, wine, grape, grapevine, metaphor.

چکیده

منوچهری از جمله شاعران شناخته شده ایران است. تاریخ فوت شاعری که تاریخ تولدش مشخص نیست ۱۰۴۰/۴۳۲ می باشد. منوچهری که در ادبیات عرب دارای جایگاه مهم و صاحب معلومات می باشد، بسیار به تفریح و خوش گذرانی اهمیت می دهد. در اشعارش نیز این ابیات به وضوح دیده می شود. طبیعت ستون فقرات اشعار وی می باشد. به اندازه ای که منوچهری در اشعارش به کار برده است طبیعت در اشعار شاعران دیگر تصویر نشده است. از موضوعات دیگری که در اشعار منوچهری به آن پرداخته شده است شراب است. می توان چنین گفت که شراب و دنیای اطراف آن همه اشعار او را تحت تاثیر قرار داده است. دلیل اینکه در منابع وی را شراب خوار نامیده اند نیز به همین دلیل می باشد. همانگونه که در اشعار عربی، ابو نواس با خمیره پیوند خورده است در اشعار فارسی نیز از منوچهری به عنوان شاعر شراب یاد می شود. اگر از اشعار وی شراب خارج شود دیوان او بی رمق و خالی از لطف خواهد ماند. تقریباً در تمام اشعارش به شراب جای داده است. از آویختن انگور شراب تا بعمل آمدن آن را می توان در اشعار او تعقیب کرد. در موضوعاتی همچون اسامی شراب، نوع آن، انواع کاسه و قدح

ha برای نوشیدن شرab و تاثیرات شرab در انسان شعر سروده است به عبارت دیگر منوچهری مساوی است با شرab و شرab مساوی است با منوچهری.
کلید واژه ها: منوچهری، ادبیات عربی، شرab، انگور، آویختن، متافور.

1. Menûçihri'nin Hayatı

Fars edebiyatının üstün yetenekli, etkin söz söyleyen, bilgi birikimi olan birinci derecede tanınmış şairlerinden biridir. Tam adı Ebu'n-Necm Ahmed b. Kavs b. Ahmed el-Menûçihri ed-Dâmgânî'dir. (Avfi 1333: 287) Buna göre künyesi Ebu'n-Necm, adı Ahmed, babasının adı Kavs'dır. Bunu Kûs okuyanlar da vardır. (Ateş 1971: VIII/340; Kurtuluş 2004: XXIX/156) Nisbeti Menûçihri, mensubiyeti Dâmgân'dır. O aşağıdaki beyitte adını ve babasının ismini söylemiştir:

بر هر کسی لطف کند و لطف بیشتر
 بر احمد بن قوص بن احمد کند همی

“O herkese lütufta bulunur, daha çok Ahmed b. Kavs b. Ahmed'e.” (DM: s. 137/1849)

Devletşâh, doğum yerini Belh olarak söylemesine rağmen (Devletşâh 1382: 40), kendisi aşağıdaki beytinde Dâmgân'lı olduğunu söyler:

سوی تاجِ عمرانیان هم بدینسان
 بیامد منوچهری دامغانی

“Böylece Damgan'lı Menûçihri İmran'lılar ülkesine geldi.” (DM: s. 140/1911)

Menûçihri'nin doğum tarihi belli değildir. Avfi'nin “endek sâlî” kısa ömürlü olduğu ifadesini, kıskanç kişileri şikâyet ettiği kasidesinin bir beytindeki “Beni kıskananlar, biz yaşlıyız, sen daha gençsin. Bilgi yönüyle genç, yaşlılara yakın olamaz” (DM: 1379: 42/1245) söylemini ve Gazneli Mes'ûd'a (421-432/1030-1040) kaside yazıp onun sarayında yaşamasını dikkate alan kaynaklar, Menûçihri'nin IV/X. yüzyılın sonu veya V/XI. yüzyılın başlarında doğduğu görüşünü benimsemişlerdir. (Safâ 1351: I/580; Ateş 1971: VIII/340; İmâmî Efşâr 1382: 20)

Devletşâh Tezkiresi başta olmak üzere (Devletşâh 1382: 40), Mecma'u'l-fusahâ (Hidâyet 1381: I/1907) ve Heft İklîm (Râzî tsz. II/337) gibi tezkire-

lerde onun “*şast-gele*” altmış sürü sahibi lakabını taşıdığı kaydedilmiştir. Bu kayıt, bir karışıklıktan ileri gelmiştir. Bu lakap, aslında VI/XII. yüzyıl şairlerinden ve *Râhatu's-sudûr* yazarı Râvendî'nin yaşlı bir çağdaşı olan ve de Râvendî'nin eserinde Tuğrul b. Arslan'ın (1177-1193) çağdaşları arasında yer verdiği (Râvendî 1364: 57-58), tam adı Emîru'ş-şu'arâ Ahmed b. Menûçîhr-i Şast-gele'nin lakabı idi. Her iki şairin adının Ahmed olması, birinin mahlası ile diğerrinin baba adının birbirine benzemesi, bu karışıklığa neden olmuştur. (Safâ 1351: I/581; Furûzânfer 1386: Browne 1387: II/223; Şafak 1352: 167; Ateş 1971: VIII/340; İmâmî Efsâr 1382: 20; Ethé 1337: 36; Nu'mânî 1335: I/144)

Bütün kaynakların söylediklerine göre Menûçîhrî'nin mahlasını Ziyârî hükümdarı Emîr Felekü'l-Me'âlî Menûçîhr b. Kâbûs Voşmgîr'den almıştır. (Safâ 1351: I/581; Furûzânfer 1358: 138; Rypka 1354: 285; Ferîver 1341: 122; Şafak 1352: 167; Ethé 1337: 36; Browne 1387: II/222; Zerrînkûb 1386: 55; Subhânî 1388: 158; Musaffâ 1335: 312) Adı geçen hükümdar, 403-423/1012-1031 yılları arasında Taberistan ve Gurgan'da Gaznelilere bağlı olarak hüküm süren Ziyârî hanedanının beşinci hükümdarı olup büyük bir bilgin, ünlü yazar ve şair, edebiyatı destekleyen biri olarak tanınmıştır. (Safâ 1351: I/212)

Menûçîhrî'nin yaşamının ilk aşamasındaki kesitler çok fazla bilinmemektedir. Kaynaklar, yaratılıştan ileri gelen parlak bir zekâyâ sahip olduğunu, küçük yaşlarda şiir yeteneğinin ortaya çıktığını, sorulan her soruya manzum olarak hazırlıksız yanıt verdiğini, şiirle ilgili yapılan sınavlarda başarı gösterdiğini yazmışlardır. (Avfî 1333: 287) O bir beyitte şöyle der:

هستند جز تو اینجا استاد شاعرانی
با لفظهای مائی، با طبعهای ناری

“Burada senden başka üstat şairler var; sözleri su gibi (akıcı), şairlik güçleri ateş gibi.” (DM: s. 111/1502)

Doğuştan gelen güçlü zekâsı, zihinsel yeteneği (Avfî 1333: 287; Safâ 1351: I/582; Subhânî 1388: 159) sayesinde gençlik yıllarında Arap edebiyatını öğrendiği, Arap şairlerinin şiirlerini ezberlediğini, Fars şairlerini okuduğunu, başta tıp olmak üzere din, nahiv, gök ve musiki gibi çeşitli bilim dallarında bilgi sahibi olduğu bütün kaynaklar tarafından ifade edilmiştir.

Menûçihri'nin ilk yaşam yılları bilim öğrenmek, Arap ve Fars edebiyatını tanımakla geçmiştir diyebiliriz. Ne olursa olsun Menûçihri, iyi bir eğitimden sonra, çok yetenekli bir genç sıfatı ile kendisine intisap edip hizmetine gireceği bir hükümdar aramış olmalıdır. (Ateş 1971: VIII/40) Bütün kaynaklar, onun ilk önce Ziyârîlerden Felekü'l-me'âlî Menûçihri b. Kâbûs'un hizmetine girdiğini söylemiştir. Fakat onun ilk gençliğinde Ziyârî ailesine intisap ettiğine şüphe ile yaklaşanlar da olmuştur. (Ateş 1971: VIII/40) Ziyârî sarayında ne kadar kaldığı tam olarak bilinmese de onun, Menûçihri b. Kâbûs'un yaşamının son günlerinde veya ölümünden (424/1031) hemen sonra Gurgan'dan Rey'e gittiği bilinmektedir. (Safâ 1351: I/583; Furûzânfer 1386: 198) Menûçihri'nin yaşam değişimi ve şöhret kapılarının ardına kadar açılması da buradan Gazne'ye gitmesiyle başlar.

Bu seyahatin ilk ayağı Rey şehridir. Bu sırada Rey ve Serah'da ikamet eden ve şehrin en saygın ailelerinden birine mensup ve künyesi Ebû'l-Hasen olan Alî b. Muhammed el-İmrânî'nin yanına gider. Bu kişi, Sultan Mes'ûd taraftarı olup onunla birlikte isyan eden Alâuddevle Kâkûye'ye karşı birlikte savaşmıştır. Menûçihri, büyük bir olasılıkla bu şahsın yanında beklentileri gerçekleşmediği için yeni bir koruyucu/memduh bulmak amacıyla, o civarda Gazneliler tarafından Rey emirliğine atanan, bu görevi azledildiği yıl olan 424/1032 yılına kadar sürdüren Hâce Tâhir Debîr'in hizmetine girmiş, ona kasideler sunarak onu övmüştür. (Safâ 1351: I/583; Zerrînkûb 1386: 55; Furûzânfer 1386: 198; İmâmî Efşâr 1382: 21) Menûçihri bu sırada Sultan Mes'ûd'a bağlanmanın yollarını aramış olabilir. (Ateş 1971: VIII/341)

Kısaca şimdiye kadar verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere; Menûçihri, ilk gençlik yıllarında, Rızâ Kulîhân Hidâyet'in; Ziyârî sarayından sonra Menûçihri'nin Unsurî'ye bir kaside sunarak Gazneli Sultan Mahmud'un sarayına gittiği, bu sarayda oğlu sultan Muhammed'e intisap edip yanında "Tarhanlık" derecesine yükseldiği yani istediği zaman izinsiz olarak şehzadenin yanına girebildiği (Hidâyet 1381/1908) şeklinde ifade ettiği gibi, Gazneli Sultan Mahmud'un sarayına gitmemiş (Safâ 1351: I/582), Batı İran'daki küçük dere beylerden veya saygın/nüfuslu ailelerden birine intisap edebilmek için türlü şehirlerde dolaşmıştır. Görünüşe göre, bu sırada yalnız Rey'de İmrânî ailesi yanında kendisine bir dereceye kadar devamlı bir mevki temin edebilmiştir. (Ateş 1971:

VIII/341) Menûçihrî, 423/1031 yılının bir kısmını ve 424/1032 senesinin büyük bir kısmını Rey'de geçirmiştir.

Rey'de kaldığı sürece Gazneli üst düzey yetkililer ve emirler aracılığıyla Gazne sarayı ile iletişim içerisine girmiş olmalıdır. Büyük bir olasılıkla onunla görüşen devletin ileri gelenleri, Alâuddevle'yi püskürtüp ortadan kaldırmak için Rey'e gelmişlerdi. Menûçihrî ile yüz yüze görüşmeleri de olasıdır. (DM 1379: Önsöz, s. hicdeh/19) Dolaylı veya doğrudan doğruya Gazne'nin ileri gelenleriyle görüşen Menûçihrî'nin Sultan Mes'ûd ile görüşüp görüşmediği belli değildir. Kardeşi Sultan Muhammed ve Gaznelilere bağlı civar bölge yöneticilerinin başkaldırmalarından dolayı, Mes'ûd'un isyanları bastırmak için sık sık bir şehirden diğer bir şehre gitmesi, görüşmenin gerçekleşmesini engelleyen etkenlerin başında gelir. O, bu durumu bir kasidesinde dile getirmiştir. (DM : s. 150/2043-44)

Menûçihrî'nin Sultan Mes'ûd'a intisap edememesi büyük olasılıkla Mes'ûd'un yoğun askeri hareketlerle meşgul olmasından ileri gelmektedir. (Safâ 1351: I/583; Furûzânfer 1384: 195) Sultan'ın Irak-ı Arab'dan Horasan'a çok yönlü seferler gerçekleştirmesi Menûçihrî'nin kasidesine de yansımıştır. (DM: s. 60/845)

Sultan Mes'ûd, bu askeri operasyonlar içerisinde 426/1035 yılında Nişabur'dan ayrılarak başta Gurgan/Cürcan olmak üzere Esterabad, Amul ve Sârî'yi ele geçirdiğinde Rey'de bulunan Menûçihrî'yi yanına çağırmıştır. Menûçihrî'nin Gazne'ye gönderdiği kasideleri beğenen Sultan onu huzuruna davet etmiş, o da Sari'ye gelerek, Sultan'ın hizmetine girmiştir. (Safâ 1351: I/583; Furûzânfer 1386: 195; İmâmî Efşâr 1382: 22; Zerrînkûb 1386: 55; Ateş 1971: VIII/341) Bu işin gerçekleşmesinde Sultan Mes'ûd'un veziri Ahmed b. Abdussamed'in etkisinin büyük olduğunu ve aracılık yaptığını (Furûzânfer 1386: 195-96) Menûçihrî'nin bir beytinden anlıyoruz:

خداوندا من اینجا آمدستم
به امید تو و امید مفضل

“Ey efendim! Ben buraya, senden beklenti ve senin erdemini umarak geldim.” (DM: s. 67/964)

Böylece Mes'ûd'a intisap eden Menûçihri, uzun uğraşlar sonucunda Sultan'a karşı gönlünü derinden yakan ayrılık hasretinden de kurtulur (Safâ 1351: I/583):

ای فراقِ تو دلِ ما بندگان را سوخته
صد هزاران شکر یزدان را که رستیم از فراق

“Ey ayrılığıyla biz kölelerin gönlünü yakan (hükümdar!) Tanrıya yüz binlerce şükürler olsun ki (senin) ayrılığından kurtulduk.” (DM: s. 60/847)

Menûçihri'nin Sultan Mes'ûd tarafından ilgiyle karşılandığını, Sultan'ın kendisine Rey'den huzura gelmesi için fil göndermesinden anlıyoruz:

خواست از ری خسرو ایران مرا بر سفتِ پیل
خود ز تو هرگز نیندیشید در چندین سنین

“İran hükümdarı beni Rey'den (yanına) fil üzerinde (gelmemi) istedi. Kendisi seni bu birkaç yılda hiç düşünmedi.” (DM: s. 91/1272)

Yorucu bir yolculuğun ardından Gazne sarayına gelen Menûçihri'nin, burada bulunan *“üstad şairler”* tarafından sınava çekildiğini ve şairlik yeteneğinin benimsenmesinden sonra saray şairleri arasına kabul edildiğini kendi beyitlerinden anlıyoruz. (DM: s. 111/1501-2) Bu sınavda Gazne sarayının sultânüşşuarâsı olan Unsurî'nin (ö. 431/1039) bulunması olasıdır. Büyük bir olasılıkla Menûçihri, bu sınava girmeden önce veya sınavı geçtikten sonra İran edebiyatının yetiştirdiği bu eşsiz şair hakkında bir mehdîye yazmıştır. Mumun tasvir edildiği ve Nûniyye adıyla tanınan bu kasidede Menûçihri, Unsurî'yi övmüş ve onu üstat olarak benimsemiştir. (DM: s. 79/1095-1169)

Bu sırada Sultana yazdığı kasidelerde kendisini ona üstat olarak tanıtmadı. *“Hükümdarın kendisinden ümitli olduğunu”* söylediğine göre Menûçihri bu sırada yani 426/1035 yılında henüz çok genç idi. Bundan dolayı yeteneğinden emin ise de cesaretli bir ifade tarzı kullanmamış idi. (Ateş 1971: VIII/341)

Genç ve yaşına göre donanımlı olması Mes'ûd'un gözünden kaçmaz. Kısa bir müddet sonra da *“şirimi görüp beğendi”* (DM: s. 111/1504) dediği Sultan'ın en yakınında bulunan kişilerden biri olur. Sultan Mes'ûd'un meclislerine katılır ve ona en güzel övgü dolu kasideler yazar. Sultandan başka vezir Ahmed b. Abdussamed olmak üzere Gazne devletinin ileri

gelenlerine methiyeler kaleme alır, aldığı caizeler karşılığında rahat ve güzel bir yaşam sürer. O, bir beytinde Mes'ûd'un şairlere verdiği yüklü bir caize olan "Bedre-i Adlî"nin fil sırtında eyeriyle Sultan tarafından kendisine sunulduğundan bahseder. (DM: s. 91/1280) Yaşamının en mutlu kesitlerini Gazne sarayında geçirir. Mutluluğu şiirlerine de yansır. Bu dönemde yazdığı şiirler, mutluluğun tablosu gibidir. Yaşama bağlandığını, zevk içerisinde yüzdüğünü, eğlencenin keyfini çıkardığını, sürekli şarap yudumladığını görürüz. Menûçihri'nin güzel yılları devam ederken, onun genç oluşu ve Mes'ûd'un yakınında bulunması, saray şairlerinden olup önemli bir görevde bulunan yaşlı bir şairin onu kıskanması ve Sultan'ın gözünden düşürmeye çalışması, şairin bir takım güçlüklerle karşı karşıya gelmesine neden olur. (Safâ 1351: I/583-84; Furûzânfer 1386: 197; Zerrînkûb 1386: 55-56) Menûçihri'nin olumsuz bir hareketle karşılaştığını 52. kasidesinden anlıyoruz. Kendisine düşmanlık eden kişileri Sultan'a şikâyet ettiği bu kasidenin matla beyti şöyledir:

حاسدان بر من حسد کردند و من فردم چنين
داد مظلومان بده ای عز میر مؤمنين

"Ben, kıskançların bana kıskançlık yaptığı böyle bir kişiyim. Ey müminlerin şerefli Emiri! Zulme uğrayanların hakkını ver." (DM: s. 90/1235)

Kıskananların başında Divan-ı 'âriz görevli olan ve Menûçihri ile rekabet hâlinde olan şair Şirvânî'dir. Zerrînkûb, Menûçihri'yi kıskanan yaşlı şairler ile ilgili görüş beyan ederken; sarayın yaşlı şairleri Menûçihri'yi defalarca üzmüş ve onu rencide etmişler, bundan dolayı genç şair, güvenip de sırtını dayayacağı bir kişi olarak Unsurî'yi görmüş ve onu övmeye kendini zorunlu hissetmiştir, diyerek olaya çok farklı bir açıdan bakmıştır. (Zerrînkûb 1386: 56) Ayrıca o, Unsurî'nin bu vakitlerde yaşlı bir şair olduğunu, gücünün zirvesinde olup saraydaki ihtişamını koruduğunu, Sultan Mes'ûd'un da diğer şairlerden daha çok onu koruyup kolladığını söylemiştir. (Zerrînkûb 1386: 56) Öyle ki Unsurî'nin Menûçihri'yi Sultan'ın huzuruna götürdüğü ve sultanla tanıştırdığı da söylenmiştir. (Nu'mânî 1335: I/144)

Menûçihri, bu rakibinden kısa sürede kurtulduktan sonra, Mes'ûd'un yanındaki yerini hem güçlendirmiş hem de saray şairleri arasına güçlü bir şekilde katılmıştır. Gerek hükümdara gerekse vezir ve devletin ileri gelenlerine kasideler sunup, sarayda bir görev veya caizeler aldığı olasıdır. Bu durum uzun sürmemiştir. Çünkü değişen Gazne sara-

yının çehresidir. Zerrînkûb, bu görüntüyü şöyle yansıtır: Hasetçilerin sarayda bulunması, Gazneli Mahmud'un ölümünden sonra gösterişli meclislerin Mes'ûd zamanında gerçekleşmemesi, onun sıklıkla seferlere çıkarak, şairlerle fazla ilgilenememesi, Sultan Mes'ûd'a nasihat amaçlı "düşmanlarına karşı önlem al" dediği için saray şairi Mes'ûd Râzî'ye kızarak onu Hindistan'a sürgüne göndermesi ve şairlerin nasıl bir sonla karşılaşacaklarının bilinmemesi, Horasan'da baş gösteren Selçuklu korkusu gibi gelişmeler, Gazne sarayının fotoğrafını çizer gibidir. (Zerrînkûb 1386: 56-58)

Gazne sarayının eski parlaklığını, gösterişini kaybetmesini Beyhakî de uzun uzun anlatır. O, Sultan Mes'ûd'un saltanatının başlangıcında şairlerle oturduğunu, onların gönlünü okşadığını fakat hükümdarlığının sonlarına doğru şairlere fazla iltifat etmediğini "altın yağdıran elinin" yavaş yavaş gevşediğini, babasının cömertlik âdetini kaybettiğini, ünlü eserinde söyler. (Beyhakî 1376: 131) Bu iç açıcı olmayan durum, Zerrînkûb'un ifadesiyle onun yeni hâmî/koruyucu aramasına sebep olur. (Zerrînkûb 1386: 57) Bu yeni hâmi, büyük bir olasılıkla Gazne sarayının ileri gelenleri arasından olacaktır. Bütün kaynaklar, onun Gazne şehrinde başka bir şehre gitmediği görüşündedir. Ayrıca Menûçihri'nin Sultan Mes'ûd'a intisap ettiği 426/1035 tarihinden Sultan'ın ölüm tarihi olan 432/1040'e kadar geçen süre içerisinde, onun çevresi dışında her hangi bir şahıs için yazılmış bir kasidesi de yoktur. (Ateş 1971: VIII/342) Bundan dolayı denebilir ki Gazne onun bulunduğu son şehirdir.

Menûçihri'nin şiirlerinde Gazneli Sultan Mes'ûd'un ölüm yılı olan 430/1038'den sonraki olaylarla ilgili belge nitelikli beyitler, ima ve işaretler görülmez. Bundan dolayı *Mecma'u'l-fusahâ* yazarının Menûçihri'nin ölüm tarihi hakkında eserinde verdiği ve edebiyat tarihçilerinin de benimsediği 432/1040 yılı onun ölüm tarihidir. (Hidâyet 1381: I/1909) Ayrıca Avfî'nin kısa ömürlü (Avfî 1333: 287) ifadesi de onun genç yaşta öldüğünü gösterir.

2. Edebî Kişiliği

Menûçihri Fars edebiyatının en büyük şairlerinden biridir. Kaynaklar, onun eşsiz bir şair olduğunda birleşirler. Avfî'nin "nevâdir-i eyyâm ve acâyib-i rûzgâr" (Avfî 1333 287) olarak gördüğü Menûçihri'nin güçlü ve kudretli bir şair olmasında en büyük etken, şüphesiz bireysel yeteneğidir. O, bu yeteneğini, keskin ve güçlü zekâsı ile birleştirerek edebî kişili-

ğinin hamurunu yoğurmuştur. Hidâyet, onun için “*fesâhat, belâgat, talâkat uzûbet, metânet ve rezânet onun edebî kişiliğinde toplanmıştır*” der. (Hidâyet 1381: I/1907) Arap edebiyatı bilgisi yanında tanınmış Arapça şiir söyleyen Arap şairler hakkındaki bilgileri (Musaffâ 1335: 342-43), kadim Fars musikî bilgisi, dikkat çekici mitolojik renkler onun edebî kişiliğinin oluşmasındaki kilometre taşlarıdır.

Bu bilgi birikimi ve öğrendiği diğer bilgileri Menûçihri bıkmadan usanmadan şiirlerine aktarması, işaretlerde bulunması, kültürel ve bilimsel bilgilerini açıklamakta ısrarlı olması edebî kişiliğinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Menûçihri, şiirlerini bir taraftan bu bilgilerle örerken, diğer tarafta da edebî yönünün oluşmasını sağlayan saray materyallerini bize sunmuştur. Ziyarî ve Gazne saraylarında zevke dayalı, mutlu bir yaşam sürmesi ve bunun izlerinin şiirlerinde görülmesi, onun felsefesini ve bu felsefe de Menûçihri'nin edebî kişiliğini belirlemede büyük rol oynamıştır. Bunlar onun edebî yönünü gösteren ve sanatının çerçevesini çizen dokümanlarıdır. Tüm şiirlerinde yer alan bu felsefe, onun edebî kişiliğini sarıp kuşatan en büyük etken olmuştur. Şairin şiir felsefesi, temelinde zevk ve eğlenceye dayalı olarak yaşamdan “kâm almak” olan ve Emevîler döneminde ortaya çıkarak kısa sürede benimsenen ve Abbasi döneminde doruk noktasına ulaşan “*hadarî felsefe*” dir. Bundan dolayı kaynaklarda Menûçihri, *şair-i tarab ve işret-tab'* olarak anılmıştır.

Menûçihri'nin yaşadığı çevre ve bu çevreyi kuşatan tabiat, onun edebî kişiliğini belirleyen başka bir etkidir. Menûçihri diğer şairlerin aksine, yazdığı çevreyi gözlemlemiş, doğayı ruhunun en ücra köşesine kadar hissetmiş ve ona yabancı kalmamış, kendisini tabiatla özdeşleştirmiştir. O, tabiata karşı büyük ilgi duymuş, çok boyutlu, çok renkli tabiat unsurlarını hemen hemen her şiirine yansıtmıştır. Sanki onun şiiri, yeryüzündeki tabiat ile gökyüzündeki tabiat tarafından çift boyutlu kuşatılarak esir alınmıştır. Bu tabiat tarafından kuşatılmışlık, Menûçihri'nin edebî yönünü, sanatını ve edebî kişiliğinin resmini oluşturmuştur.

Menûçihri'nin kendi ifadesiyle önemli Arap şairlerini ve şiirlerini yakından tanınması, çok sayıda Arapça şiiri ezbere bilmesi, Arap şairlerinin mana ve mazmunlarını şiirine aktarması sonucunda Arapça anlaşılması zor ifadeleri kullanması, alışılmamış terkiplere yer vermesi, kavram ve terkiplerin kullanılması noktasında çekinge göstermemesi ve bunları ifade etmede sınır tanımaması, Arapça kelimeler ve terkipleri kullanmadaki serbestliği, yeni teşbihler kullanmadaki ısrarı gibi Menûçihri'ye

özgü özellikler, onun edebî kişiliğini belirleyen başka bir yön olmuştur. Bu yönüyle Menûçihri, Sebki Horasanî'den çok Sebki Irakî şairi görüntüsü verir. Bundan dolayı Zerrînkûb onu Irak şairlerinden biri olarak görmüştür. (Zerrînkûb 1386: 64)

Menûçihri'nin edebî kişiliğini gösteren, onu yansıtan en önemli göstergelerden biri onun geleneksel Fars şiir anlayışını değil de klasik Arap şiir geleneğini benimseyip onu yansıtmasıdır. O, Farsça yazmasına rağmen çağında Arap şiir anlayışını Fars şiirinde yaşatmıştır. Diyebiliriz ki Menûçihri bir Arap şairi gibi düşünmüş, hissetmiş onlar gibi kasidelerinin kurgusunu yapmış, ama bütün bunları Farsça yazmıştır. Başka bir ifade ile o, Arap şairi gibi düşünmüş, Fars şairi gibi yazmıştır. Onun aykırılığı da buradan geliyor. Bundan dolayı Menûçihri'nin şiir dünyasında Fars şiir geleneğini oluşturan, bu geleneği geliştiren başta Rûdekî, Unsurî, Ferruhî ve Firdevsî gibi zirve şairlerin izlerini fazla göremeyiz. Horasan tarzının özelliklerini edebî kişiliğinde yansıtmamasının en büyük nedeni de bu olmalıdır.

Menûçihri'nin edebî kişiliğini yansıtan çok önemli bir yönü de müseddes nazım şeklini Fars edebiyatında ilk kez onun kullanmasıdır. Bilindiği gibi müseddes, ilk olarak Abbasi edebiyatında ortaya çıkmış bir nazım şeklidir. Müseddes kelimesinin asıl anlamı altılı, altı köşeli demektir. (Tehânevî 1998: III/366) Bir edebiyat terimi olarak altı mısralı bendlerden oluşan nazım şeklinin adıdır. İran edebiyatı tarihlerinde, Menûçihri'nin yazdığı müseddesler, "*musammat*" olarak ifade edilmiştir. Bu ifadenin verilmesi; Şems Kays Râzî'nin el-Mu'cem adlı eserinde "*tesmât*" başlığı altında "*musammat*"ın: "Aynı kafiyeli beş mısradan sonra, şiirin temeli olan farklı kafiyeli bir mısra getirilerek" her bir bendin altı mısradan oluşturulduğu savına dayanır. Râzî, bu mısraların daha az/üç mısra ve daha fazla/on mısra olabileceğini de belirtmiştir. (Râzî 1387: 389)

Başka bir ifadeyle aynı vezinde üç ve daha fazla mısralı değişik sayıdaki bendlerden oluşan nazım şekillerinin genel adı musammattır. Bundan dolayı Menûçihri'nin müseddesleri, musammat şeklinin özel bir adı olmasına rağmen İran edebiyat tarihçileri, bu müseddesler için özel isimlendirmenin yerine genel olarak adlandırılan tabiri yani musammat kelimesini kullanmışlardır. Menûçihri de bir beytinde "*Tavus, Unsurî'nin methiyesini, turaç kuşu Menûçihri'nin musammatını okuyor*" (DM: s.117/1581) diyerek müseddes yerine musammat tabirini kullanmıştır.

Menûçihrî, 11 müseddes yazmıştır. Bunlardan 10 tanesinin kafiyesi “aaaaab cccccb dddddb...”, 1 tanesinin kafiyesi de “aaaaa bbbbbb cccccc...” şeklindedir. 11 müseddesten 10 tanesi müzdevic müseddestir. Müseddeslerin bend sayısı 10 ile 37 bend arasında değişmektedir. Müseddeslerin tümü övgü niteliğinde olup 6 tanesi Sultan Mes’ûd’un mehdiyesi için söylenmiştir. Müseddeslerinin içeriği, kasidelerinden farklı değildir. Bu müseddesler övgü şiiri olduğu için kasideleriyle benzerlik gösterir. Nesiple başlayan müseddes övgüyle biter. Tasvir, teşbih ve tabiat, müseddeslerde de kendini gösterir. Eğlenceye çok düşkün olan şairin müseddeslerinde yaşama sevinci, şaraba olan tutkusu, zevk ve eğlenceye olan düşkünlüğü hemen göze çarpar. Kasidelerinde yansıttığı hadari felsefe, müseddeslerinde daha açık bir şekilde kendini gösterir.

Kısaca Menûçihrî, kısa yaşam süresinde bilgi ve birikiminin çokluğu, şiir sanatını bilmesi, zarif yaratılışı, tasvirdeki kudreti, hafızasının genişliği, sınırsız zevki, hayallerinin derinliği, teşbihteki başarısı ile büyük bir şair olarak adını Fars edebiyatı tarihinin altın sayfalarına yazdırmıştır.

3. Menûçihrî’nin Şarap Dünyası

Tabiat şairi olan Menûçihrî, aynı zamanda bir şarap şairidir. Şarap, onun yaşam felsefesini oluşturan en önemli unsur, hayatının vazgeçilmez bir parçasıdır. “İşret-meşreb” oluşunun en büyük nedeni şarabı sevmesidir. İçerisinde şarabın geçmediği bir kasidesi yok gibidir. Zevk ve eğlenceye düşkünlüğü, şarapla ilintilidir. Onun şiirinin bir ayağı tabiat ve aşk, diğer ayağı da şaraptır. Saraylarda bulunup düzenlenen meclislerle katılan Menûçihrî, musîkî eşliğinde şarap içer, mutlu olur ve yaşamın keyfini sürer. Fars şiirinin oluşumundan Menûçihrî’ye kadar geçen sürede Fars şairleri içerisinde en rind şair Menûçihrî’dir. Günü birlik yaşaması, zevke, eğlenceye ve şaraba düşkün yaratılışı onun rind tarafının en önemli göstergesidir.

Menûçihrî, şaraptan uzun uzadıya söz eder, renginden, niteliğinden, parlaklığından ve her türlü özelliğinden bahseder. (DM: s. 198/2661) O şarabı neşenin sebebi, dünya mutluluğunun temeli, keder ve üzüntülerin ilâcı, gönül darlığının rahatlatıcısı (DM: s. 16/209-14), çaresizlerin çaresi olarak görür. (DM: s. 179/2405) İçilmesi gereken vakitleri söyler, süslü, güzel ve tüyü bitmemiş sakilere seslenerek ellerinden şarap alır ve şarap meclislerini anlatır. Bundan dolayı onun şiirlerinde şarap, tabiatın sonra en önemli unsur, vazgeçilmez değerdir. Menûçihrî, her fırsatta “şarap

dök!", "kadeh kaldırınız!", "şarap getir!", "sabahtan akşama kadar şarap içelim", "avucuna şarap koy!" gibi ifadeler kullanarak şarap içmeyi önerir. O, cariyeye çabuk kalk der ve cariyeden bakır tasa şarap dökmesini, bir meclis kurmasını ister. (DM: s. 101: 1380) Menûçihri: "Coz be-râh-ı mul me-pûy/şarap yolundan başka (bir yol) arama" düşüncesindedir. Bundan dolayı şarap içmeyen kişiyi adamdan saymaz:

نَبید خور که به نوروز هر که می نخورد
نه از گروه کرامست و نز عدادِ آناس

"Nevruzda şarap iç zira şarap içmeyen kişi ne büyükler sınıfından ne de insandan sayılır." (DM: 57/805)

Menûçihri Divanı'nda şarap ve şarapla ilgili kelime ve kavramlar vazgeçilmez bir özellik arz eder. Denebilir ki şarap yanında üzüm, asma, nebiz, şıra, küp, kadeh, sürâhî, mest, mestî, harap, harapzâde, ayş u nûş, meclis, Saki, mey, ratl, ratl-ı girân gibi şarap ile doğrudan veya dolaylı ilişkisi olan kelime ve terkipler, gerçek ve metaforik kullanımlarıyla, Menûçihri'nin şarap dünyasını ayakta tutan sütunlardır.

Menûçihri'nin şarap tutkusu, onun yaşam felsefesiyle ilintilidir. Zevke dayalı bir yaşamı tercih eden, bunu her fırsatta dile getiren, "tüyü bitmemiş çocuğun elinden gün boyu büyük bir kadehle şarap iç!" meyi tavsiye eden (DM: s. 70/983), "şarap iç, eğlen-neşelen, sonsuza kadar yaşa!" (DM: s. 88/1230) ve "uzun bir gece elime sanki akik gibi kırmızı bir şarap almışım. Sağımda şarap, solumda sevgili, hem içiyoruz hem şapır şupur öpüşüyoruz!" (DM: s. 104/893-94) diyen, "sabahtan akşama kadar şarap içesin" temennisinde bulunan ve kendisini "şarap-zede" olarak gören (DM: s. 179/2406) Menûçihri'nin, şiirlerinde şarabı öne çıkarıp her boyutta işlemesi son derece doğaldır. O, vakit belirlemeden her fırsatta şarap içmeyi önermekten başka, Zerdüşt geleneği yanında, Musa ve İsa peygamberin dini üzerine hem şarap içmeyi hem de onların yolunu şarapla korumayı önerdikten sonra yedi gün şarap içmeyi teklif eder:

به فال نیک و به روز مبارک شنبَد
نَبید گیر و مدِه روزگار نیک به بد

به دینِ موسی امروز خوشترست نَبید
بخور موافقتش را نَبید نو شنید

اگر توانی یکشنبه از صبحی کن
کجا صبحی نیکو بود به یکشنبه

طریق و مذهب عیسی به بادهء خوش ناب
نگاهدار و مزین بخت خویش را به لگد

به روزگار دوشنبه نبیذ خور به نشاط
به رسم موبد پیشین و موبدان موبد

بگیر روز سهشنبه به دست بادهء ناب
بخور که خوب بود عیش روز سهشنبه

چهارشنبه که روز بلاست باده بخور
به ساتگینی می خور به عافیت گذرد

به پنجشنبه که روز خمار می زدگیست
چو تلخ باده خوری راحتت فزاید خود

پس از نماز دگر روزگار آدینه
نبیذ خور که گناهان عفو کند ایزد

“Uğurlu fal (olarak gör), mübarek cumartesi günü şarabı (eline) al ve iyi zamani, kötüye verme. Bugün Musa'nın dinine göre şarap (içmek) daha güzeldir. Ona uymak (için) cumartesi günü yeni şarap iç. Eğer gücün yeterse Pazar günü sabuhî iç. Pazar günü (içilen) sabûhî şarabı ne kadar güzel (olur). İsa'nın dinini ve yolunu saf ve güzel şarapla koru ve kendi bahtını tekmeleme. Pazartesi günü Zerdüşti lider ve liderler (için) Zerdüşst geleneği üzerine keyifle şarap iç. Salı günü, günü gün etmenin güzel olması için saf şarabı eline al ve iç. Belâ günü olan Çarşamba günü şarap iç. (O günün) esenlikle geçmesi (için de) şarap iç. İçki çarpmasının mahmurluğunun olduğu Perşembe günü sert şarabı içersen rahatlamayı sağlar. Cuma günü, Cuma namazından sonra şarap iç, belki Tanrı günahlarını affeder.” (DM: s. 21/278-286)

Menûçihri'nin yukarıdaki kasidenin başında yer alan beyitlerindeki “Musa'nın dinine, İsa'nın yoluna göre bugün şarap iç” ifadesi, yazdığı şarap

şiiirleriyle ve bu şiiirlerde İslam'ın şarap konusundaki hükmünü kendince yorumlayan Emevî Halifesi Yezîd b. Muâviye'nin bir şiiirinde dile getirdiği duyguya çok benzer. Halife Yezîd, yazdığı şarap şiiirinin bir beytinde duygularını şöyle dile getirmiştir:

فَإِنْ حُرِّمَتْ يَوْمًا عَلَى دِينَ أَحْمَدَ
فَخُذَّهَا عَلَى دِينَ الْمَسِيحِ بْنِ مَرْيَمَ

“Eğer şarap bir gün Ahmed'in dinine göre yasaklanmışsa, sen de onu Mer-yem oğlu Mesîh'in dinine göre iç.” (Demirayak 2012:117)

Menûçihri tabiat şiiirlerinde olduğu gibi şarap şiiirlerinde de Arap şairlerinin etkisinde kalmıştır. Onların söylem ve mazmunlarına benzer ifadeler kullanmaktan çekinmez. Örneğin Cahiliyenin ünlü şairi Amr b. Külsûm'un: “Haydi uyan (sevgili)! Bize büyük kadehinle sabah şarabı ver...” (Zevzenî, 1972: 118) derken, aynı duyguları Menûçihri de “Ey cariye! Çabuk kalk, kadehe şarap dök” (DM: s. 101/1380) diyerek paylaşır. Yine Cahiliye şairi Alkame b. Kays “baş ağrısını iyileştirir” (Debbî 1942: 402) derken, Menûçihri de “bütün üzüntü ve kederleri giderir” (DM: s. 16/210), “şarabın girdiği bedenden gam uzaklaştır” (DM: s. 129/1728) diyerek şarabın aynı işlevselliğini dile getirir. Şarap şiiirleriyle tanınan Emevî Halifesi Velîd b. Yezîd, şarabı hayatın neşesi ve nimeti olarak görür. Şaraba âşık olan şair, üzüntülerini şarap sayesinde sevince çevirir (Yanık 2010: 115), her fırsatta “şaraptan nasibini al!” (Dayf 1976: 282) der. Benzer duyguları Menûçihri de dillendirir: “Avucuma şarabı koy, neşenin; eğlenenin nedeni şaraptır!” (DM: s. 16/209); “eğlenme zamanıdır, şarap iç, afiyet olsun!” (DM: s. 17/231); “şarabın olduğu yerde cömertlik ve bereket vardır.” (DM: s. 104: 1423)

Menûçihri'nin şarap şiiirleri üzerinde en etkin şair Abbasi dönemi hamriyât şairi olarak bilinen Ebû Nuvâs'tır. Menûçihri, onun “hamriyât” şiiirlerindeki söylem ve mazmunlarını bol miktarda kullanmıştır. İki şair arasında şarap konusunu ele alıp çeşitli yönleriyle işlemeleri arasında oldukça fazla birliktelik vardır. Bu iki ünlü şairin ortak noktalarından biri de zevke ve eğlenceye düşkün olmaları, hayatı güzelce yaşamalarıdır. Böyle bir yaşamın gerçekleşmesinde şarap, her iki şairin şiiirinde vazgeçilmez bir unsur olarak yer almıştır. Ebû Nuvâs'ın “hamr” ismiyle bütünleşmesi gibi (Demirayak 1998: 89), Menûçihri de “şarap” ile bütünleşerek, onun hayatının ayrılmaz bir parçası yapmıştır. Her iki şair şara-

ba taparcasına bağlanmış, şarapsız bir dünya düşünmemişlerdir. Ebû Nuvâs hem de Menûçihrî kasidelerinin giriş bölümlerinde bu konuyu işledikleri gibi, bu konuda müstakil şarap şiirleri de yazmışlardır.

Şarabın Menûçihrî için ne anlam ifade ettiğini görmek için, onun müstakil yazdığı ve 12 beyit olan "hamriye" sine bakmak gerekir. Bu manzume sözün bittiği yerdir:

ای باده! فدای تو همه جان و تن من
 کز بیخ بکندی ز دل من حَزَن من
 خوبست مرا کار به هر جا که تو باشی
 بیداری من با تو خوشست و وَسَن من
 با تُست همه انسِ دل و کامِ حیاتم
 با تست همه عیشِ تن و زیستنِ من
 هر جایگهی کآنجا آمد شدنِ تست
 آنجا همه گه باشد آمد شدنِ من
 وانجا که تو بودستی ایام گذشته
 آنجاست همه رَع و طُلُول و دِمَن من
 ای باده خدایت به من ارزانی دارد
 کز تست همه راحتِ روح و بدنِ من
 یا در حُم من بادی، یا در قَدَح من
 یا در کَف من بادی، یا در دهنِ من
 بوی خوشِ تو باد همه ساله بَخُورم
 رنگِ رَخِ تو بادا بر پیرهَن من
 آزاده رفیقانِ مَنَا! من چو بمیرم
 از سرخترین باده بشوید تنِ من

از دانهء انگور بسازید حنوطم
وز برگِ رز سبزِ ردا و کفنِ من
در سایهء رز اندر، گوری بکنیدم
تا نیکترین جایی باشد وطنِ من
گر روز قیامت برَد ایزد به بهشتم
جوی می پُر خواهیم از ذوالمینِ من

“Ey şarap! Gönlümdeki hüznü kökünden söktüğün için, bütün bedenim ve ruhum sana feda olsun; senin olduğun her yerde benim işim güzeldir. Seninle uyanıklığım ve uyuklamam hoştur. Bütün gönül huzurum ve yaşama arzum seninledir. Tüm yaşantım ve benim bedenimin yaşaması seninledir. Her nereye gidersen benim de orada olmam gerekir. Ey şarap! Tanrı bana seni lâıyk gördüğü için tüm ruhumun ve bedenimin esenliği sendendir. Ya benim küpümde ya da benim kadehimin (içinde) ol. Ya avucumda/elimde ya da ağzımda ol. Bütün yıl senin güzel kokun benim buhurum olsun. Senin yüzünün rengi benim gömleğim üzerindeki (renk) olsun. Ey benim özgür dostlarım! Ben öldüğümde, bedenimi en kırmızı şarapla yıkayın. Yıkandıktan sonra üzerime konulan kokulu ilâcımı, üzüm tanelerinden yapın. Benim kefenim ve örtümü yeşil üzüm yaprağından yapın. Benim (istirahat) yurdumun en iyi bir yer olması için kara üzüm gölgesinde bir mezar kazın. Eğer kıyamet günü Tanrı, beni cennete götürürse, nimetler veren Tanrımdan şarap dolu ırmaklar isterim.” (DM: s. 78/1083-1094)

4. Asma ve Üzüm

Fars edebiyatında çok kullanılan mazmunlardan biri de “tâk ve engûr/asma ve üzüm”dür. Bu mazmun, şairler tarafından değişik hayaller yanında gerçek ve mecâzi söylemle ifade edilmiştir. Menûçîhrî’de asma ve üzüm hep gerçek anlamda kullanılmıştır. Bu kullanım bazen üzümle ilgili çeşitli “metafor”lar şeklinde olmuş, böyle yerlerde metaforik söylem öne çıkmıştır. Öne çıkan söylem, kurgusal bir anlatımla dile getirilmiştir.

Üzüm, şarabın ham maddesidir ve şarap yapımında kullanılan meyvelerin başında gelir. Üzüm bağda yetişir (DM: s. 7/83, s. 154/2092, s. 174/2336, s. 203/2669) ve yetiştirene de bağcı denir. (DM: s. 47/660, s. 154/2091, s. 174/2349, s. 195/2609) Üzüm, zamanı geldiğinde toplanır ve çeşitli aşamalardan geçerek, kadehlere dökülüp içilmeye hazır bir duru-

ma yani şarap durumuna gelir. (DM: s. 156/2129, 176/2371) Üzüm, asma ve yapraklarıyla birlikte anılır. (DM: s. 7/88) Üzüm veren bitkiye asma denir. Asma, ihtiyacı olan güneş ve sıcak ile buluştuğunda üzüme dönüşür. (DM: s. 47/661) Menûçihri için asma ve üzüm çok şey ifade eder ve bunlar üzerine değişik tasavvur ve tahayyüller oluşur. Üzüm asmasının boyacı gömleği gibi rengârenk oluşu, çeşitli renklere dönüşen üzümlerin artık şarap yapımı için yeterli olgunluğa ve toplanmaya hazır bir duruma geldiğini gösterir. (DM: s. 101/1387, s. 153/2068)

Asmanın kızı üzümdür ve asmanın kızının ömrünü tamamlayıp öldürülmesi de üzümlerin asma ile irtibatının kesilmesi, başka bir ifade ile asma dalından üzümlerin koparılarak toplanmasıdır. (DM: s. 174/2334) Bağcının, üzümlerin gırtlakını kesmesi de asmadan üzümlerin toplanmasıdır. (DM: s. 197/2648) Asmanın hastaların yüzü gibi sarı olması, artık olgunlaşma aşamasına gelip sarı renkteki üzüme dönüştüğünü gösterir. (DM: s. 203/2668) Asma dalının kızcağızlar doğurması, asmanın üzüme dönüşmesidir. (DM: s. 195/2597) Yaşlı anne, üzüm veren asmadır. (DM: s. 195/2604) Asmanın bir diğer adı, üzüm doğurduğu için 'kadın' (DM: s. 203/2014) ve üzümlere hamile kaldığı için 'talihsiz kızcağız' olarak anılır. (DM: s. 203/2703) Asmanın cariyeler gibi hamile kalması, asmanın üzüm hâline geleceğinin belirtisidir. (DM: s. 203/2701) Bağ, asma ve üzüm, Menûçihri için zevk ve eğlence demektir:

تا دو سه روز درین سایه رز

آب انگور گساریم به آب

بفروزیم همی آتش رز

گسترانیم بر او سرخ کباب

تاک رز باشدمان شاسپرم

برگ رز باشد دستار شراب

"İki üç gün bu asmanın gölgesinde su ile birlikte şarap/üzüm suyu içelim. Üzüm bağında sürekli ateş yakalım, onun üzerinde kırmızı kebab yayalım. Üzüm asması bizim reyhanımız, üzüm yaprağı da şarabın mendili olur." (DM: s. 7/86-8)

5. Şarabın Oluşum Öyküsü

Menûçîhrî, şiiirlerinde şarabın oluşum evresine de yer vermiştir. Bu oluşumla ilgili ayrıntılı bilgiler görülmektedir. Hayal gücünün derinliği, tasavvurun genişliği, muhteşem benzetmeler, ince bir kuyumcu titizliğiyle seçilen kelimelerin oluşturduğu anlam dünyası, Menûçîhrî'nin şiiir yeteneği ile birleşince, şarabın oluşumuyla ilgili muazzam bir anlatım ve müthiş bir söylem ortaya çıkar.

Menûçîhrî, şarabın yapımını gerçek anlamı dışında mecâzi/metaforik anlam ifade edecek şekilde kullanmış ve çok zengin çağrışımlar meydana getirmiştir. Menûçîhrî, metaforik anlatımı beyitler içerisine öyle ustaca yerleştirmiştir ki bu beyitlerin çözümü uğraş gerektiren bilmeceye dönüşmüştür. Bu bilmecelerin başında ilk aşamadan, son aşamaya kadar şarabın yapım/oluşum öyküsü gelir. Menûçîhrî, bu oluşum sürecini metaforik anlatımla kaside ve musammatlarında çok işlemiştir. Bu süreç değişik metaforlar içerisinde anlatıldığı için birden fazla benzetme iç içe girmiş, açık ve kapalı metaforlar beyitlerin çözümünü zorlaşmıştır. Menûçîhrî, üzümün şaraba dönüşümünü aşama aşama benzetmeler yolu ile kelimelere mecâzi anlam yükleyerek, zengin şarap metaforları ortaya koymuştur.

Menûçîhrî, şarabın oluşumunu mecâzi bir dille, değişik benzetmeler ve geniş bir hayal çerçevesinde, bir kaside ve üç musammatında oldukça ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. Şair, 31. kasidesinin nesîb kısmında, bu konuya değinmiştir. Kaside 24 beyitten ibaret olup, tümü şarabın oluşumuna ayrılmıştır. Şair, üzümle dihgân/köylü arasında geçen bir konuşmayla kasidesine giriş yapar. Üzüm, aralarında nikâh olmaksızın güneşten hamile kaldığını ve efendisinin bahtını alt üst ettiğini söyler. Üzüm, köylüden hançerle gırtlığını kesmesini, bir işçinin sırtına vererek, sıra tezgâhına taşmasını, orada da ayaklar altında ezilmesini, vücudunun içerisinde bulunan tüm yaşam organlarının dışarı çıkarılıp, derisinin yüzülmesini ve kanının alınmasını, kanının alınmasından sonra küplerin içine dökülerek hapsedilmesini ve bir yıl gözetilip kollanmasını diler. Üzümün köylüden son isteği de *"eğer Tanrı benden hoşnut olursa Musa Peygamber'in Tur Dağı'ndaki eli gibi beni küpten çıkar, musiki eşliğinde güzel bir şekilde iç"*, der. (DM: s. 47/660-79)

Menûçîhrî, Sultan Mes'ûd'un övüldüğü ve sonbahar tasvirinin yapıldığı 35 bendlik birinci musammatında/müseddesinde, şarabın oluşumunu 13 bendte/78 mısradan anlatır: Bir seher vakti dihgân/köylü, evden çıkar ve üzümlere bakmak için doğrudan üzüm bağına gider. Bağdaki

tüm üzümün hamile olduğunu görür ve bir tane dahi bakire kıza rastlamaz. Onlara: *“Siz kızcağızların başına ne geldi?”*, *“Sizler ki hep erkekten kaçırdınız, sizler hep örtülü idiniz, sizin yüzünüzü kim gördü?”*, *“Sizleri evden kim dışarıya çıkardı?”*, *“Ben evdeyken başa kim geldi?”* gibi sorular sorar. *“Bugün sizi hamile görüyorum, rahimleriniz çocuk tutmuş ve karnınızda çocuk taşıyorsunuz, memelerinize süt dolmuş, yüzünüz renklenmiş, karnınız öne çıkmış”* dedikten sonra, konuşmasını şöyle devam ettirir: *“Sizi bağdan zindana götürüyem, bedenlerinizi ayaklarımın altında ezeyim, çünkü siz buna layıksınız”*. Köylü, başa gelir ve keskin bir bıçakla hepsinin boğazlarını keser, üzümün bir sepete koyarak eve taşır, sıra tezgâhının üzerine koyar, bedenlerinden kanları dışarıya akıncaya kadar ve iç organları dışarı çıkacak şekilde onları ezer. Üzümün kanlarını ve canlarını aldıktan sonra, onları küplerin içine koyar, küpün üzerini çamurla sıvar, zindana atar ve üç ay orada bekletir. Daha sonra geldiğinde, onları küpün içinde canlı, diri ve taptaze gören çiftçi, onlara bir daha eziyet etmez ve bir şarap kadehi getirerek, onları kadehin içine döker. (DM: s. 155/2090-2129)

Menûçihri'nin şarabın oluşum öyküsünü anlattığı bir diğer manzume de 6. musammattır. Gazneli Sultan Mes'ûd'un övgüsü hakkında yazılmış olup, sonbaharın tasvir edildiği bu musammât/müseddes 23 bend olup, bunların 6'sında şarabın öyküsü kurgulanır. Musammât, *“Mihr ayı geldi, asmanın kızının güzel ömrü tamamlandı”* diye başlar. Dihgan/köylü, bir seher vakti kendi elleriyle canlarını almak için başa gelir; siyah kızların doğmuş olduğunu ve annelerine bağlı olarak süt emdiklerini görür. Köylü kızlara çıkışarak, *“anneniz yaşlandı, beli büküldü, saçları ağardı, ne zamana kadar bu yaşlıdan süt emeceksiniz”* dedikten sonra, *“başınızı omuzunuzdan ayıracağım”* diyerek onları azarlar. Köylü, kendi iki oğlu yanında, bağcıyı ve iki oğlunu çağırır. Onların ellerine oraklar vererek, kızların/çocukların boğaz ve gırtlaklarını kestirir. Çocuk katilleri, büyük bir maharetle işlerini bitirerek, ölüleri bir sepete koyar ve onları satmak için pazara götürürler. Pazarda ölümlere binlerce müşteri gelir ve ölüleri öldürenlerden/katillerden satın alırlar. Satın alınan ölümler, bir hamal tarafından sıra tezgâhına konulur. Tezgâhta, tekmelerle derileri bedenlerinden ayırılır. Sonra da kanları aksın diye başları, sırtları ve kemikleri üzerine ağır taşlar koyulur. Kanlarını akıttıktan sonra katiller, onların kanlarını bir küpün içine koyarlar. Köylü, coşmasın diye küpün ağzını sıkıca kapatır ve her saat gelerek onları kontrol edip dinler. Kaynama durunca da iki kulplu kadeh getirir ve içine şarap boşaltır. (DM: s. 174/2334-71)

Menûçihri'nin şarabın yapımını anlattığı son manzume, 10. musammattır. Bu musammata, 28 bendten ibaret olup bunların 9'unda bu öykü anlatılır. Şair, manzumesine “*Aban ayıdır, üzüm suyu getirin*” diyerek başlar. Daha sonra “*sonbahar, üzüm suyu içme zamanıdır*” diyerek konuya girer. Eski asma dalı, birçok kızcağızlar doğurur. Bu doğum, zahmetsizce gerçekleşir ve hepsi bir kerede doğar. Hem de ebesiz ve ıkınmasız doğarlar. Kimse böyle kolay bir çocuk doğuramaz. Anne ne sancılanır, ne de ateşlenir. Doğan çocuklar, bağırsaklarıyla anneye bağlanırlar. Bu çocuklar, boysuz ve ayaksız olup, sayıları da yüz otuzdur. Yaşlı anneleri, yeşil renkli çocuklarına, yeşil ipekten yataklar yapar, fakat çocuklara süt ve yiyecek bir şey vermez. Buna rağmen çocuklardan bir ağlama ve inleme sesi çıkmaz. Bağcı, çocukların açlıktan ölebileceklerini düşünerek, bu duruma bir çare düşünmeye başlar ve çocuklara süt yerine su vermeye karar verir. Çocuklar başlarını suya koyarak, kımıldamadan ve sıçramadan yatarlar. Kısa süre içerisinde kalçaları oluşur, boyunları sağlamlaşır, yüzleri de yeşillenir. Bağcı, onlara sürekli su verir ve bir an olsun yanlarından ayrılmaz. Bağcı, kızcağızların kendisinin canını, kanını, tenini taşıdıklarını sanır ve bağda benim misafirim oldukları sürece, bağ, benim Cennet'im, onlar da Rıdvan'larım diye, düşünür. Bu düşünce içerisinde bağın kapısını kilitlerle kapatır, zincirle bağlar ve atıyla şehre dörtnele gider. Akrabalarının yanında bir hafta kalan bağcı, asma çocuğunun özlemiyle yanıp tutuşur ve ayrılığa daha fazla katlanamaz, sabrı tükenir, nefesini doğruca bağda alır. Bağın kapısını açınca kızcağızların renklerinin siyah, kırmızı, sarı olduğunu, karınlarının şişkin olduğunu ve küçük büyük herkesin bir gecede hamile kaldıklarını görür.

Bağcı, sinirli bir şekilde bu işi kimin yaptığını sorar. Asmanın kızları, bizim günahımız yok, bize bir insan eli değmemiştir, bizler insanlardan kaçabilsek de, ay ve güneşten kaçamayız, kaçsak da bir fayda etmez, tamamen hepimiz ay ve güneşten hamileyiz, diye cevap verirler. Daha sonra kızlar, sözlerine devam ederek şöyle konuşurlar: Her gün güneş, üzerimize doğar, bedenimize kendini atar, geceye kadar bizimle kalır, gece olunca da o gider ve ay gelir, yatağımızda uyur. Bu iki beden, bizim evimizden ve kapımızdan uzaklaşmadıkları için, çocuklarımız da suret ve siret olarak babaları olan ay ve güneşe benzerler. Bundan dolayı cevherleri parlak, nesepleri soyludur. Bağcı, asmanın kızlarının dediklerine inanmaz ve her birinin boynunu “Hanefi kılıcı” ile vuracağını söyler ve de dediğini yapar. Bağcı, bütün kızların boğazlarını keser. Onlardan bir

damla kan akmadığı gibi, onlardan bir inilti ve çırpınma da görmez. Daha sonra kızları, sıra tezgâhına götürür ve tezgâhın üzerine bırakır. Hemencecik onları tekmeler, göbek ve kasıklarını birbirlerinden ayırır, her birinin derisini, kemiklerini, ciğerlerini çıkarıp bir kenara atar. Kızların kanlarını bir küpe doldurur ve ağzını sıkıca bağlar, küpün üzerini kireçle sıvar, üstünü kumaşla örter ve beş altı ay küpün kapağını açmaz. Bu sürenin sonunda bir gece yarısı gelir, taş küpün içine bakar ve hepsinin güzelleştğini, bir kıvama geldiklerini, pırıl pırıl parladıklarını göreyerek, bu dilbercikler, günahsızdır, hiç şüphesiz ay ve güneşin soyundanlardır, iki asil şahın göbek ve sülbündendirler, onların analarında bir kara leke varsa, bu onların suçu değildir, der. Bağcı, zaman neşelenme, sıkıntıdan kurtulma vaktidir, diyerek meclis kurar ve o güzel şaraplardan yudumlar. (DM: s. 195/2594-2659)

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda Menûçihri, kurmaca öykü yazar biri olarak karşımıza çıkar. Görüldüğü üzere şarabın oluşumunu, birikimleri yanında şiir sanatının tüm öğelerini kullanarak, bunları şairlik yeteneğiyle birleştirerek, bir senteze varmıştır. Şair, bu oluşumu; bir izlek ile belirleyerek, kendine özgü üslup oluşturarak, kelimeleri bu üslup doğrultusunda seçerek, geniş bir bakış açısıyla olay örgüsü kurgulayarak, buna karakter ve tipler ekleyerek, zaman ve mekân unsurunu da içine katarak, belirli estetik kaygı içerisinde kurgusal olarak anlatmıştır. Bu kurguda, giriş/gizem, gelişme/gerilim ve sonuç/sürpriz öne çıkar. Gizem, üzümlerin nasıl hamile kaldığıdır. Gerilim, suçsuz doğan asmanın kızlarının feci şekilde katledilmeleri, küpe veya zindana atılmalarıdır. Sürpriz, kızların masumiyetinin anlaşılması ve küplerden dışarı çıkarılmalarıdır. Olay bağda geçer, oradan başka yerlere de taşınır. Bağ, olayın mekânıdır. Zindan ve küp de diğer mekânlardır. Üzüm ve bağcı, olayın kahramanlarıdır. Hamal, işçi, taşıyıcı, katiller de fon karakterlerdir. Zaman, belirli olup, iki aşamalıdır. Birinci aşama ilkbaharın sonu ile sonbaharın başına kadar sürer. İkinci aşama, sonbaharla başlar ve kışın sonuna kadar devam eder. Bu iki aşama, oluşum ve bekletilme zamanıdır. Şimdi bu kurgunun beyitlerle nasıl ele alınıp işlendiğini görelim:

Şarabın temel maddesi üzümdür. Üzüm de bağlarda bulunur. İyi şarap iyi üzümden yapılır. Üzüm veren bitkiye asma denir. Asma, gelişme devresi oldukça uzun bir bitkidir. Günlük ısı 10 dereceyi bulunca gelişmeye başlar. Asmanın gelişmesi için 2900 derece sıcaklık toplamına ihtiyaç vardır. Bu süreç, ilkbaharın sonu ile başlar, sonbaharda ısı ortalaması

10 derecenin altına düşünceye kadar devam eder. Başka bir ifadeyle asma ile ısı/güneş buluşur ve yeterli ısı/güneş alan asma, üzümüne dönüşür. Bu, şarap oluşumunun ilk aşamasıdır. Menûçihri'de bu evre iki aşamalıdır. Birinci aşama "hamilelik", ikinci aşama "doğum" dur. Şair, bu durumu "hamilelik-doğum" metaforu ile anlatır:

به دهقان کدیور گفت انگور
مرا خورشید کرد آبستن از دور

کما بیش از صد و هفتاد شد روز
بدم در بستر خورشید پر نور

میان ما نه عقدی، نه نکاحی
نه آیین عروسی بود و نه سور

نبودم سخت مستور و نبودند
گذشته مادرانم نیز مستور

شدم آبستن از خورشید روشن
نه معذورم، نه معذورم، نه معذورم

"Üzüm, ev sahibi çiftçiye/bağcıya: Güneş, beni uzaktan hamile bıraktı, dedi. Az çok yüz yetmiş üç gündür nurlu güneşin yatağındayım. Bizim aramızda ne bir akit, ne bir nikâh, ne bir düğün töreni ve ne de düğün vardı. Sımsıkı örtünmedim ve geçmişte annelerim de örtünmediler. Parlak güneşten hamile kaldım. Mazeretim yok, mazeretim yok, mazeretim yok." (DM: s. 47/660-65)

Menûçihri, "hamile" metaforunu Divan'ının çeşitli yerlerinde işlemiştir. Bu işleyiş değişik tasavvur içerisinde olsa da temel söylem, mecâzi ifadeyle üzümün hamile kalmasıdır:

یک دخترِ دوشیزه بدو رخ نماید
الآ همه آبستن و الآ همه بیمار

گوید که شما دخترکان را چه رسیده ست؟
رخسار شما پردگیان را که بدیده ست؟

وز خانه شما پردگیان را که کشیده ست؟
وین پرده ایزد به شما بر که دریده ست؟

“Bütün hamile ve hastalardan başka, ona/çiftçiye, bir bakire kız yüzü gö-zükmedi. Çiftçi der ki siz kızcağızların (başına) ne gelmiştir. Siz haremliklerin yüzünü kim görmüştür. Siz örtülü kadınları evden kim çıkarmıştır. Üzerinizde-ki Allah’ın bu örtüsünü kim yırtmıştır.” (DM: s. 154/2193-95)

ما همه سر بسر آبستنِ خورشید و مهیم
ما توانیم که از خلقِ زمان دور جهیم

نتوانیم که از ماه و ستاره برهیم
ز آفتاب و مه مان سود ندارد هربی

روز هر روزی، خورشید بیاید بر ما
خویشتن بر فکند بر تن ما و سر ما

چون شب آید برود خورشید از محضر ما
ماهتاب آید و درخسبد در بستر ما

“Biz, zamanın halkından uzaklaşabilsek de, hepimiz tamamen güneş ve ay-dan hamileyiz. Ay ve yıldızdan kurtulamayız! Güneş ve ay ışığından kaçmamız-ın (bir) faydası yoktur. Her gün güneş bizim üzerimize gelir/doğar, bizim vü-cudumuza ve başımıza kendini atar. Gece olunca güneş bizim yanımızdan gider, ay ışığı gelir ve bizim yatağımızda uyur.” (DM: s. 197/2635-38)

Menûçihri, hamile kalmasıyla başlayan üzümdeki değişimi, hamile bir kadın üzerinden anlatmıştır. Kadında görülen “hamile-değişim” olgu-su, beyitlerde “üzüm-değişim” olgusuyla birebir örtüşür. Buna göre: Üzümler hamile kalırlar ve rahimleri çocuk tutar, dolayısıyla bedenler biraz ağırlaşır. Yanaklar sarılaşır. Memecikleri süt dolar, karın kısmı öne çıkar, yüz renklenir. (DM: s. 154/2100-2103)

İlkbaharda hamile kalan asma, sonbaharda doğum yaparak üzüm adı verilen kızları doğurur. Beyitlerde “doğum” metaforu şöyle anlatılır:

آب انگور خزانى را خوردن گاهست
که کس امسال نکرده ست مَر او را طلبی

شاخ انگور کهن دخترکان زاد بسی
که نه از درد بنالید و نه برزد نَفَسِی

اینچنین آسان فرزند نزاده ست کسی
که نه درد متواتر بگرفتیش، نه تبی

همه را زاد بیکدفعه، نه پیش و نه پسِی
نه ورا قبله ای بود و نه فریادرسی

“Sonbahar, üzüm yeme zamanıdır. Çünkü bu sene, kuşkusuz ona kimse bir istekte bulunmamıştır. Eski üzüm dalı birçok kızcağızlar doğurdu. Ama ne dertten inledi, ne de nefes almayı sürdürdü. Kimse böyle kolay çocuk doğurmadı. Zira onu peş peşe ne bir sancı tuttu, ne de bir ateş. Hepsini bir kerede doğurdu. Ne bir önce, ne (de) bir an sonra. Onun ne bir ebesi vardı, ne de inlemesi.” (DM: s. 195/2596-99)

Üzümler, her zaman yeşil veya kırmızı renkte olmak zorunda değildir. Siyah, sarı, pembe, mor renklerde de bulunabilirler. Üzüm tanesi birbirinden bağımsız zamanlarda farklı olgunlaşma evrelerinden geçebilir. Farklı olgunlaşma evrelerinde bazı üzümler bazı dönemlerde rengârenk bir görünüme sahip olabilirler. Menüçihri “renk-ırk” metaforu ile üzümlerin soylarını/çeşitlerini gösterir:

گفت کمِ صبور نمانده ست درین فُرْقَتِ بیش
رفت سویِ رَز، با تاختی و خَبَبِی

در چو بگشاد، بدان دخترکان کرد نگاه
دید چون زنگی هر یک را دو روی سیاه

جای جایِ بچّه تابان چون زُهره و ماه
بچّه سرخ چو خون و بچّه زرد چو کاه

“Bu uzun ayrılıkta, sabrım kalmadı, dedi ve koşarak çabucak bağ tarafına gitti. Kapıyı açınca, kızcağızlara baktı. Her birini iki yüzü siyah bir zenci gibi gördü. Yer yer Zühre ve ay gibi parlak, kan gibi kırmızı, saman gibi sarı çocuklar gördü.” (DM: s. 196/2620-22)

Asmanın üzüme dönüşümü, renk ve çeşitlerinin belirmesi, üzümlerin olgunlaştığını ve tatlılaştığını gösterir. Olgunlaşan üzümler, asmadan ayrılarak hasat edilir. Üzümün toplanması şarap oluşumunun ilk aşamasıdır. Üzümler, herhangi bir zamanda toplanmamalı, bağbozumu zamanı beklenmelidir. Bağbozumu, üzümün içindeki şekerin en üst seviyelere çıktığı, olgunlaşmanın zirve yaptığı zamandır. Menûçihri, bu aşamayı “gırtlak/boğaz kesme” metaforu ile anlatır. Gırtlak kesme ifadesi ile, toplanmaya hazır üzümlerin asmadan ayrılması yani koparılması kastedilir. Bu eylem, kesici bir alet ile yapılır. Üzüm sapı, gırtlak/boğaza benzetilir. Asmaya bir sap ile bağlı olan üzümler, boğazlarının kesilmesiyle ondan ayrılır:

همی خواهم من ای دهقان که امروز
بگیری خنجری مانند ساطور

بخنجر حنجر من باز بری
نشانی مر مرا بر پشتِ مُزدور

“Ey çiftçi! Ben bugün istiyorum ki satıra benzer bir hançer (ele) al. Hançer ile benim gırtlakımı kes, beni işçinin arkasına oturt.” (DM: s. 47/669-70)

حنجره و حلقشان بپرند ایشان
نادره باشد گلو بریدنِ اطفال

“Onların gırtlak ve boğazlarını kestiler. Çocukların boğazlarını kesmek nadirdir.” (DM: s. 175/2351)

رَبان آمد و حلقوم همه باز برید
قطره ای خون به مثل از گلوی کس نچکید

“Bağcı geldi, tümünün gırtlakını kesti. Mesel (olduğu) üzere, kimsenin gırtlakından bir damla kan damlamadı.” (DM: s. 197/2648)

دهقان به در آید و فراوان نگردشان
تیغی بکشد تیز و گلو باز بردشان

“Çiftçi kapıya gelir ve onlara uzun uzadıya bakar, keskin bir hançer çeker ve onların boğazlarını keser.” (DM: s. 155/2106)

Asmadan koparılan üzümler, şaraphaneye, başka bir ifadeyle şarap yapılacak yere götürülür. Hasat nakli olan bu eylemi Menûçihri, sâde ve anlaşılır bir dille anlatmıştır:

وانگه به تبنگویش اندر سپردشان
ور زانکه نگنجد بدو در فشردشان

بر پشت نه‌دشان و سوی خانه برَدشان
وز پشت فرو گیرد و بر هم نه‌د انبار

“O vakit üzümleri küçük sepetiyle taşır ve eğer ona sığmazsa onları sıkıştırır. Üzümleri sırtına koyar ve eve doğru götürür, sırtından indirir ve ambara istif eder.” (DM: s. 155/2107-8)

Şaraphaneye getirilen üzümler, salkımlar hâlinde taneleri patlayacak kadar ezilir. Salkım ayırımı işlemi de denilen bu eylem, salkımların şıraya istenmeyen acılıklar katacağından, şarap yapım sürecinin bu aşamasında tanelerin ayrılması gerekir. Üzümün kabuğu, eti, sırası, çekirdekleri ve kaçınılmaz olarak araya girmiş saplardan oluşan karışım (buna şarap yapımında “mayşe” denilmektedir) ayrıştırılır. Bu merhale, üzümü yumuşatma ve bileşenlere ayırma aşamasıdır. Daha sonra “mayşe” özel bir kap (buna “maserasyon kabı” denir) içerisine aktarılır. Maserasyon işlemi sırasında üzümlerin kabuklarındaki doğal mayalarla fermantasyon/mayalanma süreci başlar. Bu süreçte posa ve çer çöp kısmı yukarıya çıkar ve alt tarafında tortu oluşur. Bunlar arındırmaya tabi tutulur ve şıradaki şeker yani üzüm suyu şaraba dönüşür. Menûçihri, bu aşamayı “ayrışmak-çözölmek” metaforu ile anlatır:

آن‌گه به یکی چَرخُشت اندر فکندشان
بر پُشت لَگد بیست هزاران بزندشان

رگها ببردشان، سَتخوانها فکندشان
پشت و سر و پهلو به هم اندر شکندشان

از بندِ شبانروزی بیرون نَهَلدشان
تا خون برود از تنشان پاک، بی‌کبار

آنگاه بیارد رگشان و سُتخوانشان
جایی فکند دور و نگردد به کرانشان

“O zaman onları/üzümleri şıra tezgâhına atar, üzümünün sırtına binlerce tekme vurur. Onların/üzümünün damarlarını keser, kemiklerini koparır, sırtını, başını ve karnını birlikte yarar. Üzümünün bedenlerinden bir kerede kan çıksın diye, onları gece gündüz hapislikten dışarı salmaz. Ondan sonra üzümünün damar ve kemiklerini getirir, uzak bir köşeye atar ve yanlarına gitmez. (DM: s. 155/2109-12)

بکوبی زیر پایِ خویش خُردم
دو کتف من بسُنبانایِ چو شاپور

به چَرخُشت اندر اندازی نگویم
ز پشت و گردنِ مُزدور و ناطور

لگد سیصد هزاران بر سرِ من
زنی، وز من بدان باشی تو مأمور

بیندازی عظام و لحم و شحم
رگ و پی همچنان و جلدِ مَقشور

بگیری خونِ من چون آبِ لاله
چو قطرهٔ ژاله و چون اشکِ مَهجور

“Kendi ayağının altında beni ezip, ufala. Şapur gibi benim iki omuzumda delik aç. Bağ bekçisinin ve işçinin sırtından ve boynundan ters çevirip şıra tezgâhına at. Başımı üç yüz binlerce kez ez; senin bana yapacağın bu. Benim kemiğimi, etimi ve yağımı, aynı şekilde damarımı, ayağımı ve soyulmuş cildimi at. Ayrılık gözyaşı gibi, çiğ damlası gibi, kırmızı su gibi (olan) benim kanımı al.” (DM: s. 47/671-75)

Menûçihri, şarap yapımının bu oluşumunu, yukarıda ifade edilenlerin dışında, değişik düşünce ve hayaller içerisinde ve de çeşitli benzetmeler yoluyla anlatmıştır. Sonbaharın betimlendiği bir kasidede, işini son derece güzel yapan katiller tarafından gırtlığı kesilen üzümü ölüye benzeten şair, bu ölülerin sepete konularak pazara götürülüp, tamah-

la satıldığını ve bu ölümlere binlerce müşterinin geldiğini, aslında yaşadıklarında müşterilerinin olmadığını söyler. Ölmüş olan bu kızların asla kefenlenmediğini ifade eden şair, hemencecik satılan ölü kızların hamal tarafından sıra tezgâhına götürüldüğünü ve tekmelerle birer birer derilerinin bedenlerinden ayrıldığını, büyük bir kurgucu edasıyla anlatır. (DM: s. 175/2353-64)

Şarabın oluşumundaki son aşama durultma ve dinlendirmedir. Menûçihri, bu aşamayı "zindan" ve "küp" metaforu ile anlatır:

خونشان همه بردارد و جانشان و روانشان
وندر فکند باز به زندان گرانشان

سه ماهِ شمردہ نبرد نام و نشانشان
داند که بدان خون نبود مرد گرفتار

یک روز سبک خیزد، شاد و خوش و خندان
پیش آید و بردارد مهر از در و بندان

چون در نگرد باز به زندانی و زندان
صد شمع و چراغ اوفتدش بر لب و دندان

گل بیند چندان و سمن بیند چندان
چندانکه به گلزار ندیده ست و سمنزار

گوید که شما را به چسان حال بکشتم
اندر خمتان کردم و آنجا بنگشتم

از آبِ خوش و خاکِ یکی گلِ بسرِشتم
کردم سر خمتان به گل و ایمن گشتم

بانگشت خطی گردِ گلِ اندر بنبشتم
گفتم که شما را نبود زین پس بازار

امروز به خُم اندر نیکوتر از آنید
نیکوتر از آنید و بی آهوتر از آنید

زنده تر از آنید و بنیروتر از آنید
والا تر از آنید و نکو خوتر از آنید

حقًا که بسی تازه تر و نوتر از آنید
من نیز از این پس ننمایمتان آزار

“(Çiftçi), üzümün ruhlarını, canlarını ve kanlarını bütünüyle yok eder ve üzümün büyük bir zindana atar. Üç ay (sürece) üzümün ad ve belirtilerini siler/kazır. O kana insanın tutsak olmadığını bilir. Bir gün, erkenden kalkar, mutlu, neşeli ve gülerek gelir; kapı ve zincirlerden mührü kaldırır. Zindana ve mahkûmlara tekrar bakınca, dudak ve dişine yüz mum ve çerağ düşer. Gülzar ve semenzarda görmediği kadar çok gül, o denli yasemen görür (ve onlara) sizi nasıl öldürdüm, küplerinize koydum ve oraya bıraktım, der. Toprakta ve sudan bir balçık yoğurdum, küplerinizin üzerini çamurla (sıvadım) ve güven içinde bıraktım. Parmakla çamurun etrafına bir çizgi çektim, bundan sonra size pazar yok, dedim. Bugün küpte dünden daha iyisiniz. Daha iyi ve daha kusursuzsunuz. Öncekinden daha canlı, daha güçlüsünüz. Daha üstün, daha iyi huylusunuz. Gerçekten de çok daha taze, dünden daha yenisiniz. Bundan dolayı (artık) ben de sizleri incitmem.” (DM: s. 155/2113-23)

Menûçihri, şarabın dinlenmesi için küpün içine konulma eylemini değişik yerlerde, fakat aynı anlam çevresinde ve de benzer duygular içerisinde ifade etmiştir. Bir yerde, çocukların boğazını keserek öldüren katil, öldürdüğü çocukların kanlarını küpe koyar ve onların küpün arasından coşmaması için küpün ağzını sıkıca bağlar. Katil, her saat gelir onlardan bir ses ve seda çıkıyor mu diye dinler. (DM: s. 175/2366-69) Başka bir yerde de çiftçi, üzümün kanlarını küpe doldurur ve ağzını örter, küpün üzerini kireçle sıvar ve üstünü sıcak tutması için de kalın kumaşlarla örter. Bütün kış boyunca küpün kapağını açmaz. (DM: s. 198/2652-56)

Küpte uzun süre bekletilen şarap, kadehlere dökülerek içilmeye hazır bir duruma gelmiştir. Menûçihri, bu durumu çeşitli tahayyüller ve benzetmeler içerisinde işlemiştir:

فرو ریزی به خُمّ خسروانی
نظر داری درو یک سال مَحْصُور

مگر باری ز من خشنود گردد
بود در کارِ من سعی تو مَشْکُور

پس آنگاهی برون آور ز خُمّ
چو کَفّ دستِ موسی بر کُهِ طُور

به یادِ شهریارم نوش گردان
به بانگِ چنگ و مُوسیقار و طَنْبُور

“Padişahlara lâyük küplerin içine dökesin, mahsur tuttuğunu bir yıl gözleyesin. Eğer Tanrı benden memnun olursa, senin benim işimdeki emeğin makbul olur. O zaman Musa Peygamber’in Tur Dağı’ndaki el ayası gibi, beni küpten çıkar. Şehriyarın hatırasına, çeng, musikar ve tanbur sesleri arasında iç!” (DM: s. 47/676-79)

ای شرابی به خُمستان رو و بردار کلید
در او باز کن و رو بر آن خُمّ نبید

از سر و روی وی اندر فکن آن تاجِ تلید
تا ازو پیدا آید مه و خورشیدِ پدید

جامههایی که بود پاکتر از مروارید
چون بدخشی کن و پیش آر و فرو نه به قِطار

“Ey şarapçı! Küpün olduğu yere git! Kilidi kaldır, kapısını aç ve nebiz küpüne doğru yönel. Şaraptan, ay ve güneşin parlaklığı ortaya çıkması için, onun üzerinden ve başından o eski tacı kaldır, at. İnciden daha temiz olan kadehleri, Bedehşan taşı gibi yap, öne çıkar ve sıraya koy!” (DM: s. 168/2272-74)

5.1. Mâder-i Mey/مادرِ می

Fars edebiyatında şarabın oluşumu/yapımı ile ilgili çeşitli manzumeler yazılmıştır. Bunların bilinen en eski ve en ünlüsü, Rûdekî (ö. 941)

tarafından kaside nazım şekliyle yazılan ve “*mâder-i mey/şarabın annesi*” diye bilinen 94 beyitlik manzumedir. Kaside, Samani hükümdarı Nasr b. Ahmed’in meclisinin vasfı ve Saffârî Emîri Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed’in övgüsü ve iyilikleri hakkında yazılmıştır. Nasr b. Ahmed, Saffârîlerden Sistan Emîri Ebû Ca’fer b. Muhammed’in kazandığı bir zafer üzerine meclis düzenler. Sâmânî hükümdarı, başarısından dolayı Sistan emîrini hem kutlar hem de ona bir kadeh ile şarap ve bunlarla birlikte Rûdekî’nin “*mâder-i mey*” kasidesini gönderir. Kasidenin büyük bir kısmı Sistan emîrinin övgüsü ve Nasr b. Ahmed’in meclisi hakkındadır. Rûdekî, Sâmânî Emîri Nasr b. Ahmed’in meclisini şöyle tasvir eder:

خسرو بر تخت پیشگاه نشسته
شاه ملوک جهان، امیر خراسان

ترک هزاران به پای پیش صف اندر
هر یک چون ماه بر دو هفته درفشان

هر یک بر سر بساک مورد نهاده
روش می سرخ و زلف و جعدش ریحان

باده دهنده بتی بدیع ز خوبان
بچّه خاتون ترک و بچّه خاقان
از کف ترکی سیه چشم پریری
قامت چون سرو و زلفکانش چوگان

زان می خوشبوی ساغری بستاند
یاد کند روی شهریار سجستان

خود بخورد نوش و اولیش همیدون
گوید هر یک چو می بگیرد شادان

شادی بوجعفر احمد بن محمد
آن مه آزادگان و مخفر ایران

“Dünya hükümdarlarının şahı, Horasan emiri tahta oturmuş. Binlerce Türk ayakta saf bağlamış, her biri iki haftalık parlak ay gibi. Her birinin başında güllerden yapılmış taç, dudakları kırmızı şarap gibi, saçları ve kâkülleri reyhan kokulu. Meclisin sakisi de olağanüstü güzellerden bir Türk; Türk hatun ve hakanın çocuğu. Siyah gözlü, peri yüzlü, boyları selvi, zülüfleri çevgan gibi (olan) Türkün elinden güzel kokulu şaraptan bir kadeh alınca, Sicistan şahını anar. Kendisi içer, onun yanındakiler içer, her biri (kadeh kaldırıp) afiyetle şarap içerken şöyle derler: O asil ay ve İran’ın övündüğü Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed’in şerefine.” (Rûdekî: 1373: 100; Demirel: 1977: 143)

Büyük bir olasılıkla Menûçihri, kendi “hamriye”lerini yazarken, Rûdekî’nin bu manzumesini görmüştür. Rûdekî’nin hamriyesi sâde ve anlaşılır bir dille yazılmasına rağmen, Menûçihri’nin hamriyesi sâde ve basit bir dille yazılmamıştır, anlaşılması da oldukça zordur. Mazmun yönüyle her iki şairde benzerlikler vardır. Şarabın asıl maddesi, Menûçihri’de “engûr/üzüm” iken, Rûdekî’de “mâder-i mey/şarabın annesi” olarak geçer. Menûçihri, şarabın öyküsünü üzümünden önce, asma ile başlatır. Rûdekî’de bu durum yoktur. Menûçihri’de üzümlerin “hamile kalma” olgusuna karşılık, Rûdekî’de “beççel/çocuk” olgusu vardır. Bu olgu her iki şairde “anne-çocuk-doğum” metaforu içerisinde anlatılmıştır. Doğum süreci Menûçihri’de 173 gün iken, Rûdekî’de “Ordubehişt/Nisan” başından, “Aban/Ekim” ayının sonuna kadardır. Her iki şairde üzümlerin “ezilme” eylemiyle şarap hâline getirilmesi ortaktır. Ezilme eylemi, Rûdekî’de “kurban etme”, Menûçihri’de “gırtlak/boğaz kesme” tasavvuruna dayanır. Her iki düşüncenin altında “öldürme” duygusu yatar. Rûdekî, şarabın son aşaması olan “durulma-dinlenme”yi “zindan”, Menûçihri ise “küp-zindan” metaforu ile anlatmıştır. Hem Rûdekî hem de Menûçihri, “Tur-Musa-el” motifini kullanarak, şarabın saf ve temiz olduğunu ifade ederek ona kutsallık atfetmişlerdir. Şarabın konulduğu yerin kapısının kapatılıp iyice sağlamaştırılması, tamamen olgunlaşması için bekletilmesi, küpte uzun süre kalması yanında, şarabın rengi, parlaklığı ve faydaları da her iki şairin manzumelerinde de yer almıştır.

Rûdekî, özellikle şarabın oluşum öyküsüyle ilgili söylemi, sadece kasidenin başında yer alan 7 beyit içerisinde dile getirmiştir. Ardından gelen beyitlerde de şarabın rengi, özelliği ve şarap içmenin faydaları anlatılır. Bunların hepsi toplam 22 beyittir. Menûçihri, şarabın oluşumunu daha ayrıntılı bir şekilde anlatmış, detaya girmiştir. Diyebiliriz ki Menûçihri, şarabın öyküsünü yazmış, kurmaca metin ortaya koymuş ve

bir kurmacada bulunması gereken unsurlara yer vermiştir. İşte tam bu noktada Menûçihri, Rûdekî'den ayrılmıştır. Kanaatimizce Menûçihri, şarabın hikâyesini anlatırken, Rûdekî'den daha başarılı olmuştur. Başka bir ifadeyle Rûdekî, bu konuyu şiire dökerken, Menûçihri, şarabın kitabını yazmıştır.

Aşağıdaki beyitler, Rûdekî'nin "*mâder-i mey*" isimli kasidesinin başlangıç beyitleridir:

مادر می را بکرد باید قربان
بچه او را گرفت و کرد به زندان

بچه او را ازو گرفت ندانی
تاش نکوبی نخست و زو نکشی جان

جز که نباشد حلال دور بکردن
بچه کوچک ز شیر مادر و پستان

تا نخورد شیر هفت مه به تمامی
از سر اردیبهشت تا بن آبان

آن گه شاید ز روی دین و ره داد
بچه به زندان تنگ و مادر قربان

چون بسپاری به حبس بچه او را
هفت شباروز خیره ماند و حیران

باز چو آید به هوش و حال ببیند
جوش برآرد، بنالد از دل سوزان

گاه زیر زیر گردد از غم و گه باز
زیر زیر، هم چنان زانده جوشان

زر بر آتش کجا بخواهی پالود

جوشد، لیکن ز غم نجوشد چندان

باز به کردار اُشتری که بود مست
کفک برآرد ز خشم و زاید شیطان

مرد حرس کفکهاش پاک بگیر
تا بشود تیرگیش و گردد رخشان

آخر کارام گیرد و نچخد نیز
درش کند استوار مرد نگهبان

چون بنشیند تمام و صافی گردد
گونه یاقوت سرخ گیرد و مرجان

چند ازو سرخ چون عقیق یمانی
چند ازو لعل چون نگین بدخشان

ورش ببویی، گمان بری که گل سرخ
بوی بدو داد و مشک و عنبر با بان

هم به خُم اندر همی گدازد چونین
تا به گه نو بهار و نیمه نیشان

آن گه اگر نیم شب درش بگشایی
چشمه خورشید را ببینی تابان

ور به بلور اندرون ببینی گویی:
گوهر سرخست به کف موسی عمران

زُفت شود راد مرد و سست دلاور
گر بچشد زوی و روی زرد گلستان

وَأَن كِه بِه شادى يِكى قَدَح بَخورد زوى
رَنج نَبِيند از آن فِراز و نِه احزان

انده ده ساله را بطنجه رماند
شادى نو را زرى بيارد و عَمَّان

با مِى چونين كه سالخرده بُود چند
جامه بکرده فِرازِ پَنجَه خُلُقان

مجلس بايد بساخته، ملكانه
از گل واز ياسمين و خيري الوان

“Şarabın annesini kurban etmeli, çocuğunu alıp zindana atmalı. Onu önce ezip canını almadıkça, çocuğunu ondan ayıramazsın. Nisan ayının başından Ekim ayının sonuna kadar, tam 7 ay süt emmedikçe, küçük çocuğu annesinin sütünden ve memesinden ayırmak uygun değildir. Ancak o zaman din ve adalet gereği, çocuğu dar zindana (atmak), anneyi de kurban etmek uygundur. Çocuğu zindana atınca, 7 gece ve gündüz şaşırıp kalır. Sonra aklı başına gelip, durumu görünce, coşar ve gönlü yanarak inlemeye başlar. Bazen coşarak bazen üzümlere durmadan alt üst olur. Altını ateşte (eriterek) saflaştırmak istersen, üzüntüden coşar, ama onun coşkunluğu/kaynaması bu coşkunluğa benzemez. Sarhoş bir deve gibi, kızgınlıktan ağzından (köpükler) saçar ve sahibini kovar. Gözcül/bakıcı (gelir), köpüklerini temizler, böylece koyuluğu alınmış olur ve parlar. Sonunda sakinleşir ve inatlaşmaz, bakıcı onun kapısını sağlamlaştırır. Tamamen olgunlaşınca ve saflaşınca kırmızı yakut ve mercan rengine dönüşür. Onun bir kısmı Yemen akiki gibi kırmızı, bir kısmı da Bedehşan taşı gibi kıpkırmızı. Eğer onu koklarsan kırmızı gül (kokuyor) sanırsın. Misk, amber ve ban ağacı/sorgun söğüdü ondan koku taşır. Böylece küpte İlbahardan Nisan ortasına kadar kalır. Eğer onun kapısını gece yarısı açarsan, güneş çeşmesinin parladığını görürsün. Onu billur kadehte görsen, dersin ki İmran oğlu Musa'nın elindeki kırmızı mücevherdir. Eğer pinti onu tadarsa cömert olur, yiğit gevşer, gülistanın yüzü sararır. Ondan bir kadeh içen kimse mutlu olur, daha sonra değil hüznün, sıkıntı bile görmez. Onlarca yılların üzüntüsünü Tanca'ya sürer. Yeni bir mutluluğu Rey'den ve Amman'dan getirir. Eli yaşından sonra böyle yılanmış bir şarapla, nice gömlekler eskitti. Renkli hemişebahar çiçeğiyle, yasemenler ve güllerle süslü şahane bir meclis kurlmalı.” (Rûdekî 1373: 98-99)

Rûdekî ve Menûçihri'nin hamriyesine benzer bir başka hamriye de Ferruhî (ö. 1037) tarafından yazılmıştır. Ferruhî'nin, Çağanî Emîri Ebû'l-Muzaffer Ahmed b. Muhammed'in övgüsü hakkında yazdığı kasidesi ile Menûçihri'nin hamriyesi arasında mazmun, mefhum ve söylem noktasında benzerlikler bulunmaktadır. Kanaatimizce Menûçihri, Ferruhî'nin bu kasidesinden yararlanmıştı. Zira Ferruhî'de geçen "üzümün süt içen çocukları, boğaz kesmek, acı çekmek, kanlarını almak, mühürlemek" gibi tasavvurlar, Menûçihri'nin düşünce ve söylemleri ile birebir örtüşür. Aşağıdaki beyitler, Ferruhî'nin kasidesinden alınmıştır:

شیرخواران رزان را ببردن گلو
تا رزان تافته گشتند و بگشتند از حال
خون هاشان به تعصب بکشیدند به جهد
ساختند از پی هر قطره حصارى ز سفال
هر حصارى که از آن خون ها پر گشت همى
مهر کردند و سپردند به دست مه و سال
چون کسى کینه ز خون ریز رزان باز نخواست
خون شان گشت به نزدیک خردمند حلال
گر حلال است حلالى ست کز آن نیست گریز
ور حرام است حرامى ست کز او نیست وبال

"Üzümün süt içen çocuklarının boğazını kestiklerinde üzümler acı çekerek kendilerinden geçtiler. Kanlarını kuvvetli bir şekilde çektiler ve bir damla için onları testiden bir kaleye attılar. O kanlarla dolan her testinin ağızını aylarca ve yıllarca mühürlediler. Hiç kimse kan davasına kalkışmadı. Bu yüzden akıllı kişiler yanında onun kanı helâl oldu. Eğer helâl ise çaresiz onu herkes içecek, eğer haram ise bu haramdan hiç kimseye vebal yoktur." (Ferruhî 1335: 219, Atalay 2014: 209)

6. Şaraba verilen İsimler

6.1. Şarâb/شراب

Arapça bir kelime olan şarâb, “ş-r-b” kökünden gelen ve de “şurb-meşreb/شرب-مشرَب/ içme” kelimesinin mastarı olan, her türlü içecek, özellikle sarhoş edici içki anlamında kullanılır. Menûçihri Divanı’nda şarap ve şarap ile ilgili tüm kelimeler, başka bir ifade ile şarap ve onun anlam dünyasında yer alan duygular hem gerçek hem de mecazi anlamlarda kullanılmıştır. Onun Divan’ında şaraba çeşitli adlar verilmiştir. Bunların büyük bir kısmı benzetme yönü ile şaraba isim olmuştur. İçilecek şey anlamına gelen şarap, bir içki türüdür ve Menûçihri Divanı’nda kullanılan bir içecek maddesidir:

در مجلس أحرار سه چیزست و فزون به
وان هر سه شرابست و ربابست و کبابست

“Özgürlerin meclisinde üç şey çok olursa iyidir: Bu üç şey şarab, rebab ve kebaptır.” (DM: s. 9/108)

Menûçihri, aşağıdaki beyitte de şarabın anlam dünyasında var olan “kadeh ve meze” ile birlikte şarabı bir içecek maddesi olarak hem kullanmış hem de devesini tasvir ettiği kasidesinin bir beytinde “şarap-deve-çöl” ilişkisini derin hayal gücüyle ortaya koymuştur:

شرابِ او سراب و جامش اودیه
و نُقلِ او حِجاره و حَصای او

“Onun (devenin) içeceği/şarabı serap, kadehi vadiler; mezesi onun (çölün) taşları ve kumlarıdır.” (DM: s. 93/1303)

Divan’da bu kelimenin dışında içecek maddesi olarak başka kelimeler de yer alır. Bu kelimeler de bir tür içecek olup şarap anlamında kullanılmıştır. Başka bir ifade ile Divan’da yer alan içilecek şeyler farklı kelimeler olmasına rağmen şaraba verilen isimlerdir. Bunlar bazen şarap yani içilecek şey, bazen de şarap türleri olarak karşımıza çıkar. “Asîr, mey, arak, ineb, arak, mul, nebîz, bâde, sahbâ” bu kelimelerden bazılarıdır.

Şarap, “câm, sâgar, ayak, kadeh, piyâle, ratl, sürâhî” gibi kelimelerle mürsel mecaz “zarf/mazrûf” yoluyla da ele alınır ve anlam olarak kastedilen de şarap olur. Şarabın eskiliği ve yeniliği, şarabın içildiği kap/tas, şarabın lezzeti ve sarhoş edici özelliği de beyitlerde çeşitli tasavvur ve hayaller içerisinde ele alınır ve teşbihlere konu olur. Menûçihri, şarap kelimesinden hareketle ve başka unsurları katarak, bu kelimenin etrafında çok geniş bir anlam dünyası oluşturmuştur.

6.2. Mey/می

Mey kelimesi Pehlevicede olup, şarap anlamında kullanılmıştır. Di-
van'da şarap yerinde kullanılan kelimelerin başında 'mey' gelir Bu keli-
me değişik hayal ve benzetmeler içerisinde ele alınır. Bazen gönül çalan
sevgiliye (DM: s. 185/2491), bazen de sakiye seslenilerek ondan mey iste-
nilir. "Unnâb-gûn/üzüm renkli" (17/234), "zerd/sarı" (DM: s. 97/1350),
"la'l/kırmızı" (DM: s. 97/1350) ve "surh/kırmızı" (DM: s. 40/570, s. 64/893,
s. 97/1350) gibi ifadeler, 'mey'in rengini belirtmek için kullanılan kelime-
lerdir. Aşağıdaki beyitte bir musiki meclisinde veya eğlence meclisinde
'mey'in coşma sesi barbet, tambur ve rebabın inlemesi olarak tasavvur
edilir:

بانگِ جوشیدنِ می باشدمان
نالۀ برِبط و طنبور و رباب

"Meyin coşma sesi bize, rebab, tambur ve barbet nağmesi olur." (DM: s.
7/90)

Menûçihri, baharı vasf ettiği 29. kasidesinde buluttan damlayan yağ-
mur tanelerini, doğadaki birçok unsura teşbih ederek hayal gücünü gös-
terir. Bu kasidede yer alan aşağıdaki beyit, onun 'mey'i nasıl tahayyül
ettiğini göstermesi bakımından önemlidir:

تا ابر کند می را با باران ممزوج
تا باد به می در فکند مُشک بخروار

"Bulut, mey'i yağmurla karıştırdığı vakit, rüzgâr, mey'e güzel koku kattığı
vakit." (DM: s. 43/609)

Mey için "nâb" sıfatı, kullanılır ve onun "saf, halis, katıksız, berrak" ol-
duğu belirtilir. 'Mey-i nâb', "saf, katıksız, berrak mey" anlamına gelir. "Mey-
i nâb-lamba" ilgisi de 'mey'in berraklığını ve parlaklığını belirtmek için
ifade edilir. (DM: s. 30/426)

6.3. Mevîz/مویز

Bir üzüm çeşididir. Daha çok kuru üzüm olarak bilinir. Buna kişmiş
de denir. Aşağıdaki beyitte geçer ve "hûn-i mevîz" tamlamasıyla şarabın
kırmızı rengini gösterir.

آبِ انگورِ فراز آور یا خونِ مویز

که مویز ای عجبی هست به انگور قریب

“Üzüm suyu veya kuru üzüm kanı getir. Kuru üzümün üzüme yakın olması ne tuhaf!” (DM. S. 8/92)

6.4. Âb-ı Engûr/آبِ اِنْغُور

Üzüm suyu olup, üzümünden çekilmiş şarap anlamında ve “şarap” yerinde kullanılmıştır. Beyitlerde değişik tasavvurlar içerisinde ele alınmıştır. Aşağıdaki beyitte, tabibin iki yıl boyunca üzüm suyu içmesini önermesi, bir tedavi yöntemi olarak algılanmıştır.

در خمارِ میِ دوشینم ای نیک حبیب
آبِ اِنْغُورِ دو سالینه م فرموده طیب

“Ey güzel dost! Dün gece şarap sarhoşluğu içindeydim. Tabip, bana iki yıl üzüm suyu (içmemi) emretti.” (DM: s. 8/91)

6.5. Cüllenâr/Gülnâr/جُلْنَار

Bu kelimeyle şarabın rengi ifade edilir. Daha çok “kırmızı şarap” ve “şarap” anlamlarında kullanılmıştır. Şarabın renginin, narçiçeğine benzesinden dolayı şaraba bu isim verilmiştir. Genellikle sakiye seslenilip, ondan şarap istenildiğinde rengini belirtmek için kullanılır.

ساقی بیا که امشب ساقی به کار باشد
زان ده مرا که رنگش چون جُلْنَار باشد

“Saki gel! Çünkü Saki, görevde gerekir. Bana rengi cüllenâr gibi olandan ver!” (DM: s. 19/256)

6.6. Bâde/باده

Pehlevicede bir kelime olup “şarap, içki” anlamına gelen ‘bâde’, *Menûçîhrî Divanı*’nda şarap için en çok kullanılan isimlerin başında gelir. Çaresizlerin çaresi olduğu için, bâdenin içilmesi gerekliliği üzerinde durulur. Sabah vaktinde uyuyanlar varsa onlar da sabah şarabı içmeye davet edilir. (DM: s. 179/2405) Büyükleri anmadan, onları yâd etmeden asla bâde içilmez. (DM: s. 206/2772) Bâde, küplerde muhafaza edilir. (DM: s. 101/1396) Bu kelime her zaman şarap anlamında kullanılmıştır:

بیار باده کجا بهترست باده هنوز

که تو به باده ز چنگِ زمانه مُحترزی

“Bâde getir! Çünkü şimdi zamanenin pençesinden uzak olmak için bade, en iyi sığınaktır.” (DM: s. 129/1727)

Bâdenin rengi ifade edildiğinde “ahmer/kırmızı” sıfatı öne çıkar. “Bâde-i ahmer” terkihiyle de onun rengi belirtilir. Bir beyitte kırmızı bâdenin küpün içerisinde saklandığı ifade edilir. (DM: s. 44/640)

6.7. Mul/مل

Şaraba verilen isimlerden biri de ‘mul’dür. Daha çok rengiyle öne çıkar. “Surh/kırmızı” sıfatıyla onun kırmızı olduğu dile getirilir. (DM: s. 176/2371) Şair, aşağıdaki beyitte geçen mul’ü, gül ile birlikte anarak, onun rengini belirtir ve “mul-gül” ilişkisinde hem cinas sanatını hem de ikisi arasındaki bağlantıyı kendi tahayyülüne göre ele alır:

مى ده پسر! بر گل، گل چون مل چون گل
خوشبوی ملی چون گل، خودروی گلی چون مل

مل رفت به سوی گل، گل رفت به سوی مل
گل بوی رُبود از مل، مل رنگ رُبود از گل

“Ey çocuk! Güle mul ver, gül mul gibi, mul (da) gül gibi, mul’ün güzel kokusu gül gibi, gül (de) mul (kokusu) gibi. Mul, gülün yönüne gitti, gül (de) mul’e doğru gitti. Gül, mul’den koku, mul (de) gülden renk çaldı.” (DM: s. 69/971-72)

6.8. Nebîz/نبیذ

Şarap yerine kullanılan bir diğer isim de ‘nebîz’dir. Nebîz, Arapça bir kelime olup kuru üzüm, hurma, arpa, buğday vb. şeylerin suda bekletilerek, tatlandırma yolu ile elde edildiği bir içki çeşididir. Nebîz’e şarap denildiği gibi, üzüm suyundan elde edilen şaraba da nebîz denir. Nebîz, şarap gibi bir içecek maddesi olarak kullanılır (DM: s. 104/1415-16, s. 179/2411) Onun acılığı “nebîz-i telh” terkihiyle ifade edilir. (DM: 104/1322) Küpte korunduğu belirtilir. (DM: s. 168/2272) Bir beyitte ‘nebîz’leriyle ünlü olan Buşence şehrinden bahsedilerek, sabah vakti “Buşence nebîz’i içiminin güzel olduğu vurgulanır:

خوشا قدحِ نبیذِ بوشنجه

هنگام صبح، ساقیا، رنجه

“Ey Saki! Sabûh/şarap zamanı, Buşence'nin nebîz kadehi ne güzel! Zahmet çek!” (DM: s. 105/1424)

6.9. Arak/عَرَق

Arapça bir kelime olan ‘arak’, içki ve şarap anlamına gelir. Bir beyitte isim olarak geçer ve güzel koku satanın şişesinde bulunduğu vurgulanır. (DM: s. 44/640)

6.10. Âb-ı Surh/آبِ سُرْح

Kırmızı su anlamına gelen bu terkip, ‘şarap’ yerinde kullanılan bir terkiptir. Aşağıdaki beyitte şair, kırmızı suyu yani şarabı, hem gam ve kederi unutmak için içtiğini, hem de onunla oruç açtığını belirtir:

من روزه بدین سرخترین آب گشایم
زان سرخترین آب ره‌ی را ده و مَسْتَه

“Ben bu en kırmızı su ile orucumu açarım; bendenize o en kırmızı sudan ver, tartışma/sorma.” (DM: s. 99/1354)

6.11. Şarâb-ı köhne-mey-i dîrîne/مِی دِیْرِنَه - شَرَابِ کِهْنَه

Bu iki terkip, şarabın “eskimiş, yıllanmış” olduğunu gösterir. Menûcihrî, bunları şiirlerinde farklı bir şarap/mey türü olarak kullanmıştır. Bir beyitte, seven ve sevilen bir yerde oturalım ve kadehe saygı olarak “yılanmış mey” içelim (DM: s. 8/98) şeklinde geçer. Şair, aşağıdaki beyitte de bir sabah vakti Keşmir güzelinden yıllanmış, köhne şarap getirmesini ister:

بیار ای بتِ کشمیر، شرابِ کهنِ پیر
بده پُر و تهی گیر که مان ننگ و نبردست

“Ey Keşmir güzeli! Yılanmış köhne şarabı getir. Dolu olanı ver, boş olanı al. Zira biz iddiaya girmişiz.” (DM: s. 11/135)

6.12. Asîr/عَصِیر

Arapça bir kelime olan ‘asîr’, üzüm şarabı manasına gelir. Yeni yapılmış, henüz/yeni sıkılmış şarap anlamında kullanılır. Üzüm suyunun alınmasıyla oluştuğu için buna şıra da denilir ve tatlı anlamında kullanı-

lır. Bundan dolayı “*asîr-leb*” ilişkisi dudağın tatlılığına dayanır. (DM: s. 49/723) Aşağıdaki beyitte de bir içecek unsuru olarak algılanır:

سال سیصد سرخ می خور، سال سیصد زرد می
لعل می آلفین شهر و العصیر آلفی سنه

“Üç yüz yıl kırmızı mey, üç yüz yıl sarı mey, iki bin ay la'l renkli mey, bin sene de *asîr* iç.” (DM: s. 97/1350)

Asîr, taze üzümünden yapıldığı için, taze, yeni bir şarap olarak düşünülür, “*civâne*” olarak algılanır. “*Asîr-i civâne*” ile de ‘taze ve yeni *asîr*/şarap’ anlaşılır. Ayrıca ‘*köhne şarab*’a nazaran o yeni olduğu için “*nîm-cûşîde*/ نیم جوشیده” olarak düşünülür:

عصیر جوانه هنوز از قدح
همی زد بتعجیل پرتابها

“Taze *asîr* hâlâ kadehten hızlı hızlı coşuyordu.” (DM: s. 5/58)

نیمجوشیده عصیر از سر خم
در کشیدن، که چنینست صواب

“Küpün üstünden yarı coşmuş *asîr* içmek (lazım). Zira doğru olan böyledir.” (DM: s. 7/84)

6.13. Begmâz/بگماز

Menûçîhrî Divanı’nda şarap yerine kullanılan bir diğer isim de “*begmâz*”dır. Bu kelime, bir beyitte şarap kadehi manasında (DM: s. 5/60), bir beyitte de bir içecek/şarap anlamında kullanılmıştır:

بر همه خلق ببند و به همه کس بگشای
درهای حدّتان و خمهای بگماز

“Bütün halkın üzerine sıkıntılar kapılarını bağla ve herkese de *begmâz* küplerini aç!” (DM: s. 52/750)

6.14 Sabûh/صبح

Şarap anlamına gelen bir isim de *sabûh*’tur. Bütün beyitlerde mutlak bir içecek/şarap maddesi olarak geçer (DM: s. 105/1424, s. 179/2405, s. 198/2661, s. 211/2801):

خوشا جامِ ميا، خوشا صَبوحا
خوشا کاین ماهرو ما را غلامست

“Kadeh bardağı ne güzel! Sabûh ne güzel! Bu bizim ay çehreli köle ne güzel!” (DM: s. 12/148)

Bu kelime ‘sabûhî’ (DM: s. 21/280), ‘vakt-i sabûh’ (DM: s. 11/134) ve ‘şurbü’s-sabûh’ (DM: s. 179/2405) şeklinde geçer ve sabah içilen bir şarap olarak algılanır:

6.15. Sahbâ/صهبا

Şarap anlamında kullanılan bir başka isim de ‘sahbâ’dır. Arapça olan bu kelime Divan’da üç yerde geçer ve bir içecek yani şarap olarak görülür. (DM: s. 25/345, s. 55/801)

جامِ صهبا گیرد از دستِ بُتِ غاليه موی
دستِ تو خوب نباشد که به صهبا نشود

“Sahbâ câmunı saçı kokulu güzelin elinden al! Senin elinde sahbâ yoksa hoş olmaz.” (DM: s. 34/494)

7. Şarap İçilecek Kaplar

Şarap, kap denilen araçla içilir. Menûçihrî Divanı’nda şarap içmek için çok çeşitli kaplar vardır. Bu kaplar genellikle altın, gümüş, bakır ve seramikten yapılmıştır. Kurutulmuş bal kabağından, öküz veya boğa boynuzundan yapılan şarap içme kapları da vardır. Bu kaplar, beyitlerde anıldıkları adlarla verildi, hepsine “kap veya kadeh” denip anlam daralmasına gidilmedi. Divan’da şarap içmek için kullanılan en önemli şarap kapları şunlardır:

7.1. Câm/جام

Menûçihrî Divanı’nda adı geçen şarap kaplarının başında ‘câm’ gelir. Şair, şarap içilen kaplar arasında en çok ondan bahsetmiştir. Câm, daha çok tek başına, bazen de şarap ve ona verilen isimlerle birlikte kullanılmıştır. “Billûr câm” ifadesi onun neden yapıldığını gösterir:

لبت به می، کف به جام و گوش به بربط
دلت قوی، تن جوان و روی مُورَد

"Senin dudağın kadehte, elin câm'da, kulağın barbette; senin gönlün güçlü, bedenin genç ve yüzün parlak (olsun)." (DM: s. 23/430)

غلام و جام می را دوست دارم
نه جای طعنه و جای ملامت

"Köleyi, şarap câmını severim, ne kınamanın ne de azarlamanın yeri (var)." (DM: s. 12/151)

راست پنداری بلورین جامهای چینیان
بر سر تصویر زنگاری و بند آینه

"Çinlilerin billur kadehleri, renkli figürler ve ayna bendi üzerinde olduğunu zannedersin." (DM: s. 97/1334)

7.2. Kadeh/قدح

Şarap içilen kaplardan biri de 'kadeh' tir. Câm ile birlikte Divan'da adı geçen kapların başında gelir. Beyitlerde kadeh, daha çok işlevsel olarak kullanılır (DM:49/723, 129/17333) ve değişik tasavvur ve tahayyüller içerisinde düşünülür. Bahçedeki bir mecliste felekten kadeh alınca rubai dinlemek güzel olur. (DM: s. 73/1030) Sabahleyin Sakiden şarap istenilirken, güzel kokan kadehin içerisinde getirilmesi de söylenir. (DM: s. 179/2411) Memduh eline şarabı alınca rüzgâr, onun kadehine güzel kokular getirir. (DM: s. 181/2448) Şebboy çiçeğinin altında kadeh tutmak (DM: s. 69/973) ifadesiyle de mürsel mecaz yoluyla şarap içmek kastedilir. Kadehin büyük veya küçük oluşu da beyitlerde yer alır. (DM: s. 99/1359) "Zerrîn", kadehin neden yapıldığını, "âb-gûn" da kadehin rengini gösterir:

چونکه زرین قدحی بر کف سیمین صنمی
یا درخشنده چراغی به میان پَرنا

"Sanki beyaz tenli güzelin elinde altından bir kadeh veya ipekler arasında parlayan bir lâmba." (DM: s. 1/11)

زان می عتابگون، در قدح آبگون
ساقی، مهتابگون ترکی، حورا نژاد

"Ey huri soylu ve ay ışığı renkli güzel Saki! Mavi renkli kadeh içerisinde üzüm renkli şaraptan (getir)." (DM: s. 17/234)

7.3. Sâgar/ساغر

'Sâgar' bir çeşit şarap içme kabıdır. Daha çok altın ve gümüşten yapıldığı ifade edilen (DM: s. 3/29) sâgarlar, beyitlerde işlevsel olarak kullanılmıştır. Çeşitli düşünceler ifade edilirken, sâgar, işlevsel olarak öne çıkar ve bir şarap içim kabı olarak dile getirilir. Başka bir ifade ile söylemler, bilgiler, mazmun ve mefhumlar anlatılmak istendiğinde, sâgar, bunların içerisine işlevsel özelliğiyle dâhil edilir. Ocakta kebab şişlerinin döndüğü, sağ tarafta sevgilinin bulunduğu bir ortamda, doğal olarak şarap ve onun içimini gerçekleştirecek sâgar, işlevsel olarak yer alacaktır. (DM: s. 180/2420) Şair, şarabın tadına varabilmek için, dört kadeh ister ve bu dört rakamıyla da evrenin oluşumunu sağlayan "*anâsır-ı erbaa/dört unsur*" imgesini hatırlatarak, hem "*dört kadeh-dört unsur*" arasında ilgi kurar, hem de sâgarın bir şarap içim kabı olduğunu belirtir:

می ده چهار ساغر، تا خوشگوار باشد
زیرا که طبع مردم را بر چهار باشد

"Tadını alabilmek için dört sâgar şarap/mey ver. Çünkü insanın yaratılış/evrenin oluşumu dört (unsur) üzerinedir." (DM: s. 19/248)

7.4. Sürâhî-Piyâle-Çemâne/سراحي-پياله-چمانه

Yukarıda isimleri geçen araçlar şarap kabı olup, şarabın içildiği kabın adını göstermek için beyitlerde yer almıştır. 'Sürâhî' (DM: s. 168/2274), 'çemâne' (DM: s. 101/1389) işlevsel olarak 'piyâle', "akîk" renkli olduğunu veya ondan yapıldığını (DM: s. 184/2471) göstermek için ifade edilmiştir. Bu şarap kapları da tıpkı diğerleri gibi, şairin düşünce ve hayal dünyasını oluşturan anlam daireleri çerçevesinde yer bulmuştur. Örneğin şair, bir bahariyesinde baharın geldiğini, baharın anlam dünyasını oluşturan kelime ve ifadelerden seçmiş, güllerin açıldığını, çeşitli çiçek kokularını içerisinden "çegâne" denilen müzik aletinin çalındığını ve bunlara benzer duyguları dile getirerek söylemiştir. Şair, bu anlam çevresinde şarap kaplarından 'çemâne'ye de yer vermiş, tasavvur ve tahayyülünün bir parçası yapmıştır:

زلفِ بنفشه بیوی، لعلِ خُجسته بیوس
دستِ چغانه بگیر، پیشِ چمانه بخم

“Menekşenin zülfünü kokla, hoceste çiçeğinin dudağımı öp! Çegâneyi ele al, cemânenin önünde eğil!” (DM: s. 70/982)

7.5. Sebû – Kedû - Kınîne/سبو-کدو-قنینه

Menûcîhrî'nin Divanı'nda isimleri zikredilen şarap içecek kaplarıdır. 'Kedû' bir beyitte geçer ve işlevsel olarak ele alınır. (DM: s. 179/2419) Beyitlerde kınîne de şarap içim kabı olarak geçer. (DM: s. 134/1803) Sebû, iki yerde geçer ve değişik tasavvurlar içerisinde bir şarap içme kabı olarak yer alır:

سبوی بگزین، تا گردی از مکاره دور
برو بدان ره تا جاودانه شاد بوی

“Hilelerden uzak olman için bir sebû seç! Sonsuza kadar mutlu olacağın yoldan git!” (DM: s. 145/1968)

7.6. Ratl / رطل

Şarap servisi yapılan kaplardan biri de 'ratl' olup, Divan'da çok kullanılmıştır. Değişik tasavvur ve düşünceler ifade edilirken, ratl da bu düşünceler doğrultusunda şarap içim kabı olarak yer alır. Bir yerde memduha seslenerek, ondan “ipek dağıt, misk saç, öd ağacı yak” derken, bunların yanında ona “eline şarap içmek için bir ratl al”, der. (DM: s. 62/883) Gönülde gam ile “şarâbzâde” olunca ve de çaresiz olunca, bu duygular içerisinde ratl yer alarak, çare olacaktır. (DM: s. 179/2419) Şair, aşağıdaki beyitte de gezegenler tasavvurunda, onları bazı unsurlara benzetir. Bu benzetmelerden biri de “yakut ratl”dır. Yakut, hem ratl'ın değerli taşlarla süslendiğini, hem de rengini gösterir:

عَواید چو یک خوشه انگور زرین
و یا چون مُرَّصَع به یاقوت رَطَلی

“Gezegenler, altın renkli bir üzüm salkımı veya yakut işlemeli bir ratl gibidir.” (DM: s. 132/1787)

Ratl daha çok “girân/گران” kelimesiyle kullanılarak, şarap içilen kabın büyüklüğünü gösterir ve büyük bir kap/kadeh olarak algılanır. “Ratl-ı do gûşel/رطل دو گوشه” ifadesi de yine onun büyüklüğünü gösterir (DM: s. 176/2371):

وان رطلِ گرانِ یک منی ما را
چون ماهِ سه و دو پنج در پنجه

“Ve o bir batmanlık büyük ratl/kadeh, bizim elimizde on üç günlük ay gibidir.” (DM: s.105/1428)

7.7. Hum/خم

Küp anlamına gelen ‘hum’, Menûçihri’nin Divanı’nda çok kullanılan şarap içim kabıdır. Eskiden üzüm suyu, gerekli işlemlerden geçirilerek şarap hâline getirilir ve küpün içinde muhafaza edilmiştir. Hum, işlevsel yani şarabın bekletilmesi için konulduğu bir kap olarak değişik duyguların ifadesine bağlı olarak, o duyguların anlatılmasında kullanılmıştır. (DM: s. 101/1391, s. 143/1939, s. 168/2272) “Küp-üzüm suyu” ilişkisinde, hum’un işlevsel özelliği ele alınmaktadır:

نمیجوشیده عصیر از سرِ خم
در کشیدن، که چنینهست صواب

“Humun/küpün üstünden yarı coşmuş asîr içmek (lâzım). Zira doğru olan böyledir.” (DM: s. 7/84)

Eskiden üzüm suyu konulan humlar/küpler, hum mahzeni denilen yerde korunur ve kapısı kilitlenmiştir. Bu durumu beyitte görmekteyiz. (DM: s. 168/2272) Aşağıdaki beyitte, üzüm suyunun küplerin içerisine döküldüğü, bir yıl bekletilerek içilecek bir konuma getirildiği ifade edilmiştir:

فرو ریزی به خمِ خسروانی
نظر داری درو یک سال محصور

“(Üzüm suyunu), şahane humların içine dök, o hapsettiğini bir yıl gözle.” (DM: s. 47/676)

7.8. Bâtiye-Bülbüle/باطیه - بلبله

Beyitlerde fazla geçmeyen şarap kaplarıdır. ‘Bülbüle’, bir beyitte o da şarap sunumunda kullanılan kap olarak geçer. (DM: s. 51/727) ‘Bâtiye’ de taşıdığı özelliğiyle, şarap içilen kap olarak algılanır. (DM: s. 97/1342, s. 101/1391) Aşağıdaki beyitte işlevsel özelliğinin yanında, o da ratl gibi şarabın içildiği büyük bir kap olarak görülür:

قدح به کار نیاید، به رطل و باطیه خور
چنانکه گر بخرامی، نمی نوی، بخزی

“Kadeh işe yaramadı, büyük ratl ve bâtiye ile şarap iç! Öyle ki yalpala, hareket edemez ol, büzülüp kal/sız!” (DM: s. 129/1733)

8. Şarapla Birlikte Kullanılan Dinsel Unsurlar

8.1. Şarap-Secde-Namaz

Şarap şairi olarak adlandırılan Menûcihrî’de şarabın anlam duygusu ve onun tasavvuru oldukça geniştir. Her düşüncesinde mutlaka şarap ve onun anlam dünyası vardır. Onun tahayyüllerinin büyük bir kısmı şarapla ilgilidir. Bunlardan biri de “şarap-secde” ilişkisine dayanan hayaldir. Bu ilişki değişik hayaller içerisinde ele alınmıştır. Bir beyitte şair, “Secdeden başını kaldır ve bu şarabı, o büyüğün/Cemşid’in kutlu yüzünün yâdıyla iç” (DM: s. 121/1647) diyerek, “şarap-secde” münasebetini ortaya koyar. Bu hayal başka bir beyitte, sürahiden kadehe şarap boşalırken oluşan görüntüye dayanır ve bu görüntü “kadeh kiblesinde şarap testisini rükû’ya getir!” (DM: s. 168/2274) imajıyla ortaya konulur. Menûcihrî, şiirine anlam derinliği kazandırmak için, şarap dolu bir sürahinin secde ettiği imajını oluşturur. Bu imaj, Abbasî dönemi şiirinde oldukça fazla kullanılmıştır. Arap edebiyatını çok iyi bilen şair, başka imajlarda olduğu gibi bunu da Arap edebiyatından alarak, kendi tahayyülleri içerisinde yorumlamıştır.

Bir kasidesinde baharın geldiğini söyleyen şair, baharla bütünleşen ve onun anlam dünyasında her zaman var olan bahçe, yeşillik, çiçekler, kuşlar gibi unsurlarla bir bahar imajı oluşturur. Burada, baharda yapılan eylemlerin başında gelen meclis kurup, şarap içme olgusuna da yer verir. Bahçede, selvi ağacı üstünde duran bir bülbül görür ve onun ötüşünü “ezan” olarak tahayyül eder. Ezan kavramı, Menûcihrî’yi bir dinî ritüel olan “secde” eylemine götürür. Bahçedeki şarap ve şarap kabı, onu değişik bir hayal dünyasına iter ve “ezan-namaz” ilişkisinden hareket ederek, şarap testisini kadehe secde ettirir. Ayrıca “çabuk/زود” diyerek de ezandan sonra namazın kılınması gerektiğine gönderme yaparak, secdenin hemen yapılmasını ister:

به قدح بلبله را سر به سجود آور زود
که همی بلبل بر سرو کند بانگ نماز

“Çabuk! Şarap testisini kadehe secde ettir. Çünkü bülbül, servi ağacı üzerinde ezan okuyor.” (DM: s. 51/726)

Menûçihri, engin hayal gücü ve şairlik yeteneği ile dinî kavramları şarap ve şarap unsurlarıyla bir araya getirip kullanma yeteneğini büyük bir başarıyla göstermiştir. Mihrigan'ın gelişi üzerine yazdığı bir kasidesinde, onu uzun bir yolculuğa çıkan sonra da geri dönen biri olarak tasavvur eder. Mihrigan'ın gelişi veya Mihrigan Bayramı'nın içinde yer aldığı ay, sonbahardır. Sonbahar, aynı zamanda üzümlerin toplandığı ve şarap yapılarak içildiği aydır. Dinî gelenekte de uzun bir yolculuğa çıkan bir kimsenin, yolculuğu tamamlayıp geri döndüğünde “şükür namazı” kılması, yapılması gereken bir âdettir. Böylece şair, “şarap-namaz” ilişkisini “yolculuk” metaforu altında birleştirerek, ortaya çok güzel bir hayal ve çok değişik bir imaj çıkarır:

سفری کردش و چون وعده فراز آمد
با قدح رطل و قنینه به نماز آمد

“Mihrigan, uzun bir sefer/yolculuk yaptı. Süre uzayınca (da) büyük kadeh ve şarap kabıyla namaza geldi.” (DM: s. 202/2685)

8.2. Şarap-Haram

Menûçihri, “şarap-namaz” olgusunda hem namaz kılan hem de şarap içen biri konumundadır. Arap edebiyatında çok görülen namaz sonrası şarap içmek veya şarap içiminden sonra namaz kılmak eylemini onun şiirinde de görmek mümkündür. Onun şiirlerinde “şarap-namaz” birbirine zıt ve uzak bir kavram değil, aksine birbirini tamamlayan ve iç içe geçmiş bir olgudur. Menûçihri, namazdan önce Sakiye seslenir ve bir batmanlık şarap yerine azıcık şarap, namazdan sonra da kadeh kadeh şarap ister. Şair bu durumu: “artık hiçbir bahanen kalmadı. Çünkü Tanrı şarabı sana hakkın olarak verdi” (DM: s. 16/220) ifadesiyle belirtir. Buna rağmen o, namazı da Tanrı borcu olarak bilir ve bu borcunu yerine getirir. Namaz kıldıktan hemen sonra da şarap içer. Bu durum, “dünya-ahiret” düşüncesi içerisinde, dünya işiyle ahiret işinin onun tarafından farklı iki eylem âlemi olarak algılandığını gösterir:

نماز بامدادان کرد باید
سه جام یکمنی خوردن حرامست

چو وام ایزدی بنهاده باشم
مرا ده ساتگیتی بر تو وامست

“Sabah namazını kılmak lâzım. Bir batmanlık üç kadeh şarap içmek haramdır. Tanrının borcunu yerine getirdiğimde, bana on kadeh (şarap) vermen senin üzerine borçtur.” (DM: s. 12/145-6)

Şaraba olan aşırı tutkusundan dolayı şair, kutsal gün olan Cuma günü bile namazdan sonra şarap içer. Öyle ki Cuma gününde hatip, Cuma mescidinden çıkar çıkmaz şair de hemen meclis kurup şarap içer. Adı geçen günde şarap içmesinin nedeni, Tanrının kendisini affedeceği düşüncesinden ileri gelir:

پس از نمازِ دگر روزگار آدینه
نبیذ خور که گناهان عفو کند ایزد

“Cuma günü artık namazdan sonra nebîz/şarap iç. Zira Tanrı günahlarını affeder.” (DM: s. 21/286)

ما بسازیم یکی مجلس، امروزین روز
چون برون آید از مسجد آدینه خطیب

“Hatip, Cuma mescidinden dışarı çıkınca, biz bu Cuma gününde bir meclis kuralım.” (DM: s. 8/96)

8.3. Namaz-Kıble-kıyam-rükû'-Secde-Teşehhüd-Selâm

İslam dininde namaz kılmada uyulması gereken davranışlar vardır. Bunlar yapılması gereken eylem biçimleridir. Namaz kılan bir Müslümanın bunları yerine getirmesi gerekir. Bir şarap şairi olan Menûçihri de bu eylem biçimini kişi üzerinden değil de benzetme/açık metafor yoluyla “şarap-kadeh” ilişkisi içerisinde ele alır ve gerçekleştirir. Onun diğer şairlerden farklı, değişik davranış biçimlerinden kendi istediği eylemi sergilemek veya ortaya koymak, bunu yaparken de asıl olan hareketin anlam dairesine ait kelimeleri kullanarak, düşüncesinde yer alan eylemi öne çıkarmaktır. Menûçihri, namaza ait yukarıdaki kelimeleri, beyitlerde kullanarak bir namaz kıma ortamı oluşturmak işlemiştir. Bu gerçek bir namaz olmayıp şairin düşünsel dünyasından geçen namazdır.

Şair, bir manzumesinde şarapçıya seslenir ve ona: “Ey şarapçı! Küp mahzenine doğru git! Mahzenin kilidini kaldır ve kapısını aç, doğruca şarap küpüne git! Güneşin ve ayın ortaya çıkması için küpün üzerindeki eskimiş olan

tacı at ve kadehleri hazırla, onları sıraya koy" (DM: s. 168/1774) der. Şairin bundan sonra şarapçıya seslenişini ve yapması gerekenleri kendi beyitlerinden okuyalım:

به رکوع آر صراحی را در قبلهٔ جام
چون فرو ناله شود، باز درآور به قیام

از سجودش به تشهد بر و آنگه به سلام
زو سلامی و درودی ز تو بر جمع کرام

این نماز از درِ خاصست، میاموز به عام
عام نشناسد این سیرت و آیین کبار

"(Ey şarapçı!) şarap testisini kadeh 'kible'sinde 'rükû' biçimine getir. Aşağıya doğru (eğildiğinde) inleyince tekrar 'kıyam' pozisyonuna getir. Onu 'secde' hâline 'teşehhüt' hâline ve de 'selâm' verecek duruma getir. Bu 'namaz' özel kişilere mahsustur. Onu avama öğretme. Avam, büyüklerin hal ve âdetlerinden anlamaz." (DM: s. 168/1775-77)

Görüldüğü gibi bir namaz eyleminin ritüelleri, hem başka bir eylemde hem de onunla birlikte kullanılmıştır. Diğer bir ifadeyle şarap ve namazla ilgili kelimeler, aynı beyitte kullanılarak farklı anlam oluşturulmuştur. Menûcihrî, namaz kılma ibadetiyle, özel insanların katıldığı mekânlarda yapılan şarap içme ayini arasında bağlantı kurarak benzetme yapmıştır.

8.4. Şarap-Haram-Fesat

Menûcihrî, hadarî felsefeyi benimsediği için şiirlerinde yaşamak, eğlenmek ve zevk olmak düşüncesi her zaman karşımıza çıkar. Bu durum onun yaşam felsefesiyle ilintilidir. O, yaşamayı, güzeli ve şarabı seven biridir. Özellikle her fırsatta şarap içen, şarap içmeye davet eden biri olarak, şarabın haram olduğunun da farkındadır. Başka bir ifadeyle o, şarap içmesine rağmen onu haram olduğunu da bilen biridir:

صباح دستِ آن ساقی صبحوست
مُدام از دستِ آن دلبر مُدامست

غلام و جامِ می را دوست دارم

نه جای طعنه و جای ملامت

همی دانم که این هر دو حرامند
ولیکن این خوشیها در حرامست

“Sabûh/sabah içilen şarap, o sakinin elinden olursa sabûh'tur. Müdâm/şarap o sevgilinin elinden olursa müdâm'dır. Erkek köleyi ve şarap câmını seviyorum. Ne kınamanın ne de ayıplamanın yeridir. Her ikisinin de haram olduğunu biliyorum. Zira bu güzellikler de haramdır.” (DM: s. 12/150-2)

Şiirlerinden hareketle şarap içtiğinden dolayı Menûçihri'ye ortalığı karıştıran ve araboza anlamına gelen “fesat” dediklerini anlıyoruz. O, bu duruma güldükten sonra: “Eğer şarap içen herkes fesat çıkarsaydı, Mekke ve Medine'de fesadın çok olacağını” söyleyerek, bu suçlamayı hem kabul etmez, hem de yapanı yanından uzaklaştırır. Ayrıca şarabın başlangıçta sirke olduğunu, sirke helâl de şarap neden haram diyerek ilginç bir kıyaslamada bulunur. Aşağıdaki beyitlerde bu durum anlatılmıştır:

مرا تو گویی می خوردنست اصلِ فساد
به جانِ تو که همی آیدم ز تو ضحکه

اگر فساد کند هر که او نبیذ خورد
بسا فساد که در یسریبست و در مگه

در این فساد ز من دست باز دار و برو
که نیست با تو مرا نی نکاح و نی شکره

چرا نبیذ حرامست و هست سِرکه حلال
نه هم نبیذ بود ابتدا از آن سِرکه؟

“Sen, bana şarap içmek fesadın ta kendisidir, diyorsun! Canına yemin ederim ki beni güldürüyorsun. Eğer nebîz/şarap içen herkes fesat yapsaydı, Medine ve Mekke'de çok fesat (olurdu)! Bu fesat konusunda beni bırak ve yürü git. Çünkü seninle benim ne nikâhımız ne de ortaklığımız var. Niçin nebîz haram da sirke helâl? Nebîz de başlangıçta o helâl olan sirkeden değil mi?” (DM: s. 104/1418-20)

Menûçihri, şarabın haram olduğu konusunda hiç şüpheye düşmemesine rağmen, bunu yaşamında gösterememiştir. Bir şarap şairi olarak hayatının tüm aşamalarında şaraba yer veren onu öven biri olarak, bunu gerçekleştirmesi de mümkün değildir. Namaz öncesi ve sonrası şarap içip bir taraftan bağışlanacağını ummasına rağmen, diğer yönden de kıyamet gününde cennete götürülürse nimet veren Tanrı'dan içleri şarap dolu nehirler isteyeceğini (DM: s. 78/1094) söyler. Bu durum, şarabın onun hayatında ne denli etkili ve önemli olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

8.5. Şarap-Oruç-Ramazan Bayramı

Klasik Fars edebiyatı şiir geleneğinde şairler, Ramazan ayı geldiğinde şarap içmezler ve şarapsızlığın nasıl dayanılmaz bir hal aldığını şiirlerine yansıtırlar. Oruç ayının bitmesini ve Ramazan Bayramı'nın gelmesini dört gözle beklerler. Bayram gelince de hemen şarap içerler ve bu durumdan hayli memnun olurlar. Bu geleneğin Menûçihri tarafından da benimsendiğini görürüz. Şiirlerine bakarak onun Ramazan ayında oruç tuttuğunu görürüz. Aynı şekilde şairin orucunu kırmızı su ile açtığına da şahit oluruz. Ramazan ayının gittiğine çok sevinen şair, bundan dolayı Tanrı'ya şükreder. Bayramın gelmesiyle de bahçede içmek için Sakiden şarap ister:

ماهِ رمضان رفت و مرا رفتنِ او به
عیدِ رمضان آمد المنه لله

برآمدنِ عید و برون رفتنِ روزه
ساقی بدهم باده، بر باغ و به سبزه

من روزه بدین سرخترین آب گشایم
زان سرخترین آب رهی را ده و مسسته

“Ramazan ayı gitti ve bizim için onun gitmesi iyidir. Tanrı'ya şükür Ramazan Bayramı geldi. Bayram geldi ve oruç gitti. Saki, bana bahçede ve yeşillikte şarap ver. Ben, bu en kırmızı suyla oruç açayım. O en kırmızı su ile gam ve üzüntüye bir yol ver.” (DM: s. 99/1351-53)

8.6. Meryem-Hamile-İsâ-Üzüm

Menûcîhrî, tahayyüllerinde oluşan şarapla ilgili duyguları, yeri geldikçe dinî terim ve söylemle dile getirmeye çalışır. Bunlardan biri de Hz. Meryem'in kocasız hamile kalmasıdır. Başka bir ifadeyle Hz. Meryem, Hz. İsa'yı babasız dünyaya getirmiştir. Ayrıca Meryem oğlu İsa, öldürülmüş ve gökyüzüne çekilmiştir. Menûcîhrî, bu dinsel söylemden hareket ederek, bütün bunları şarabın ham maddesi olan üzümle karşılaştırarak kapalı metafor ile kurgular. Bir Sonbahar ayında üzüm bağına giden şair, asmanın üzüm şekline dönüştüğünü görür. Başka bir ifadeyle asma üzümüne gebe kalmıştır. Bundan sonraki kurguyu anlatıcı/şair, şöyle anlatır:

“Onun gebe kalmasından başka bir kusuru yoktur. O henüz taptaze bir kızcağızdır. İmrân kızı Meryem de kocası olmaksızın hamile kaldı. Üzümün kıssası, Meryem'in kıssasından daha iyi ve daha güzeldir. Çünkü Meryem'in hamile kalışı ağız yoluyla oldu. Bu üzüm kızının ne dudağı ne de ağzı vardı. İmrân kızı, erkek çocuğuna hamileydi. Üzüm kızı da cana/ruha hamileydi. O ruh da, bu şarap da bütün cihanın efendisi idi. Her ne kadar Yahudi olanların amacı İsa'yı öldürmekse de tüm Müslümanların niyeti de bunu öldürmekti. İsa'yı yakaladılar, sürüklediler ve öldürdüler. Bunu da çekerler ve öldürürler. İsa, mucizesiyle ölen bir iki kişiyi canlandırdı. Bu/şarap ise tüm yaratılmış olanların canlarını diri kılar. Öldürdüklerini zannettikleri fakat ölmeyen kutsi ruhun sıfatıdır. Öldürülüp ölmeyen bu hayat suyunun sıfatıdır. Ona bak! Onların onu/İsa'yı öldürmesinden ne zarar geldi. Buna bak! Bunların bunu/şarabı öldürmesinde ne kadar da çok ziyan var. O/İsa, birçok zorluk ve eziyetten sonra esenlik içerisinde oldu. Bu ise bütün eziyetlerin zorluğundan sonra emin oldu. Ona/İsa'ya tüm gökyüzü mekân oldu. Buna/şaraba sultan ve vezirlerin eli mekân oldu.” (DM: s. 13/172-83)

Şair, yukarıdaki duyguların benzerini kurgusal bir yöntemle başka manzumelerinde de anlatmıştır. Bu anlatımı yani Hz. Meryem ile asmanın el değmeden hamile kalmasını şairden dinleyelim:

به حق کُرسی و حق آیت الکرسی
که نخسبیده شبی در بر من نفسی

هستم آبستن، لکین ز چنان جنسی
که نه اویستی جنی و نه خود انسی

نه ستم رفته به من زو و نه تلبیسی
که مرا رشته نتاند تافت اِلبیسی

جَبْرئیل آمد روح همه تقدیسی
کردم آبستن، چون مَریم بر عیسی

بچه ای دارم در ناف چو برجیسی
با رخ یوسف و بوی خوش بلقیسی

“Kürsü ve Ayetelkursi üzerine yemin olsun ki (hiç) bir gece benim üzerimde (hiç) bir kimse uyumamıştır. Hamile oldum! Lâkin öyle bir cinsi (münasebetten) ki o ne bir cin idi ne de bizzat bir insan idi. Ondan bana ne eziyet, ne de kötülük gelmiştir. Çünkü beni şeytan bile aldatamaz. Bütün kutsiyetiyle Cebrail geldi. Meryem’in İsâ’ya (hamile kaldığı) gibi hamile kaldım. Karnımda Yusuf’un yüzü ve Belkıs’ın güzel kokusuyla Bercis Yıldızı gibi bir bebek var.” (DM: s. 204/2724)

9. Şarap İçme Nedenleri

Şaraba ait her türlü duyguyu şiirine taşıyan Menûçihri, neden şarap içtiğini de ifade eder. Onu şarap içmeye yönelten birçok etken varsa da her şeyden önce onun yaşam felsefesinde şarap içmek vardır. Şarap içimini her zaman öneren, bayramlarda ve seyranlarda sürekli içen şairin düşüncesinde şarap içmek öyle yer etmiştir ki onu şarap içmekten koparmak neredeyse imkânsızdır. Diyebiliriz ki onun yaşam felsefesi şarap üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla her zaman eline şarap verilmesini ister ve bunu neşesinin kaynağı ve sebebi olarak görür. Bundan dolayı da dünyada mutlu olmak ve neşelenmek için şarap içer:

بی می نتوان کردن شادی و طَرَب هیچ
زیرا که بدین گیتی اصل طَرَب اینست

“Şarap olmadan hiçbir neşe ve mutluluk olamaz. Çünkü bu dünyada neşenin temeli budur.” (DM: s. 16/211)

Şaire göre sabah vakitlerinde bağa gidip sarhoş olmak gerektiği için (DM: s. 7/83) şarap içer. O’nun şarap içmesinin bir diğer nedeni de sarhoş olmak ve keyif almak içindir:

می نباید که کند مستی و بیدار کند

چه مویزی و چه انگوری، ای نیک حَبیب

“Ey sevgili! Şarap, sarhoş etmeli ve uyandırmalı. İster kişmişten, ister üzümünden (olsun).” (DM: s. 8/95)

Şair, Sakiden ilk kadehin kendisine verilmesini ister. Bunun nedeni de şaraba karşı meylinin çok oluşudur. (DM: s. 12/143) Bu da onun şarap içmesinin nedenlerinden biridir. O, her fırsatta şarabı sevdiğini dile getirir. (DM: s. 12/151) Ruhun rahat etmesi için de şarap içer. Zira ona göre saf şarap içmedikçe bedenler rahatlamaz. (DM: s. 34/493) Şarabın olduğu yerde hem bereketin hem de cömertliğin olduğu için de şarap içer. (DM: s. 104/1423) Menûçihri'nin bazı beyitlerinde dile getirdiği “şarabın olduğu yerde cömertlik de olur” ifadesi, Cahiliye şairlerinin şarap şiirlerinde işledikleri bir konudur. Şair, başka konularda olduğu gibi “şarap-cömertlik” ilişkisini de Cahiliye şairlerinden almıştır. Cahiliye şairlerinin öteden beri malın şarap uğrunda tüketilmesiyle övündükleri görülür. (Yanık 2010: 78) Ünlü Cahiliye şairi Antere b. Şeddâd, şarap içtiğinde malını nasıl cömert bir şekilde harcadığını şiirinde şöyle ifade eder:

فَإِذَا شَرِبْتُ فَإِنِّي مُسْتَهْلِكٌ
مَلَى وَعَرْضَى وَإِفْرًا لَمْ يُكَلِّمْ

“Sarhoş olduğum zamanda malımı tüketirim; yücedir yara almaz şerefim.” (Dîvânu Antere b. Şeddâd: 15; Yanık 2010: 78)

Menûçihri için şarap içmenin nedeni çoktur. Bunu görmek için onun şiirlerine bakmak yeterlidir. Her manzumesinde bir vesileyle şaraptan bahseder. Bu kadar şaraptan bahseden bir kişinin şarap içmesi doğaldır. Şarap, onun bütün dünyasını ele geçirmiştir. Onun varlığı da yaşantısı da şarapla birlikte geçer. Şarap içmediği zamanlarda bile zihni onunla meşgul olur. Sarhoş olduğu zamanlarda şarap onunladır, bundan dolayı sarhoş olur. Ama ayık durumlarda dahi düşüncesinde o vardır. Bundan dolayı o, şarap içer:

عِشْمٌ بُوَدُّ بِأَتُو، دَرِ غَيْبَتٍ وَ دَرِ خُضْرَتِ
حَالِيمٌ بُوَدُّ بِأَتُو دَرِ مَسْتَى وَ هَشْيَارَى

“Senin varlığında ve yokluğunda yaşantım seninledir. Sarhoşlukta ve ayıklıkta benim hâlim seninle birliktedir.” (DM: s. 114/1533)

Şairin bazı yaşam dilimlerinde kendisini kıskananlar olmuştur. Ayrıca zamanın acımasızlığını da görmüştür. Bu iki olumsuz tutum onu şarap içmeye itmiştir. Böyle durumlarda kendi kendini “terapi” eden şair, kendine seslenerek “Şimdi, şarap senin zamanenin pençesinden korunman için daha iyidir” diyerek şarap getirilmesini ister. (DM: s. 129/1727) Böyle durumlarda çaresiz kaldığında şaraba sığınır, şarabı “çaresizlerin çaresi” olarak görür ve şarap içmek ister. (DM: s. 179/2405) Şarap giren bir vücuttan bütün olumsuz duyguların gideceği (DM: s. 129/1728), gönülden gamın gitmesinin şarapla mümkün olacağı (DM: s. 179/2406), sabah şarabı içen kişinin gönlünün neşeleneceği (DM: s. 179/2408) gibi düşünceler onun zihninde her an var olduğu için o şarap içer.

10. Şarap İçim Vakti

Şarap şairi olan Menûçihri, şarapla ilgili her türlü duyguyu şiirlerinde yansıtarak, şarabın anlam dünyasını genişletmiştir. Bu duygulardan biri de şarabın hangi vakitte içileceğidir. Aslında o, şarabın her zaman yani 7/24 saat içilmesi gerektiğini söylediği için, onda şarap içim vaktini belirlemek de oldukça zordur. Şair, bir manzumesinde Cumartesi gününden başlayarak, cuma gününün sonuna kadar şarap içmeyi (DM: s. 21/278-86) teklif ettiği gibi, sabah vaktiyle başlayıp, akşama kadar şarap içmeyi de teklif eder. (DM: s. 143/1937) Ayrıca akşamdan sabaha kadar şarap içtiği görülür. (DM: s. 198/2661) Şairde şarap içme zamanı abartılı da olsa bir insanın yaşam süresinin dışına çıktığı görülür. Bu durum hem şarabın onun hayatındaki yerini hem de şaraba olan tutkusunu göstermesi açısından önemlidir:

سال سيصد سرخ مَي خور، سال سيصد زرد مَي
لعل مَي أَلْفَيْن شَهْر و أَلْعَصِير أَلْفِي سَنَه

“Üç yüz yıl kırmızı şarabı, üç yüz yıl da sarı renkli şarabı iç! İki bin ay la’l renkli şarabı, bin sene de üzüm şarabını iç!” (DM: s. 97/1350)

Böylece şairin değişik vakitlerde şarap içtiğini görürüz. Bunların yanında şair, bulutun yola toz konurduğunda bağa gidip şarap içtiğinde (DM: s. 7/80-4) ve Keşmir güzeline seslenip yıllanmış şarap istediğinde (DM: s.11/135) vakit, sabahdır. O, sabah vaktinin ayrıntısına girer ve havanın sıcak olmadığı gibi soğuk da olmadığını belirttiği gibi, havanın güneşli, bulutlu, rüzgârlı olmadığını da söyler. Böyle bir vakitte boş kadehi vererek, dolu kadehi ister:

أَلَا وَقْتِ صَبْوحِست، نه گرمست و نه سردست
نه ابرست و نه خورشید، نه بادست و نه گردست

بیار ای بتِ کشمیر، شرابِ کهنِ پیر
بده پُرّ و تهی گیر که مان ننگ و نبردست

“Şimdi sabah vaktidir. Ne sıcaktır ne de soğuk. Bulut, güneş, rüzgâr, toz da yok. “Ey Keşmir güzeli! Yıllanmış köhne şarabı getir. Dolu olanı ver, boş olanı al. Zira biz iddiaya girmişiz.” (DM: s. 11/134-135)

Menûçihri'nin şiirlerinde bir diğer şarap içim zamanı gecedir. (DM: s. 18/247) Gece içilen şarabın önemi, uyku sıkıntısı çeken şaire uyku ilâcı yerine geçmesidir. (DM: s. 9/101) O, günlerin kısa, gecelerin uzun olduğu vakitlerde şarap içtiği gibi (DM: s. 64/893), havanın berrak olduğu zamanlarda da şarap içer. (DM: s. 19/251) Şair, mutlu günlerde ve eğlenme vaktinde (DM: s. 17/231) de şarap içer, hatta mutlu günün ilk ışıklarıyla birlikte şarap içer:

روزی بس خُرْمست، می گیر از بامداد
دادِ زمانه بده کایزد دادِ تو داد

“Çok mutlu bir gün. Sabah vaktiyle birlikte şarap allıç. Tanrı senin hakkını verdiği için günün nasibini kullan/al.” (DM: s. 17/220)

Şairin en çok şarap içtiği vakit, Nevruz zamanıdır. Nevruz'un gelişiy-le birlikte şarap içer. (DM: s. 70/981) Şaire göre Nevruz, sayılmayacak kadar çok sevinç ve mutluluğun olduğu gündür. (DM: s. 29/405) Bundan dolayı Nevruz'da şarap içmek gerekir. Bu zamanda şarap içmeyen kişinin, değil büyükler sınıfından, insan bile olamayacağı düşüncesindedir. (DM: s. 57/805) Sede bayramı da şairin şarap içtiği vakitlerdendir. O, özgür insanların şarap içtiği bir zaman dilimi olarak gördüğü için, bu bayramda şarap içmeyi teklif eder. (DM: s. 30/425) Şair, Aban ayında da şarap içer. Adı geçen ay geldiğinde üzüm suyu getirilmesini ister. (DM: s. 195/2594) İlkbaharın gelişi, insan yaşamına sevinç ve neşe getirdiği için, bu mevsim şarap içmenin en güzel vakitlerinden biridir. (DM: s. 37/524) Mihriğan Bayramı da şarap içilen zamanlarındandır. Bu bayramda şarap içmek gerekir:

مهرگان جشنِ فریدونست و او را حُرْمست

آذرى نو بايد و مى خوردنى بى آذرىنگ

“Mihriyan, Feridun’un bayramıdır ve ona saygıdır. Yeni bir ateş (yakmak) ve kedersiz şarap içmek gerekir.” (DM: s. 61/867)

10.1. Horoz-şarap

Menûçihrî, “horoz-şarap” tasavvurunu oluşturan çok az sayıdaki Fars şairlerinden biridir. Bunun kaynağı Arap edebiyatıdır. Özellikle Cahiliye şairleri şarap şiirlerinde şarabın sabah vakitlerinde içilmesini tercih etmişlerdir. Onlar için sabah vakti horozun ötmesiyle başlar. Başka bir ifadeyle horozun ötüşü, şarap içim zamanı demektir. Hatta horozun ötmesini beklemeden şarap içenler de olmuştur. Cahiliye döneminde şarap şairi olarak bilinen A’sâ, şarabı anlattığı meşhur kasidesinde, “horoz-şarap” bağlantısını aşağıdaki beyitte şöyle kurmuştur:

فَقُمْنَا وَلَمَّا يَصِحْ دِيكُنَا
إِلَى جَوْنَةٍ عِنْدَ حَدَادِهَا

“Bizim horoz daha ötmeye başlamadan kalkıp meyhanecinin yanındaki şarap kütüpe gittik.” (A’sâ 1950: 69)

Menûçihrî de benzer duyguları şiirinde dile getirmiştir. Hayal dünyasının derinliğiyle teşbihlerinin mükemmelliğini bir araya getirip “şarap-horoz” ilişkisini kuran ender şairlerden biridir. Aşağıdaki beyitte “horoz-müezzîn münasebetini ‘ses’ bağlamıyla ilişkilendirerek, horozu ayyaşların müezzînine benzeten Menûçihrî, ayyaşların müezzîni olan horozun sesi duyuldu, sabah başladı, artık şarap içme vaktidir, diyerek “horoz-şarap” münasebetini dile getirmiştir:

آمد بانگِ خُروسِ مُودِّنِ مِيخوارگان
صبحِ نَخستين نمود روی به نَظَارگان

“Ayyaşların müezzîni olan horozun sesi duyuldu/geldi. Sabahın başlangıcı, (şarap içmeyi) bekleyenlere yüz(ünü) gösterdi.” (DM: s. 179/2403)

11. Şarap Sunanlar/Kimin Elinden Şarap İçilir?

Menûçihrî’nin şarap dünyasında yer alan bir diğer unsur da şarap içim zamanında şarap sunanlardır. Bunlar, şarap içim ritüelinde önemli bir unsur olan ve şarap ile şarap içen arasında köprü görevi yapan unsurlara şarap sunan, şarap dağıtan kişilerdir. Klasik Fars şiirinde bu özelliğiyle daha çok ‘Saki’ öne çıkar ve şarap şiirlerinde baş aktör rolünü Saki

oynar. Diyebiliriz ki Saki, şarap/kadeh sunmak ile özdeşleşmiştir. Saki denildiğinde tahayyülümüze elinde kadeh olan birinin şarap sunuşu veya dağıtımı gelir. Menûcihrî'nin şiirlerinde bu durum biraz farklıdır. Neredeyse her manzumesinde şarap ve onun anlam dünyası geçmesine rağmen Saki, onun şiirlerinde fazla yer bulmamıştır. Kanaatimizce bu, onun Fars şairlerinde gördüğü abartılı ve çok da gerçek olmayan ve de yapmacık bulduğu Saki tasavvurunu benimsememiş olmasından ileri gelebilir. Zira böyle şiirlerde genellikle Saki sürekli önde olmuş, şiirin akışı onun üzerine kurulmuş, asıl unsur olan şarap da ikinci plana atılmıştır.

Menûcihrî'de ise durum tam terstir. Şiirde ve şiirin akışında hep şarap öne çıkmıştır. Asıl olan Saki değil, şaraptır. Onda şarap sunumundan çok şarap önemlidir. Onun şarap şiirlerinde daha çok "içelim!" (DM: s. 7/86, s. 19/251, s. 73/1034) yüklemının kullanıldığı görülür. Bu yüklemnin öznesi Saki değil, daha çok dost ve arkadaşlardır. Hem "kadehi avucumuza koyalım" (DM: s. 17/226), hem de "avucuma şarap koy!" (DM: s. 16/209, s. 97/1355) ifadesinde Saki yoktur. "Sabah vaktinde şarap al!" (DM: s. 17/220, s. 21/283), "şarap iç!" (DM: s. 18/246, s. 20/279, s. 30/425, s. 49 /805, s. 53/867, s. 97/1350, s. 129/1733), "şarabı getir!" (DM: s. 51/724, s. 129 /1727), "şarabı tut!" (DM: s. 129/1730) dediğinde de özne belli değildir. Bu tür şiirlerde Saki ve benzeri unsurların olmadığı gözlenir. "Ben elime kırmızı şarap almışım" (DM: s. 64/893) sözünde yine Sakiye yer verilmemiş ve Saki olmaksızın şarap içilmiştir.

Menûcihrî, az da olsa şarap içeceği zaman şarap sunanlara daha çok sıfatlarıyla seslenmiş ve onlardan şarap sunmasını istemiştir. Onun seslendiği ve şarap isterken hitap şekli şöyledir. O, "Ey Keşmir güzeli, eski, yıllanmış şarabı getir!" (DM: s. 11/135) diyerek Keşmir güzeline, "Ey şarapçı! Şarap küplerinin olduğu mahzene git!" (DM: s. 168/2270) diyerek şarapçıya, "Ey güzel! Sabah şarabı vaktidir. Çabuk kalk! Ruhun neşesini getir!" (DM: s. 211/2801) diye de güzele seslenmiştir. Şair, sadece üç beyitte Sakiye seslenmiştir. Seslendiği Sakinin sıfatlarını da söylemiştir. Buna göre Saki, ay yüzlü ve huri soylu (DM: s. 17/234), güneş yüzlü (DM: s. 29/405), tatlı dudaklı, güzel konuşandır. (DM: s. 179/2409) Onun Sakiye seslenişi şöyledir: "Ey ay yüzlü ve huri soylu Saki! Parlak kadehte üzüm renkli şarap getir!" (DM: s. 17/234) "Ey Saki! İlk kadehi bana ver!" (DM: s. 12/143) "Saki gel! Bana rengi gülnar gibi olan şeyden ver!" (DM: s. 18/247)

Şair, bunların yanında “tüyü bitmemiş çocukların elinden hemen şarap kadehini çek/şarap iç!” (DM: s. 70/983) diyerek, küçük yaştaki çocukların elinden de şarap istediğini görmekteyiz. Bazen de şarap verenin adını değil, sadece “şarabım güzel, şarabı verenin yüzü güzel!” (DM: s. 104/1416) diyerek, onun güzellik unsurunu öne çıkarır. Ayrıca cariye den de şarap istemiştir. Ayrıca ondan meclis kurmasını da talep etmiştir. Cariyelere seslenip ona hadi, kalk ve şarap sun diyerek istekte bulunmak, Cahiliye kasidelerinde görülen bir özelliktir. Amr b. Külsûm, Mu'allakası'nda bu isteği dile getirmiştir. (Zevzenî 1972: 118) Aynı söylemi, Menûçihri'de de görürüz:

برخیز هان ای جاریه، می درفکن در باطیه
آراسته کن مجلسی، از بلخ تا ارمینیه

“Ey cariye, hadi kalk! Bakır tasa şarap dök, Belh'ten Ermenistan'a kadar bir meclis düzenle.” (DM: s. 101/1380)

Menûçihri'nin bir beyitte de kale içi şehirde yaşayan güzele seslenerek, ondan meclis kurmasını ve meclisi şarapla donatmasını ister:

ای لُعبَتِ حِصاری، شُغلی دگر نداری
مجلس چرا نسازی، باده چرا نیاری

“Ey kale içi güzeli! Yapacak başka bir işin yok mu? Niçin meclis kurup da şarapla süslemiyorsun?” (DM: s. 110/1466)

Menûçihri, gönlünü çaldığı sevgiliye de seslenerek ondan şarap sunmasını ister. Yine şairin seslenişindeki “هَلا خیز” hitap şekli, Cahiliye şairlerinde sıkça görülen bir sesleniş biçimidir:

ای یارِ دلربای! هَلا خیز و می بیار
می ده مرا و گیر یکی تنگ در کنار

“Ey gönül çalan sevgili! Hey! Kalk ve şarap getir. Bana şarap ver ve bir şarap testisini de kenarda tut!” (DM: s. 185/2491)

12. Şarap İçiminde Uyulması Gereken Âdetler

12.1. Toprağa Cür'a Dökmek

Divan'da şarap içiminde önemli bir âdet/gelenek olan, kadeh içinde kalan tortuyu yere dökmek de yer almıştır. Şarap içildiği zaman kadeh dibindeki cür'alar yani son yudum yere dökülmüş. Başka bir ifade ile

şarap içimi bitiminde, dostlukları veya dostları yâd etme nişanesi olarak son yudumu toprağa dökmek, eski bir gelenekmiş. Aşağıdaki beyitte bu âdet yer almaktadır.

جُرْعَه بَر خَاكِ هَمِي رِيْزِيْمِ اَز جَامِ شَرَابِ
جُرْعَه بَر خَاكِ هَمِي رِيْزِدِ اَزَادَهٗ اَدِيْبِ

“Şarap kadehinden toprağa birkaç yudum dökelim. Zira hür edipler yere birkaç yudum dökerler.” (DM: s. 8/99)

12.2. Şerefe Kadeh kaldırmak ve Afiyet Olsun Demek

Şarap içiminde uyulması gereken âdetlerden biri de, bir kimseyi yâd ederek şarap içmektir yani şerefe kadeh kaldırmaktır. Çok eski bir İran geleneği olan bu âdetin şairin beyitlerinde de yer aldığını görürüz. O, Cemşîd'in kızının yani şarabın öyküsünü anlatırken, bir yerde “o büyüğün kutlu yüzünün yâdıyla içersin” der ve bu geleneği hatırlar:

سَر اَز سَجْدَهٗ بَر دَارِي وَايْنِ شَرَابِ
كَشِي يَادِ فَرخَنْدَهٗ رُخِ مِهْتَرِي

“Secdeden başını kaldır ve bu şarabı, o büyüğün/Cemşîd'in kutlu yüzünün yâdıyla iç.” (DM: s. 121/1647)

Şairin daha çok memduhuna sunduğu kasidelerde onu yâd ederek şarap içtiğini görürüz. Memduhlarına daima “şarap iç!” (55/801. 88/1230) diye telkinde bulunan şairin, şarap içtiğinde bu âdeti yerine getirdiğini görürüz (198/2663):

گفت نتوان خوردن یک قطره ازین باده
جز به يَادِ مَلِكِ مِهْتَرِ اَزَادَهٗ

“Bu şaraptan özgür hükümdarı yâd etmeden bir damla bile içilemez.” (DM: s. 206/2772)

Ayrıca başka bir gelenekte şarap içmeden önce “afiyet olsun!” hitabıdır. Şarap sunan kişinin şarap içenlere şarap sunduğunda afiyet olsun demesi bu âdetin bir göstergesidir. (DM: s. 98/1337) Şairin Keykubâd'ın mülkünün kapısında “Şarap iç! Sana afiyet olsun!” demesi de bu âdetin yaygın bir şekilde kullanıldığını gösterir. (DM: s. 101/1398)

13. Şarap-Mitoloji

Şarabın tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Onun varlığı çok eskiye dayandığı gibi, bulunuşu da eskiye dayanır ve mitolojik bir boyut kazanır. Şarabın tarihi gelişiminde mitolojik söylencelere göre, başka bir ifadeyle İran mitlerine göre şarabın mucidi “Cemşîd” dir. Firdevsî (ö. 1020), ünlü eseri *Şâhnâme*’de şarabın bulunuşunu Cemşîd’e nispet eder ve ilk şarap içenin Cemşîd olduğunu söyler. Avfî, şarabın bulunuşunu şöyle anlatır: “*Cemşîd, dört mevsim üzümünden yararlanmak amacıyla suyunun alınmasını emreder. Bir gün gelir ve suyu alınan üzümleri kontrol eder. Üzüm sularının acı bir tat verdiğini gören Cemşîd, üzüm sularını bir küpe doldurarak ağızlarını kapatır. Cemşîd’in cariyelerinden biri şiddetli baş ağrıları çeker, bu ağrıların geçmemesi onun canına kastetmesine neden olur ve küplerdeki zehir sanılan üzüm suyunu içer. Farklı bir dünya hisseder, tadından zevk alır ve iyileşir. Sonra Cemşîd bu zehir sanılan sudan içer, bazı hastalıkların tedavisinde onu kullanır.*” (Avfî 1374: 30- 31; Yıldırım 2008: 514)

Klasik Fars şiirinde şarabın mucidi olan Cemşîd, doğal olarak şarapla birlikte kullanılmıştır. Bu kullanım çok yoğundur. Neredeyse şarabın geçtiği her beyitte Cem/Cemşîd’e göndermede bulunulmuş ve onu hatırlatan bir ifadeye yer verilmiştir. Buna rağmen bir şarap şairi olan Menûçihri, Cemşîd’i fazla ele alıp işlememiş ve ona gönderide bulunmamıştır. Cemşîd, beyitlerde bazen “*Cem’in yüzüğü tekrar Cem’e ulaşmıştır*” diyerek, “*yüzük*” unsuruyla (DM: s. 44/651), memduhuna hitap ederken “*onun kılıcının ucunda Cem’in, Süleyman’ın mührü var*” ifadesiyle “*Cem-Süleyman-mühür*” münasebetiyle (DM: s. 71/1010) yine memduhun övgüsünde “*senin Cemşîd atan gibi mülkünde izzetin olsun!*” söyleminde “*memduh-Cemşîd- soy*” bağlamında (DM: s. 180/2526) ele alınmıştır. Ayrıca çöl tasvirinin yapıldığı bir beyitte çölün harap oluşu, kapalı metafor ile Cemşîd’in ülkesinin harap şekline benzetilmiştir. (DM: s. 93/1299)

Menûçihri, “*şarap-Cemşîd*” münasebetini iki beyitte işlemiştir. Memduhuna hitap ettiği bir beyitte ona, “*Cemşid gibi şarap iç!*” (DM: s. 18/246) diyerek, Cemşîd’in bilinen özelliğine, diğer bir beyitte de Cemşîd’le özdeşleşen ve mitsel söylenceye dayanan “*ilkbahar-ziyafet-eğlence*” olgusuna göndermede bulunur. (DM: s. 211/2800) Menûçihri’nin şarabı bulan Cemşîd ile olan münasebetinin en ayrıntılı yansıması, Cemşîd’in tohumları toprağa ekmesi, tohumlardan asma ve asmalardan üzüm elde etmesi ve üzüm suyunu bir müddet bekleterek içmesi, başka bir ifadeyle onun şarabı icat ediş öyküsü, Menûçihri tarafından da ele alınıp işlenmiştir. Bu manzumelerde şarabın asma ile başlayan ve içilecek duruma gelene ka-

darki macerası anlatılır. (DM: s. 47/660-79, s. 155/2090-2129, s. 174/2334-7, s. 195/2594-2659) Ayrıca şair, Şeyh Amîd hakkında yazdığı ve kurgusal bir anlatım özelliğine sahip 63. kasidesinde, Zerdüş tapınağında 700 veya 800 yıl kalan Cemşîd'in kızından, bu kızı arayıp bulmasından ve ona âşık olmasından bahseder. Bu kurguda, Cemşîd'in kızı üzüm, Zerdüş tapınağı üzümün dinlendirildiği yerdir. Şairin, Cemşîd'in kızını arayıp bulması yani üzümün şarap olarak içim aşamasına gelmesi, şarap içme isteği ve bu isteğin peşinden koşması, ona âşık olması da şarabı çok sevdiği ve şarapsız bir yaşamı düşünmediğini göstermektedir. (DM: s. 120/1613-44)

13.1. Mitolojik Bağlamda Şarap-Aşk-Cinsellik

Menûçihri'nin şairlik yeteneğinin en belirgin göstergesi, anlatmak istediği konuyu zihninde tasarlayıp, ona metin özelliği kazandırmış olmasıdır. Genellikle o, ifade etmek istediği konuya çeşitli objeleri dâhil eder, değişik benzetmelere başvurur, farklı parçaları birleştirip bir olay örgüsü oluşturur ve şairlik yeteneğini de kullanarak, ortaya kurguya dayanan bir "metin/manzume" koyar. Bu kurmaca manzumeyi onun Şeyh Amîd'in (Ebû Sehl Zûzenî) övgüsü hakkında söylediği kasidede (DM: s. 120/1613-1662) görmekteyiz.

Aslında kasidede üzümün şarap olarak ortaya çıkışı anlatılır. Manzumede üzüm, imge olarak objedir. Bu objenin süjesi de "دختر جمشید" dir. Olay örgüsü, "Cemşîd'in kızı" etrafında gelişir. Başka bir ifadeyle olay mitolojiktir. Karakter anlatıcı/şair, Cemşîd'in kızını görür görmez âşık olur ve aşk, cinsellik boyutu kazanır, alınan haz ve zevk ile de olay biter. (DM: s. 120/1613-46) Menûçihri, şarabın aşk ve cinsellikle ilişkisini mitolojiden hareketle "Cemşîd'in kızı" üzerinden şöyle anlatır:

Karakter anlatıcı yani şair, Cemşîd'in kızının yaşadığını bir kitapta okur ve kızın yedi yüz veya sekiz yüz yıldan beri hapiste yaşadığını öğrenir. Hapishanenin bulunduğu mekân da Zerdüştilerin ayin yeridir. Anlatıcı/şair, tarihsel değeri olan o mekâna gider, siyah taştan bir ev görür. Onun kapısını açar, bir ateş yakar ve eline bir lamba alarak etrafı dolaşır. O sırada evin içerisinde ayakta duran uzun boylu bir gelin görür. Bu gelin, süslenmiş, altınlarla donatılmış, beline seramik kemer bağlamış, başına da örtü sarmıştır. Toz ve toprak içinde kalan başının üzerine de çamurdan bir taç koymuştur. Anlatıcı/şair, büyük bir şefkatle geline yönelir, başındaki tozu toprağı temizler, çamur tacı başından atar.

Siyah gözlü, peri yüzlü ve güzel kokan o gelini görür görmez de âşık olur. Şair, daha sonra olayı şöyle anlatır:

مرا عشقِ آن سَلَسَبِيلِش گرفت

چو عشقِ پریچهرهٔ أَحَوْرَى

ببردم ازو مَهْرِ دوشیزگی

وزان سَلَسَبِيلِش زَدَمِ ساغری

یکی قطره زو بر کفم بر چکید

کفِ دستِ من گشت چون کوثری

بیویدم اورا وزان بوی او

برآمد ز هر موی من عَبْهَرَى

به ساغر لب خویش بردم فراز

مرا هر لبی گشت چون شکرَى

“Ben kara gözlü, peri çehreli güzellerin aşkı gibi onun lezzetliğinin aşkına tutuldum Ondan bakirelik mührünü götürdüm ve onun tatlı suyuna bir kadeh daldırdım. Ondan avucuma bir damla damladı. Benim elimin içi Keşer gibi oldu. Onu kokladım, onun o kokusundan dolayı benim her kılımdan nergis (kokusu) çıktı. Kendi dudağımı kadehe yaklaştırdım. Benim her bir dudağım şeker gibi (oldu).” (DM: s. 121/1666-71)

14. Şarap Tasvirleri

Menûçihri'nin şiirlerinde iki önemli husus öne çıkar. Bunlardan biri tasvir, diğeri teşbihtir. Menûçihri, tasvirde yaratıcılık seviyesine ulaşmıştır. Onun bu özelliğini şarap tasvirlerinde ve bu tasvirlerde kullanılan teşbihlerde görebiliriz. Şair gerek tabiat manzaraları ve tabiat unsurlarıyla, gerekse yaşadığı çevre ve onu kuşatanlarla şarap arasında iletişim kurmuş, teşbih sanatının gücünden de yararlanarak yaratıcılık gücünü ortaya koymuştur. Menûçihri, şarabın kapsama alanına giren her konudan veya bulduğu her fırsatta şaraptan bahsettiği gibi, şarap tasviri de yapmıştır. Asmadan üzüme, üzümünden yapraklarına, asmadan şarap hâline gelinceye kadar onun her aşamasını anlatmış ve tasvirini yapmış-

tır. Şarap içilecek kap ve çeşitlerinden, onun rengine ve şarabın insan üzerindeki etkilerine kadar, ve onun başka nitelikleri hakkında güzel ve etkili tasvirler yapmıştır. O, tasvirlerini basit ve sade olarak bir anlatıcı gibi anlatmanın yanında, onu edebi sanatlarla boğarak bazen kapalı istiare yoluyla, daha çok da teşbih sanatı ve teşbihin ona verdiği sınırsız yetkiyi kullanarak, duygu ile hayali de katarak, Fars şiirinde şarap tasvirinde hiçbir şairin yakalayamadığı başarıyı yakalamıştır.

Menûcîhrî şarabı tasvir ederken, doğrudan doğruya ifade ettiği gibi, benzerleriyle anlatma yoluna giderek, nakli tasvirin güzel örneklerini vermiştir. Bu tasvirlerde teşbih sanatı ve bu sanatın en güzel örnekleri onun şiirinde öne çıkmıştır. Duyusal tasvir de denilen bu tasvirin en önemli yönü, Cahiliye dönemi şairlerinin ifade üsluplarından oluşudur. (Yanık 2010:8) Şarabın faydaları ile özelliklerini veya insan üzerindeki etkilerini anlatırken maddi tasvir veya somutlaştırma örnekleri ağır basar. Somutlaştırma Arap şiirinde her daim görülen bir tasvirdir. Bu da şairin Arap edebiyatıyla olan ilgisini göstermesi açısından önemlidir.

Menûcîhrî, aşağıdaki beyitlerde üzüm bağını samanyoluna, üzümün yapraklarını gökkuşağına, salkımı da gökteki inciye benzeterek, doğrudan değil de benzerleriyle anlatarak, nakli tasvirin güzel örneklerinden birini sunar. Üzüm ile Samanyolu arasındaki bağlantı “yol” tasavvuruna benzer:

از بسکه درین راهِ رز انگور کشانند
این راهِ رز ایدون چو ره کاهکشانست

چو قوسِ قُزَحِ برگِ رزان رنگبر نگند
در قوسِ قُزَحِ خوشهٔ انگور گمانست

“Bu üzüm bağıının yolunda o kadar çok üzüm çekerler/taşırılar ki bu üzüm bağıının yolu şimdi Samanyolu’na benzer. Üzümün yaprakları gökkuşağı gibi renk renktir. Üzüm tanesi de gökkuşağında inci gibidir.” (DM: s. 13/154-55)

“Şarap-gül” münasebeti çok yönlü boyuttadır. Bunlardan biri de renk ve koku yönüyledir. Şair, aşağıdaki beyitlerde şarabın rengini doğrudan ifade etme yerine, benzeriyle anlatma yoluna gitmiştir. Şarabın kırmızı renkli oluşunu ve kokusunu tıpkı Cahiliye şairleri gibi başka bir varlıkta yani gülde görmüş, onunla karşılaştırarak anlatarak nakdi/duyusal tasvirin güzel örneklerinden birini sergilemiştir. Bu aşamada tasvirin duy-

sal olduğunu görürüz. (Yanık 2010: 8) Çünkü duyular harekete geçmiş-
tir. Bu duyular, yine Cahiliye şairlerinde olduğu gibi farklı iki görüntü
arasında gözlemlenen benzerliklerin ortaya çıkarılması ile sınırlıdır:

مى ده پسر! بر گل، گل چون مل و مل چون گل
خوشبوى مى چون گل، خودرورى گلى چون مل

مل رفت به سوى گل، گل رفت به سوى مل
گل بوى رُبود از مل، مل رنگ رُبود از گل

“Ey çocuk! Güle şarap ver, gül şarap gibidir/şaraba benzer ve şarap da güle
benzer. Şarabın güzel kokusu güle benzer ve kırmızı renkli gül de şaraba benzer.
Şarap gülün yönüne, gül de şaraba doğru gitti. Gül, şaraptan koku, şarap da
gülde renk çaldı.” (DM: s. 69/971-72)

Aşağıdaki beyitte şair, üzüm asmasına duyusal bir şekil vermek iste-
diğinde onu bir boyacının mesleğinden dolayı çeşitli renklere boyanmış
bir gömleğe benzeterek, düşünceye somut bir özellik kazandırmış ve
somutlaştırma ya da maddi tasvirin güzel bir örneğini göstermiştir:

شد گونه گونه تاکِ رز، چون پیرهان رنگرز
اکنونت باید خَرّ و بَرّ گرد آوری و اوعیه

“Üzüm asması, boyacı gömleği gibi rengârenk oldu. Şimdi, senin ipek ve ke-
ten elbise ile kapları toplaman gerekir.” (DM: s. 101/1387)

Yukarıdaki nakli tasvire benzer bir diğer tasvir de aşağıdadır:

آن برگِ رزان بین که بر آن شاخِ رزانست
گویى به مثلِ پیرهانِ رنگرزانست

“O asma dalının üstünde olan üzüm yaprağına bir bak! Sanki boyacıların
gömleği gibi.” (DM: s. 153/2068)

Şair, aşağıdaki beyitlerde şarabın sarı ve güçsüz olduğundan bahse-
der. Bu iki kelime, onun zihin düşüncesinde “hastalık” olarak yer etmiş-
tir. Zihindeki düşünce ile şarabın görüntüsü arasında bir ilişki kurmuş-
tur. Hastalık, soyut bir kavramdır. Bu kavramın, şarabın rengi dolayısıy-
la görüntüye benzetilmesi, onu düşünceden görüntüye yani maddi olana
dönüştürmüştür. Güzel bir maddi/somutlaştırma tasvir örneğidir:

از آن باده که زردست و نزارست ولکین

نه از عشق نزارست و نه از محنت زردست
 به جان اندر قوتست و به مغز اندر مُشکست
 به چشم اندر نورست و به روی اندر، وِردست

“O şarap ki sarı ve çelimsizdir. Fakat ne aşktan dolayı güçsüz ne de mihnetten (dolayı) sarıdır. Cana kuvvet, beyine hoş koku, göze güç, kuvvet, yüze de kırmızılık verir.” (DM: s. 11/136-37)

Koku ve renk olarak yapılan tasvir:

بر دو رخ او رنگش ماهی بنگارد
 عود و بلسان بویش در مغز بکارد

“Onun rengi, iki yanak üzerine bir ay çizer. Onun kokusu, beyine öd ve belesan ağacı eker.” (DM: s. 156/2128)

Aşağıdaki beyitler de şarabın ham maddesi olan üzümün en güzel tasvirlerinden biridir:

انگور بکردار زنی غالیه رنگست
 و او را شکمی همچو یکی غالیه دانست
 اندر شکمش هست یکی جان و سه تا دل
 وین هر سه دل او را سه پاره ستخوانست
 گوید که حیوان را جان باشد در دل
 و او را ستخوانی دل و جانست و روانست
 جان را نشنیدم که بود رنگ، ولی جانش
 هم رنگ یکی لاله که در لاله ستانست
 جان را نبود بوی خوش و بوی خوش او
 چون بوی خوش غالیه و عنبر و بانست
 انگور سیاهست و چو ماهست و عجب نیست
 زیرا که سیاهی صفت ماه روانست

“Üzüm, galiye renkli bir kadına benzer. Onun karnı bir ıtır kutusuna benzer Onun karnında bir can ve üç kalp vardır. Onun bu üç kalbi üç parça kemikten-dir. Derler ki yaşayanlar için kalpte can olur. Onun gönül kemiği candır, ruh-tur. Canın rengi olduğunu işittim. Fakat onun canı lâlezardaki bir lâle ile aynı renktedir. Canın güzel kokusu olmaz. Onun güzel kokusu, galiyenin, amberin ve banın güzel kokusuna benzer. Üzüm siyahtır ve aya benzer. Buna şaşılmaz. Çünkü siyahlık yürüyen ayın vafıdır.” (DM: s. 13/166-71)

SONUÇ

Tanrı'nın insanlara verdiği bir nimet olan asma ve onun meyvesi olan üzüm, yine Tanrı'nın insana verdiği zekâ sayesinde değişik şekilde işle-nerek, farklı amaçlarla kullanılmıştır. Söylenceler doğrultusunda üzüm, Cemşîd tarafından icat edilerek, şaraba dönüşmüş ve insanlık âlemine sunularak, bir zevk alma, mutlu olma aracı olarak tarih sahnesine çık-mıştır. Şarapla tanışan insan, onu şiiire de taşıyarak, bazı duygularını onunla ifade etmiştir. Başka bir ifadeyle, şarabın şiiirle tanışması şarabın icadıyla birlikte olmuştur. O zamandan bugüne kadar şairler, şiiirlerinde şaraba az çok yer vermiş, onu şiiirlerinin bir parçası durumuna getirmiş-lerdir. Bu şairlerden biri de Menûçihri-yi Damgânî'dir.

Menûçihri'nin yaşam felsefesi, onun şiiirlerinde şarabın öne çıkmasına neden olmuştur. Şarap şairi olarak anıla gelmesi bundan dolaydır. İçeri-sinde şarap kelimesi geçmeyen bir kasidesi neredeyse yoktur. O, şarap içtiği gibi şarap içmeyi de telkin etmiştir. Daha çok sabah vakitlerinde şarap içmesine rağmen, günün diğer dilimlerinde de şarap içtiği görül-mektedir. Şarap içiminde günler onun için o kadar önemli değildir. Her gün içtiği görülmektedir. Öyle ki Cuma günü, Cuma namazından çıktık-tan hemen sonra şarap içmek istemesi, onun şaraba ne denli tutkun ol-duğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bayramlar, hükümdar mecli-si ve özel günler de onun şarap içmesine vesile olan başka unsurlardır.

Onun şiiirlerinde şarap kavramı etrafında kullanılan birçok unsur vardır. Şarabın imal ediliş şekli, şarap çeşitleri, benzetme yoluyla veya direk şarap yerine kullanılan kelimeler, şarap içilecek kaplar, şarabın rengi ve kokusu, şarap içiminde var olan âdetler, şarabın insan üzerin-deki etkileri bunlardan bazılarıdır. Bu unsurlar, çeşitli edebi sanatlarla, özellikle de estetik benzetme olan teşbih sanatıyla örülerek çok zengin anlam daireleri oluşturmuş, daha çok gerçek anlamda bazen de metafo-

rik söylemle müthiş bir zenginliğe kavuşmuş, edebi çağrışımlar mahşerine dönmüştür. Menûçihri, şarabı anlatırken doğrudan doğruya anlattığı gibi şarabı başka unsurlarla ve benzetme yoluyla da anlatmıştır. Somut anlatımlar daha çok yer alsada soyut kavramlarla da anlatımlar bulunmakta ve soyut kavramların somutlaştırılarak anlatıldığı görülmektedir. Kısaca devamlı şarap içen, insanları şarap içmeye davet eden ve şarap şiirleri söyleyen Menûçihri'de şarap, yaşamın merkezinde ve hayatın kapsamı alanındadır. Bedenini, ruhunu kapsayan şarap, onun dünyasını da kapsamış, ona renkli, eğlenceli ve asla onsuz olamayacağı bir dünya sunmuştur.

KAYNAKÇA

- A'şâ, *Dîvânu'l-A'şâ el-Kebîr Meymûn b. Kays* (nşr. M. Muhammed Huseyn), Beyrut 1950.
- Atalay, Mehmet, *İran Edebiyatı Tarihi Başlangıçtan Gaznelilere Kadar*, İstanbul 2014.
- Ateş, Ahmet, "Menûçihri", *İA*, İstanbul 1971.
- Avfi, Muhammed, *Cevâmiu'l-hikâyât* (nşr. Ca'fer Şiâr), Tahran 1374 hş.
- Avfi, Muhammed, *Lubâbu'l-Elbâb* (nşr. Sa'îd Nefisî), Tahran 1333 hş.
- Beyhakî, Ebu'l-fazl Muhammed b. Huseyn, *Târîh-i Beyhakî* (nşr. Menûçihri Dâniş Pejûh), Tahran 1376 hş.
- Browne, Edward Granville, *Târîh-i Edebiyyât-ı Îrân/Ez Firdovsî tâ Sa'dî* (çev. Fethullâh Muctebâî), Tahran 1386 hş.
- Dayf, Şevkî, *el-Asru'l-İslâmî*, Kahire 1976.
- Demirayak, Kenan, *Abbasi Edebiyatı*, Erzurum 1998.
- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi III/Emeviler Dönemi*, Erzurum 2012.
- Demirel, Hamide, "İran Edebiyatında İlk Farsça Şiir Söyleyenler", *Ankara Üniversitesi Doğu Dilleri Dergisi*, sa. II/3, Ankara 1977.
- Devletşâh, Alâuddevle Bahtîşâh, *Tezkiretu's-şu'arâ* (nşr. Edward G. Browne), Tahran 1382 hş.
- DM, *Dîvân-ı Menûçihri-yi Dâmgânî* (nşr. Muhammed Debîrsiyâkî), Tahran 1379 hş.

- Ethé, Herman, *Târîh-i Edebiyyât-ı Fârsî* (çev. Rızâzâde Şafak), Tahran 1337 hş.
- Ferîver, Huseyn, *Târîh-i Edebiyyât-ı Îrân yâ Târîh-i Şu'arâ*, Tahran 1341 hş.
- Ferruhî, *Dîvân-ı Hakîm Ferruhî Sistânî* (nşr. Muhammed Debîrsiyâkî), Tahran 1335 hş.
- Furûzânfer, *Bedî'uzzamân, Sohen ve Sohenverân*, Tahran 1358 hş.
- Furûzânfer, *Bedî'uzzamân, Târîh-i Edebiyyât-ı Îrân*, Tahran 1386 hş.
- Hidâyet, Rızâ Kulî Hân, *Mecma'u'l-fusahâ* (nşr. Muzâhir Musaffâ), Tahran 1381 hş.
- Îmâmî Efşâr, Ahmed, *Gozîde-i Eş'âr-ı Menûçihri-yi Dâmgânî*, Tahran 1382 hş.
- Kurtuluş, Rıza, "Menûçihri", *DİA*, İstanbul 2004.
- Musaffâ, Muzâhir, *Pâsdârân-ı Sohen*, Tahran 1335 hş.
- Nu'mânî, Şiblî, *Şi'ru'l-Acem* (çev. Muhammed Takî Fahr Dâî Gilânî), Tahran 1335 hş.
- Râvendî, Ebû Bekr Muhammed b. Alî, *Râhatu's-sudûr ve âyetu's-surûr* (nşr. Muhammed İkbâl), Tahran 1364 hş.
- Râzî, Şems Kays, *el-Mu'cem fî me'âyîri eş'ârî'l-Acem* (nşr. Muderris Razavî), Tahran 1387 hş.
- Râzî, Emîn Ahmed, *Heft İklîm* (nşr. Cevâd Fâzıl), Tahran 1341 hş.
- Rûdekî, *Dîvân-ı Rûdekî Semerkandî* (nşr. Saîd Nefîsî-Y. Braginsky), Tahran 1373 hş.
- Rypka, Von Jan, *Târîh-i Edebiyyât-ı Îrân* (çev. Îsâ Şihâbî), Tahran 1354 hş.
- Safâ, Zebîhullâh, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, Tahran 1351 hş.
- Subhânî, Tefîk, *Târîh-i Edebiyyât-ı Îrân*, Tahran 1388 hş.
- Şafak, Rızâzâde, *Târîh-i Edebiyyât-ı Îrân*, Tahran 1353 hş.
- Tehânevî, Muhammed Alî b. Alî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn*, Beyrut 1998.
- Yanık, Nevzat H., *Arap Şiirinde Tasvir*, Erzurum 2010.
- Yıldırım, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, İstanbul 2008.
- Zerrînkûb, Abdülhuseyn, *Bâ Kârân-ı Hulle*, Tahran 1386 hş.
- Zevzenî, Ebû Abdillâh b. Ahmed, *Şerhu'l-Mu'allakâtî's-seb'*, Beyrut 1972.