

DOĞU ESİNTİLERİ
İRANOLOJİ, FARS DİLİ VE EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
A JOURNAL OF IRANOLOGY STUDIES

Sayı/Issue: 5, 2016/7

ERZURUM 2016



DOĞU ESİNTİLERİ
A Journal of Oriental Studies
Sayı/Issue: 5, 2016/7

Yılda İki Kez Yayınlanan Uluslararası Hakemli Dergi

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü (Owner And Managing Editor)

Prof. Dr. Nimet YILDIRIM

Yayın Kurulu (Editorial Board)

Prof. Dr. Nimet YILDIRIM

Prof. Dr. Veyis DEĞİRMENÇAY

Doç.Dr. Rahim KOOSHESH

Doç. Dr. Saber EMAMİ

Yrd. Doç. Dr. Asuman GÖKHAN

Hasan-i DİDBÂN

Hamid ZAMANLU

Arş. Gör. Pelin Seval ÇAĞLAYAN

Arş. Gör. Deniz ERÇAVUŞ

Arş. Gör. Esengül UZUNOĞLU

Editör Yardımcısı (Assistant Editor)

Arş. Gör. Pelin Seval ÇAĞLAYAN

Doğu Esintileri İran İslam Cumhuriyeti Erzurum Kültür Ataşeli-
ği'nin desteğiyle yayınlanmaktadır.

YAZIŞMA ADRESİ (Correspondence)

Prof. Dr. Nimet YILDIRIM

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü 25240 ERZURUM

E-posta Adresi

doguesintileri@outlook.com

ISSN: 2148-290X





BİLİMSEL DANIŞMA

VE HAKEM KURULU (ADVISORY BOARD)

- Prof. Dr. Metin AKKUŞ (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Süleyman ÇİĞDEM (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Veyis DEĞİRMENÇAY (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Aysel ERGÜL KESKİN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali GÜZELYÜZ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet KANAR (Yeditepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Erol KÜRKÇÜOĞLU (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Halil TOKER (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. A. Naci TOKMAK (Yeditepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Nevzat H. YANIK (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Nimet YILDIRIM (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin YURTTAŞ (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Saber EMAMÍ (Tahran Sanat Üniversitesi)
Doç. Dr. Rahim KOUSHESH (Urmiye Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf ÖZ (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Nuri ŞİMŞEKLER (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali TEMİZEL (Selçuk Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Sadık ARMUTLU (İnönü Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Nurullah YILMAZ (Atatürk Üniversitesi)





BU SAYIDA...

EDEBİYATTA ŞARAP RENKLERİ

PROF. DR. A. NACİ TOKMAK

1

HÜSEYİN DANIŞ'IN *SERÂMEDÂN-i SOHEN: SÖZ USTALARI* KİTABI

PROF. DR. MEHMET KANAR

49

TARAFE'NİN ÖLDÜRÜLMESİ

PROF. DR. NEVZAT H. YANIK

69

RİNDANE TARZ OLARAK ADLANDIRILAN TÜRÜN ARAP
EDEBİYATINDA ORTAYA ÇIKIŞI

PROF. DR. KENAN DEMİRAYAK

87

ANTİK İRAN'IN MİRÂSİ

PROF. DR. NİMET YILDIRIM

133

BAZI Şİİ KAYNAKLARDA TASAVVUFUN YERİ

YRD. DOÇ. DR. MUSTAFA ALTUNKAYA

175

شهریار، شاعر عصر غربت دیانت

DOÇ. DR. SABER EMAMİ

195

خوانش یونگی-گرماسی حکایات عرفانی

DOÇ. DR. FARZANE YUSEF GHANBARİ

219

جهان بینی ناظم حکمت و شاملو و بازتاب آن در ایماژپردازی این دو شاعر

YAKÛB NOVRUZÎ

239



SUNUŞ

Doğu Esintileri dergimizin yeni bir sayısıyla daha siz değerli okuyucularımızı buluşturmanın sevinci ve gururunu yaşıyoruz. İlk sayımızdan bu yana sizlerden aldığımız tebrik, takdir ve teşvikler bizi gelecek sayılarımız için daha da heyecanlandırdı. Beşinci sayımız şimdi dopdolu olarak elinizde.

Doğu Esintileri: Doğu Dilleri ve Edebiyatlarıyla sosyal bilimler alanlarında yapılacak çalışmaların yayınlanacağı bir bilimsel etkinlik platformu olarak; öncelikle dil ve edebiyat, tarih, sanat ve kültür alanlarında özgün akademik makalelere, nitelikli çevirilere yer veren uluslararası hakemli bir dergi olarak her sayıda daha iyiye ve daha ileriye hedefiyle yoluna devam etmekte...

Doğu Esintileri, sosyal bilimler alanında araştırmacıların nitelikli çalışmalarını yayın hayatına taşıyarak bu alandaki boşluğun doldurulmasına katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Bu uzun soluklu yürüyüşümüzde değerli araştırmacılar ve okuyucularımızın bize destek vermelerini, daha güzele ve daha iyiye erişmede öneri ve eleştirileriyle bize yol göstermelerini diliyoruz.

Dergimizin bir sonraki sayısında buluşmak dileğiyle...

Doğu Esintileri

Yayın Kurulu



EDEBİYATTA ŞARAP RENKLERİ

PROF. DR. A. NACİ TOKMAK *

Öz

2013-2014 yıllarında, şiir zevkimi tatmin etmek için Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si ile dîvânından gazeller okurken, dîvândan seçkiler yapıp Türkçe'ye çevirmeyi de düşünüyordum. Bu gazellerin çevirisini yaparken, Mevlânâ'nın gazellerinde şaraptan söz ettiği yerlerde, değişik renkli şaraplardan bahsettiğini görünce, bunları bir kenara kaydettim. Bu tespiti yaptıktan sonra, başka şairlerin de şarap için hangi renkleri kullandıklarını araştırmayı düşündüm. Önce Nizâmî'nin, tarafından yapılan *Leylâ İle Mecnun* çevirisinde, Nizâmî'nin kullandığı şarap renklerini tespit ettim. Ardından da Değerli bilim adamı ve dostum Prof. Dr. A. Atilla Şentürk tarafından oluşturulan Eski Türk Edebiyatı şiir bankasına başvurarak, Türk şairlerinin eserlerinin yer aldığı bu çalışmayı tarayarak, şairlerimizin şarap için hangi renkleri kullandıklarını tespit ederek bu makaleyi hazırladım.

Anahtar Kelimeler: Edebiyatı Şarap Renkleri, Divan Şiiri, Şarap Renkleri.

ABSTRACT

To satisfy my pleasure of poetry i try to read Mevlana's *Mesnevi* and *Diwan* in the 2013 – 2014, then i was thinking to translate some selected poems of *Diwan*. In the time that i was translating this ghazals where the

* PROF. DR. ABDURRAHMAN NACİ TOKMAK, Yeditepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'ndan (1998), Kocaeli Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden (2002) Emekli. Email: an-tokmak@yeditepe.edu.tr ve nacitokmak@gmail.com

wines mentioned in Mevlana's ghazals and the different colored wine used in the ghazals, I save them aside. After making this determination, I research the thought of another poet and what colors they use for wine. First of all in translation of *Leyli and Mecnun* by Nezami I've found that the wine color Nizâmî's use. Then, referring to the Old Turkish poetry banks by Prof. Dr. A. Atilla Şentürk and scanning the turkish poet poems and determining what colors they use wine for our poet. By collecting all of them I have prepared this article

Keywords: Wine colores in Literature, Poem of Diwan, Wine colores.

چکیده

در سالهای ۲۰۱۳-۲۰۱۴ در جهت ذوق شعری خویش غزلیاتی از مثنوی و دیوان مولوی می خواندم و در فکر ترجمه اشعار گزیده از دیوان نیز بودم. در حین ترجمه غزلیات در مقاطعی که مولوی از شراب بحث کرده، توضیحاتی در مورد شراب هایی به رنگهای مختلف می داد این ها را در گوشه ای یادداشت می کردم. در اثنا این تثبیت تحقیقاتی در این زمینه انجام دادم که شاعران دیگر چه رنگ شراب هایی را استفاده نموده اند. ابتدا در ترجمه لیلی و مجنون نظامی، رنگ شرابهایی که وی استفاده کرده است را تثبیت نمودم. بعد از آن نیز با مراجعه به بانک شعر ادبیات قدیم ترک که توسط پروفیسور دکتر آتلا شنترک تهیه شده است رنگ شرابهایی را که شاعران ترک در اشعارشان استفاده کرده اند را مورد بررسی قرار داده و این مقاله را نوشتم .

کلید واژه ها: رنگ شراب در ادبیات، شعر دیوانی، رنگ شراب

2013-2014 yıllarında, şiir zevkimi tatmin etmek için Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* ile dîvânından gazeller okurken, dîvândan seçkiler yapıp Türkçe'ye çevirmeyi de düşünüyordum.

Gerek *Mesnevî*, gerekse *Dîvân-ı Kebîr* başucu kitaplarımdan bazılarıdır. *Dîvân-ı Kebîr*'i okurken dikkatimi çeken hususlardan biri, Mevlânâ'nın gazellerinde sık sık, "gitme", "yapma", "etme", "okuma", "uyuma", "çıkarma", "kıрма", "bakma", "boğuşma", "öğretme", "korkma" gibi olumsuz emirleri, "olmuyorsun", "gelmiyorsun", "oturmuyorsun", "etmediniz", "değilsiniz", "oturmuyorum", "bıkma-

dı”, “gitmiyor”, “sunmadı” gibi olumsuz çekimli fiillerle, **“yok”, “değil”, “ne bileyim”** gibi olumsuzluk bildiren kelimeleri şiirlerinde kâfiye veya redif olarak kullanmasıydı.

Ancak Mevlânâ'nın beyânı olumsuz olmakla beraber, merâmı olumluydu. Buradan hareketle O'nun bu tür gazellerini seçip, çevirisini yaptıktan sonra **“Olumsuz Söz, Olumlu Öz”** adını vermeyi düşündüğüm bir seçki/çeviri hazırlamayı düşünmüştüm.

Bu türden seksen dört gazel seçip çevirdim. Ancak bu kadar gazel, en fazla yüz sayfalık bir kitap olacağı için, *Dîvân-ı Kebîr*'i tekrar tarayıp, dört yüz civarında gazel seçerek onları da çevirmeye başladım. Bunlar arasından da iki yüz on dokuz gazeli çevirip, çalışmamı noktaladım.

Üç yüz üç gazelin çevirisinin yer aldığı ve **“Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Rûmî'den Bir Demet Gül (Dîvân-ı Kebîr'den Seçme 303 Gazel)”** adını verdiğim bu kitabı iki bölüme ayırdım. Her iki bölümde de gazellerin sıralamasını, *Dîvân-ı Kebîr*'deki elifbâ sırasına göre yaptım.

Birinci bölüme **“Hikmet Pınarı”**, ikinci bölüme ise **“Olumsuz Söz, Olumlu Öz”** başlıklarını uygun olacağını düşündüm ve bu adları verdim. **“Hikmet Pınarı”** başlığı altında yer alan gazeller iki yüz on dokuz, **“Olumsuz Söz, Olumlu Öz”** başlığı altında yer alan gazeller seksen dört tanedir.

Bu gazellerin çevirisini yaparken, Mevlânâ'nın gazellerinde şaraptan söz ettiği yerlerde, değişik renkli şaraplardan bahsettiğini görünce, bunları bir kenara kaydettim.

Mevlânâ şaraplar için **altın rengi, kırmızı, la'l, gül, nar çiçeği, akik, erguvan** ve **kamış rengi** gibi renkler kullanmıştı. **Kırmızı, la'l, gül, akik** ve **erguvan renkleri** hemen hemen her şair tarafından kullanılırken, Mevlânâ'nın şarabı tavsif ederken **altın rengi, nar çiçeği** ve **kamış rengi** gibi renkleri kullanması dikkat çekiciydi.

Bu tespiti yaptıktan sonra, başka şairlerin de şarap için hangi renkleri kullandıklarını araştırmak farz oldu. Önce Nizâmî'nin, tarafından yapılan *Leylâ İle Mecnun* çevirisinde¹, Nizâmî'nin kullandığı şarap renklerini tespit ettim.

¹ Nizâmî-yi Gencevî, *Leylâ İle Mecnun*, Farsça'dan Çeviren: Prof. Dr. A. Naci Tokmak, Say Yayınları, İstanbul 2013.

Daha sonra tarafımdan yayına hazırlanan *Dîvân-ı Nebâtî'*deki şarap renkleriyle ilgili beyitleri tespit ettim.²

Ardından da Değerli bilim adamı ve dostum Prof. Dr. A. Atilla Şentürk tarafından oluşturulan Eski Türk Edebiyatı şiir bankasına başvurarak, Türk şairlerinin eserlerinin yer aldığı bu çalışmayı tarayarak, şairlerimiz için hangi renkleri kullandıklarını tespit ederek bu makaleyi ortaya koyma imkânı buldum.

Prof. Dr. A. Atilla Şentürk'ün şiir bankasında yer alan eserler şunlardır:

Baki ve Ahi Divanları'ndan notlar
Fişler dosyasından aktarılanlar
Fatih Divanı, Kemal Edip Kürkçüoğlu
Hayâlî Bey Divanı, A.N. Tarlan, Halil Çeltik³
Necati Bey Divanı, A.N. Tarlan
Revânî Divanı
Âhî Divanı, Mustafa Kaçalın
Ahmedî Divanı, Yaşar Akdoğan⁴
Emrî Divanı, Yekta Saraç
Nazire Mec Selçuk
Nazire Mec Berrin-Bilal
Sehabî Divanı, Cemal Bayak
Sunî Divanı, Halil İbrahim
Yakinî Divanı, Ömer Zülfe
Cafer Çelebi Divanı, Fatma⁵

² Bu çalışmam henüz basılmadığı için *Dîvân*'ın İran'da basılmış olan nüshasını kaynak gösterdim. *Dîvân-ı Türki-yi Seyyid Ebu'l-Kâsım Nebâtî*, Tedvîn Eden: Hüseyin Muhammed-zâde Sadık, Tebrîz 1372 h.ş./1993 m.

³ Hâyâlî Bey'den alınan beyitlerin altında verilen rakamlardan birincisi gazel numarasını, ikinci rakam ise beyit numarasını göstermektedir.

⁴ Beyitlerin altında Ahmedî'den alınan beyitlerde romen rakamı (bazen birinci arabik rakam) gazel numarasını, sonraki rakam ise beyit numarasını göstermektedir.

Fuzûlî Divanı, Sibel Özer
Nefî Divanı, Metin Akkuş
Hayretî Divanı, Mehmet Çavuşoğlu
Mesîhî Divanı, Mine Mengi
Mecmû'atü'n-nezâir, Ömer b. Mezîd⁶
Bâkî Divanı, Sabahattin Küçük
Nailî-i Kadîm, Haluk İpekten
Nedim Divanı, Abdülbaki Gölpınarlı
Seyyid Nesimi Divanı
Nevî Divanı, Mertol Tulum, Ali Tanyeri
Şeyh Galib Divanı
Şeyhî Divanı
Usûlî Divanı, Mustafa İsen
Zâtî Divanı, II. cilt öğrenci tezi
Adnî Divanı, Osman Kufacı
Aşkî Divanı, Nurcan Boşdurmaz
Kühühlahbâr, Mustafa İsen
Vahyî Divanı, Hakan Taş
Nevres Divanı
Ferhad-nâme
Lamii Çelebi, Nisabül Belagat, H. Ali Esir
Siham-ı Kazâ
İsmail Hakkı Bursevî, Ruhü'l-Mesnevî
Amrî Divanı
Ferâhu'r-rûh, Murat Karavelioglu
Pervane Bey Mecmuası, Ömer Zülfeden gelenler

⁵ Beyitlerin altında bu eser CÇD rumuzuyla gösterilmiş, örneğin: CÇD, g 139/6 kısaltması 139. Gazelin 6. Beytini göstermektedir.

⁶ Bu eser kaynak olarak (MNÖM) rumuzuyla gösterilmiştir.

Naşid Divanı

Şeyhülislâm Yahyâ

Zâfî Divanı beyitler, Vildan Şuşman Serdaroğlu

Taşlıcalı Yahyâ Divanı

Karamanlı Nizami Divanı

Mealî Divanı, Esmâ Şahin

Ahmed Paşa Divanı 2. kısım tamamlanmamış metin⁷

Bu taramalar ve tespitler sonucunda şairlerin, bazıları birbirinin aynı-
sı olmakla beraber kimi şairler o sıfatın Arapçasını, kimisi Farsçasını
kimisi de Türkçesini kullanmıştır. Bunlar renklerine göre tasnif edildiği
zaman şarap için kullanılmış kelimelerin sayısı daha aza inecektir.

Örnelemek gerekirse;

Ahmer, al, hamrâ, kırmızı, surh ve surhâb sıfatlarının hepsi kırmızı
şarap için kullanılırken; altın rengi, asfar, kamış rengi beyaz şarap için;
gülçehre, gülfâm, gülgûn, gültreng gibi kelimeler hemen hemen aynı
renk için; gülnâr, nar kırmızı, nar çiçeği de aynı renk için; la'l, la'l-fâm,
la'l-gûn la'l renkli şarap için; lâlegûn ve lâlereng ise yine aynı renk, muh-
temelen kırmızı şarap için kullanılmıştır. Dolayısıyla birleştirme yapıldı-
ğı takdirde bu 28 rengi 13 olarak da tespit etmek mümkündür.

Ancak şairler değişik ifâdelerle anlatımlarını güçlendirmek ve renk-
lendirmek için değişik sıfatlar kullanmışlardır. "Fâm", "gûn", "çün" gibi
benzetme edatları kullanarak aynı rengi başka bir ifâdeyle beyân edip,
dil zenginliğinden yararlanmışlardır.

Şarap için kullanılan kelimeler ise; şarap, mey, bâde, ve hamr kelime-
leridir. Ancak yer yer, câm, kadeh, gibi bazı kelimeler, ifâde-i küll, irâde-
i cüz mantığıyla şarap anlamına kullanılmıştır. Bütün bu hususları göz
önünde bulundurarak, biz de onlara saygı için şarap renklerini 28 başlık
altında tasnif ettik.

Tespit edebildiğimiz bu 28 ayrı şarap rengi şunlardır:

⁷ Bu listeyi Prof. Dr. Atilla Şentürk'ün oluşturduğu Eski Türk Edebiyatı
Şiir Bankası'nın başında kaydedildiği şekliyle aynen naklediyorum.

1) Ahmer(A) *Kırmızı*, 2) Akik(A) renkli, 3) Al(T), 4) Altın(T) rengi, 5) Asfar(A) *Sarı*, 6) Benefşe(F) *Menekşe*, 7) Erguvan(F) renkli, 8) Gülçehre(F), 9) Gülfâm(F), 10) Gülgûn(F), 11) Gülnâr(F) *Nar çiçeği* renkli, 12) Gülren-gi(F), 13) Hamrâ(A) *Kırmızı*, 14) Hınâ(A) *Kıma* rengi, 15) Kamış(T) rengi, 16) Kırmızı(T), 17) La'l(A) renkli, 18) La'1(A)-fâm(F) 19) La'1(A)-gûn(F), 20) Lâlegûn(F)) 21) Lâlereng(F), 22) Nar(F) kırmızısı, 23) Nar(F)çiçeği(T) renkli, 24) Reyhanî(A), 25) Sefîd(F) *Beyaz*, 26) Surh(F) *Kırmızı*, 27) Sürhâb(F) *Kırmızı*, 28) Yâkût(A)-reng(F).⁸

Şarap için bu renkleri kullanan şairlerin örnek beyitleri:

1) Ahmer:

*Bûstânda gül gül olmuş lâlelerden çihresi,
Nûş ider rindâna beñzer kim mey-i ahmer çemen.*

Revânî, 3. Kasîde, 9. Beyit.

*Zâhidâ el elüñe verme meyi
Ki mey-i ahmerüñ agı yüzi yok*

Kemal, MN. 517. Nazîre, 4. Beyit.

*Saldı sahn-ı bûstâna bir zümür-rüd-gûn bisât
Sebzedede nûş itmege câm-ı mey-i ahmer çemen*

Üsküplü İshak Çelebi, 13. Kasîde, 3. Beyit.

*Dil ki her dem nûş ider hûn-âbe-i derd ü gamı
Rind-i dürd-âşâma beñzer kim mey-i ahmer çeker*

Sehâbî, 118. Gazel, 2. Beyit.

'Arz ider hûn-âbe-i dil dîde gûyâ mey-fürûş

⁸ Renklerin yanında parantez içinde gösterilen harflerden (A), o kelime-nin Arapça, (F) Farsça, (T) ise Türkçe olduğunu göstermektedir.

Halka şîşeyle şarâb-ı sâf-ı ahmer gösterür

Sehâbî, 124. Gazel, 4. Beyit.

Hezârân rû-siyehlik itdüm âhir

Yüz aklığın mey-i ahmerde buldum

Mesîhî, 155. Gazel, 7. Beyit.

Bezm-i hüsn içinde dâ'im mest-i nâz olmag için

Lebleri her lahzada câm-ı mey-i ahmer sunar

Necatî Beg Divanı, 184. Gazel, 2. Beyit.

Eyleyüp cayş-i hayâl-i leb-i dil-ber hâtem

Câm-ı zerrîn ile çeksün mey-i ahmer hâtem

Bâkî Dîvânı, 19. Kasîde, 39. Beyit.

Cemâlün ravzasındandır ki hâsil oldı Rızoâna

Tudagundan mey-i ahmer yanagundan gül-i sûrî

Nazîre-i Nâmûsî, MNÖM, LXXVIII. Nazîre, 6. Beyit.

Leblerün şevkında Hassân mey-perest ü mestdür

Meyli anun-çün müdâm anun mey-i ahmerdedür

Nazire-i Hassân, MNÖM, CCCXXIV. Nazire, 8. Beyit.

Tâ la'l-i lebüñ 'aksi dil-i sagara düşdi

'Uşşâk-ı cihân cümle mey-i ahmere düşdi

Adnî, 89. Gazel, Matla' beyti.

Toludur çeşm-i terüm hûn ile sâgar yirine

Dil ciger kanın içer bâde-i ahmer yirine

Sehâbî, 356. Gazel, matla' beyti.

2) Akik renkli:

باده بنوش مات شو جمله تن حیات شو

باده چون عقیق بین یاد عقیق کان مکن

İç şarabı, geç kendinden, baştan ayağa hayat kesil,

Akik renkli şarâbı gör, akik madenini akla getirme.

Bir Demet Gül, (2/50)

Dem-i seherde görür Nâ'îlî akîk-i meyin

Kemine cur'asını ahter-i Yemen mahmur

Nâîlî-i Kadîm, 47. Gazel, 5. Beyit.

3) Al:

Emrî kan ağladuğum bu ki cefâ taşı dilün

Şîşe-i bâdesin ufatdı dökildi mey-i âl

Emrî, 303. Gazel, 5. Beyit.

Çihre-i zerd ile meclisde mey-i al içmek

Bir marazdur bu ki 'ışk ehline olur sârî

Nev'î, 509. Gazel 3. Beyit.

Dil-i zârumuz mest nezzâresinden

Mey-i al-i pür-câm-ı Cemdür 'izârun

Vahyî, 164. Gazel, 3. Beyit.

Her gül mey-i âl ile pür-peymânedür Yahyâ bu gün

Gül devri kendin itmesün mey-hâre gönlüm neylesün

Dîvân-ı Yahyâ (Şeyhülislâm), s.239/2. Beyit.

Geldi gül gibi mey-i al ile sâkî gülerek
Şöyle gösterdi ki irişdi bahâr eyyâmı

Dîvân-ı Yahyâ (Şeyhülislâm), s.307/6. Beyit.

Öldürürse beni gam kıлмаğ için def'-i melâl
Elüme almayayın and içeyin bâde-i âl
Çalayın yire safâ sâgarını cür'a-misâl
Kanı ol gülbün-i gülzâr-ı letâfet Memi şâh

Hayretî, 23. Mersiye, 7. Bend.

Habbezâ Sâkî-nâme-i rengin
Neşve-cûyân-ı nazma bâde-i âl

Nedîm Dîvânı, 61 nolu kıt'a'nın 4. Beyti.

4) Altın rengi:

چون وقف کردستم پدر بر باددهای همچو زر
در غیر ساقی ننگرم وز امر ساقی نگذرم

Babam altın renkli şaraba vakfettiğinden beri beni,
Sâkîden başkasına bakmam, ne buyursa itaat ederim.

Bir Demet Gül, (164)

5) Asfar:

Topraga dökdi ne kim nakdi var-ısa zer ü sîm
Çünkü nûş itdi çemende mey-i asfer nergis

Ahmedî, XLV/2.

Gözleme sud u ziyânı sağlıgun ser-mâyedür

Zer ver ü la'l al ki hayrun bâde-i aşfardadur

Kıssa-hân-ı 'ışk, Nazire-i CCCXXXI, 4. Beyit.

6) Benefşe:

Tîr-i gam cânuma geçmişdi geçenden geçelüm

Dâs-ı sâgarla bu dem 'işret ekinin biçelüm

Serv ayagında güle karşı benefşe içelüm

Mest-i lâ-ya'kil olalum yakalar çâk idelüm

CÇD, g. 139/6

7) Erguvan renkli:

چون سر عشق نیستت عقل مبر ز عاشقان

چشم خمار کم گشا روی به ارغوان مکن

Aşkla işin yoksa eğer, âşıkların aklını alma başından,

Mahmur gözle bakma, erguvan renği şaraba yönelme.

Bir Demet Gül, (2/51)

یاری ده، زندگانیم ده

ساقی، می ارغوانیم ده

Sâkî, erguvan renkli şaraptan ver bana,

Bana yardım et, yeniden hayat ver bana.

Leylâ İle Mecnun, s.75. 7. Beyit.

Bihîşt itdi sabâ çün gülsitânı

Sebük-rûh ol çeküp ritl-ı girânı

Ki nûş itmek şarâb-ı ergavânı

Kadîmî câdetidür Rûm İlinün

CÇD, g. 105/4

Bezm ol durur ki yâr ie mey sâkî cân ola
Cismimde kanım ana mey-i ergavân ola
Hayâlî, 101, 9. Gazel.

Bir tab vardur anda ki kân bagrını ezip
Döndürdi la'l-i nabı mey-i erguvâna tîğ
Necâtî Bey, 11. Kasîde, s.74, 7. Beyit.

Çün nev-bahâr-ı devlet-i Şâh-ı cihân ola
Hôrşîd-i bî-zevâl mey-i ergavân ola
Necatî Beg Divanı, 21. Gazel, 1. Beyit.

Gonca yatıkların yine alup kenârına
İçer güzeller ile mey-i ergavan gül
Revânî, 13. Kasîde, 5. Beyit.

Beni mihnet bucaklarında öldürür idi serbâ,
Eger olmasa ortada şarâb-ı erguvan âteş.
Revânî, 14. Kasîde, 29. Beyit.

Bezm-i çemende la'l-i lebün şevkına şehâ
Lâle elinde câm-ı mey-i ergavân tutar
Âhî, 18. Gazel, 4. Beyit.

Çün nev-bahâr-ı devlet-i Şâh-ı cihan ola
Hûrşîd-i bî-zevâl mey-i erguvân ola
Necatî Bey Divanı, 21. Gazel, 1. Beyit.

Şol rinde kim müdâm mey-i erguvân gerek

*Dâyim mücâvir-i ser-i kûy-ı muğân gerek
 Bir tâyir-i huçeste-kademdür hayâl-i yâr
 Ârâm-gâh-ı dîde aña âşiyân gerek
 Sâkî münevver olmaga zulmet-serây-ı dil
 Mey sun ki anda şem'-i mey-i erguvân gerek*

Sehâbî, 199. Gazel 1-3. Beyitler.

*Firâk bezmine âhumla kanlu yaşlarımı
 Sadâ-yı nâya mey-i ergavâna benzetdüm*

Yakînî, 132. Gazel 3. Beyit.

*Ukbâda kevser istemesin rind-i mey-gede
 Dünyâda bes degil mi mey-i ergavân içer*

Fuzûlî, 77. Gazel, 3. Beyit.

*Gamdan halâs ister iseñ gel Necâtîye
 Dil cür'asını câm-ı mey-i ergavâna at*

Necatî Beg Divanı, 33. Gazel, makta' beyti.

*Kanuma bir kez acır iseñ hûn-bahâ yeter
 Nûş eyle tatlu tatlu mey-i ergavân gibi*

Necatî Beg Divanı, 577. Gazel, 4. Beyit.

*Mey-i dûşîmeden Bâkî yine mahmura benzersin
 Elünjde turmayup câm-ı şarâb-ı erğavân ditrer*

Bâkî Dîvânı, 139. Gazel, 5. Beyit.

*Bâkî gamuñda hûn-ı ciger yutsa gûyiyâ
 Bezm-i safâda câm-ı mey-i erğavân çeker*

Bâkî Dîvânı, 154. Gazel, makta' beyti.

*Ey sâkinân-ı mey-gede tutman gönülde gam
Bezm-i safâda câm-ı mey-i ergavân tutuñ*

Bâkî Dîvânı, 281. Gazel, 2. Beyit.

*Bilmez cefâ-yı dehr ile kan yutdugum benüm
La'l-i lebün ki câm-ı mey-i ergavân çeker*

Nev'î, 94. Gazel, 6. Beyit.

*Vasf-ı cemîli öyle müferrih ki söylesem
Te'sîr eder dimâga mey-i erguvân gibi*

Ş.Gâlib, 13. Kasîde, 30. Beyit.

*Hayâl-i la'lün ile câm-ı hûn-i dil çekenün
Sirişki reşk-i mey-i ergavân-ı 'âlemdür*

Vahyî, 7. Kasîde, 21. Beyit.

*Ol dem kanı terâne-i bezmüm figân idi
Kanlu yaşum kadehde mey-i ergavân idi*

Amrî, 136. Gazel, matla' beyti.

*Gözüm kan dökmege oldı o la'l-i dil-sitân bâ'îs
Olur kan olmağa ekşer sarâb-ı erguvân bâ'îs*

Mânî, 6. Gazel, matla' beyti.

*Câm-ı hayâtın eyledi dest-i kazâ şikest
Kan saçıldı hâke mey-i ergavân gibi*

Mânî, Terkîb-i bend, 4. Bend, 4. Beyit.

8) Gülçehre:

*Mey-i gülçehre içmişsin yine ey gonca-leb benzer
Güzellenmişsin ey âfet kızarmış gül gül olmuşsun
Hayâlî, 302. Gazel, 8. Gazel.*

*Lebüñe inmek için düşer ayaklara şarâb
Bir denîdir mey-i gül-çihre neden nâzlanur
Necatî Beg Divanı, 109. Gazel, 7. Beyit.*

*Ey bâde-i gül-çihre müdâm al geyersin
Bu şîve nedür şâhid-i kâşâne degülseñ
Necatî Beg Divanı, 293. Gazel, 5. Beyit.*

9) Gülfâm:

*Kanlı yaşum bem-i hecrunde mey-i gülfâm olur
Ana bu gönlüm sürâhî çeşm-i pürhûn câm olur
Revânî, 57. Gazel, Matla' beyti.*

*Râziyüz gerçi oruçdan içmişüz çok şerbeti
Kanı sôfi 'id kim anda mey-i gülfâm olur.
Revânî, 79. Gazel, 2. Beyit.*

*Ruhun 'aksi ile yaşum mey-i gül-fâma dönmişdür
İzüñ tozi ile çeşmüm mücevher câma dönmişdür
Emrî, 164. Gazel, matla' beyti.*

*Her kişi kim göresin lâle-ruh u gonce lebi
Komaz elden mey-i gül-fâm ile 'ıyş u tarabı
Şevkî, Nazîre-i Şevkî, matla' beyti.*

Devr-i güldür sun bize sâkî mey-i gül-fâmdan
Hâne-i târîk-i dil bulsun ziyâ ol câmdan
Sehâbî, 164. Gazel, matla' beyti.

Ferah bir vech ile kalbe mey-i gül-fâmdan geldi
Ki mahv oldı ne gam kim hâtra eyyâmdan geldi
Sehâbî, 385. Gazel, matla' beyti.

Gül gül olsa ruhun öpsek lebi câmun emsek
Gele gül mevsimi 'îş-ı mey-i gül-fâm olsa
Yakînî, 175. Gazel, 5. Beyit.

Ey Fuzûlî bulmadım reng-i riyâdan bir safâ
N'ola ger meylim bu reng ile mey-i gül-fâmedir
Fuzûlî, 98. Gazel, makta' beyti.
Cihânda bulmadum yâr-ı muvâfık gamdan artuk ben
Gönül eglencesi bilmem mey-i gülfâmdan gayrı
Hayretî, 431. Gazel, 4. Beyit.

Künc-i mey-hâne ile gûşe-i gül-şen birdür
Sâkî-i lâle-izâr u mey-i gül-fâm olsa
Bâkî Dîvânı, 435. Gazel, 4. Beyit.

Bâkıyâ ayş-ı bahâr eyler idiük meclisde
Sâkî-i lâle-'izâr u mey-i gül-fâm olsa
Bâkî Dîvânı, 460. Gazel, 5. Beyit.

La'lin ki hayâl-i mey-i gülfâm ederiz biz

Âyîne-i hûrşîdi alıp cam ederiz biz

Nâilî-i Kadîm, 163. Beyit, matla' beyti.

Açar bir nesne yok gönlüm mey-i gül-fâmdan gayrı

Dil-i gamgînüme mahrem bulunmaz camdan gayrı

Nev'î, 515. Gazel, Matla' beyti.

Selsebîlün 'aynıdur şôfi mey-i gül-fâmumuz

Yiyidür kandîl-i 'Arş olursa şâfi cânımız

Zâtî, 566. Gazel, matla' beyti.

Dûrî-i la'l-i yâr ile dil künc-i 'ışkda

Bir bâde-h^vârdur mey-i gül-fâmdan cüdâ

Vahyî, 3. Gazel, 2. Beyit.

O meh kim çihre-i hûy-kerdesin evreng göstermiş

Mey-i gül-fâm ile ruhsârını yek-reng göstermiş

Vahyî, 135. Gazel, matla' beyti.

Çekildim bezm-i 'işretten usandım cânıdan gayrı

Ferâgat eyledim sâkî mey-i gül-fâmdan gayrı

Nevres, 140. Gazel, matla' beyti.

Hat-ı anber-sirişt-i yâr vîrsün özge keyfiyyet

Mey-i gülfâmı la`l-i nâbı miskiyyü'l-hitâm olsun

Dîvân-ı Yahyâ (Şeyhülislâm),s.226, 3. Beyit.

Seherî bâde-i gül-reng bulaşmış yârân

Sâkiyâ gel görelüm biz de mey-i gülfâmı

Dîvân-ı Yahyâ (Şeyhülislâm), s.308, 1. Beyit.

Ne hâletdür bu ki olur yir ü bergi

Mey-i gül-fâmı ferruh câmı ferruh

Hüdâyî, 26. Gazel, 2. Beyit.

Eylerti 'aks-i rûy-i dil-ârâm seyrini

Zâhid ger itse bâde-i gül-fâm seyrini

Sehâbî, 378. Gazel, matla' beyti.

Ser-mestem ü destümde tolu câm henûz

Başda heves-i bâde-i gül-fâm henûz

Sâkî baña rez duhterini 'akd ideli

Dûşîze idi mâder-i eyyâm henûz

Sehâbî, 17 nolu rubâî.

Gam degül dâyim sifâl-i hâk olursa câmumuz

Tek müdâm olmasun eksük bâde-i gül-fâmmuz

Hayretî, 133. Gazel, matla' beyti.

Bâde-i la'lüne hemşîre sarâb-ı gül-fâm

Zülf-i müşgîn-i semen-sâña birâder sünbü

Bâkî Dîvânı, s.65, 24. Kasîde, 34. Beyit.

10) Gülgûn:

به پیش آر سغراق گلگون من

ندانم که باده است یا خون من

Gül renkli şarap testisini getir yanuma benim,

Bilmiyorum şarap mı yoksa kanım mı o benim?

Bir Demet Gül, (172)

Hemîşé bâde-yé gülgûn heyât-é tâzédîr rûha,

Xusûsen indi kim vaqt-é gül ü fasl-é behâr olmuş.

Dîvân-ı Nebâtî, s.35, beyt: 17.

Getir sâqî méy-é gülgûn, bu bezmi bir bahâr éyle.

O câm-é la'lfâm ile bu xâmi bir xumâr éyle.

Dîvân-ı Nebâtî, s. 135, beyt 1.

Kâse kâse nice zehrin içelim gerdûnun

Bize tiryâkini sun sâkî mey-i gül-gûnun

Hayâlî 241, 8. Gazel.

Çün kadeh urdı gümüşden na'l gülgûn-ı meye

Sâkiyâ meydan senüñ sensin bu gün çâbuk-süvâr

Revânî, 33. Kasîde, 11. Beyit.

Bugün ki fursatı var nûş it mey-i gül-gûn

Ki yarına komaya işini her ki câkildür

Ahmedî, XLIII/12.

Görgil ki ne demdür ey nedim iç mey-i gül-gûn

Kim bir dem anı içmeyenüñ işi nedemdür

Ahmedî, 264/5.

Mey-i gülgûn elüñe al ki güller

Müzeyyen eyleyüpdür sebze-zârı

Cem Sultan, Nazîre-i Cem, 3. Beyit.

Nazar kılañ ruh-ı dilberde la'l-i meygûna

Tahassür itmese olmaz şarâb-ı gülgûna

Üsküplü İshak Çelebi, 269. Gazel, matla' beyti.

Sâkıyâ la'l-i lebünden diledümse bûse

Başa incinme ki oldu mey-i gül-gûn bâ'is

Şehâbî, 41. Gazel, 3. Beyit.

Hûn-i dilden gâh pürdür gâh hâlî çeşmümüz

Şöhret-i câm-ı mey-i gül-gûne bâ'is Cem'lerüz

Şehâbî, 155. Gazel 2. Beyit.

Hecründe gözüm lâle-sıfat hûn ile toldı

Sâkî yine câmum mey-i gül-gûn ile toldı

Şehâbî, 391. Gazel, matla' beyti.

Terk ide mi hiç ayagını mey-i gülgûnun

Yandum ol pençe-i hurşîdüñ elinden yandum

Sun'î, 87. Gazel, 2. Beyit.

Ey Husrev-i hûbân seni arayı arayı

Kan derleyüben çıkdı ayaktan mey-i gülgûn

Sun'î, 131. Gazel 2. Beyit.

Döne döne devr idüp ey sâki ayaktan çıkar

Bu mey-i gülgûn yine huşyâr ayagın almaga

Sun'î, 169. Gazel, 9. Beyit.

'Aklını ugrılayub râzın kişiye söyledür
Görmedüm 'âlemde bir kimse mey-i gül-gûn gibi
Cafer Çelebi, 239. Gazel, 2. Beyit.

Kıldı benden ref' teklif-i namâzı mestlik
Saldı Hak bir neş'e-i câm-i mey-i gül-gûn başa
Fuzûlî, 13. Gazel, 2. Beyit.

Mey-i gül-gûnda degil nergis-i mestin aksi
Kadeh olmuş göz açıp âşık-i dîdâr saña
Fuzûlî, 20. Gazel, 3. Beyit.

Ârızın gül gül ediptir mey-i gül-gûn tâbı
Veh ki bir gülden açılmış nice gül-zâr saña
Fuzûlî, 20. Gazel, 4. Beyit.

Mey-i gül-gûnu dediñ akla ziyandır zâhid
Bu mudur akl ki terk-i mey-i gül-gûn ettiñ
Fuzûlî, 167. Gazel, 2. Beyit.

Dahı Cemşîdi yâd eyler gözinden kan döker meclis
Mey-i gül-gûn sirişki câm çeşm-i hûn-feşânıdur
Bâkî Dîvânı, 54. Gazel, 2. Beyit.

Seyr-i bâg-ı bezme gel câm-ı mey-i gül-gûna bak
Gül-şen-i cennetde açılmış gül-i bî-hârı gör
Bâkî Dîvânı, 71. Gazer, 4. Beyit.

Sâcid-i sâkî ile câm-ı mey-i gül-gûna bak

Bir gül-i sîr-âbdur gûyâ nihâl üstindedür
Bâkî Dîvânı, 124. Gazel, 3. Beyit.

Eşk-i hasret yüzümüz âl ider andukça lebin
Mey-i gül-gûn içerüz beñzümüze kan getirür
Bâkî Dîvânı, 131. Gazel, 4. Beyit.

Mey-i gül-gûn içelüm bârî hakîmâne biraz
Behre-mend eyler idi bûs-ı lebünden cânu
Bâkî Dîvânı, 205. Gazel, 3. Beyit.

O la'l-i nâb için hün-âb akıtma
Mey-i gül-gûnı hoş gördüm bu demdür
Bâkî Dîvânı, 147. Gazel, 3. Beyit.

Sanma şeb-dîz ile bir âh-ı seher-gâhların
Mey-i gül-gûn olur olursa ayakdaşları
Bâkî Dîvânı, 383. Gazel, 4. Beyit.

Gel ey sîmîn-beden sâkî bana sun câm-ı sahbâyı
K'açıldı revnakı geldi mey-i gül-gûn-ı hûmmârın
Nesîmî, 221. Gazel, 7. Beyit.

Nev'iyâ la'l-i lebinden utanup derledi kan
Degül âvâreler üstinde mey-i gül-gûnunu
Nev'î, 233. Gazel, 5. Beyit.

Bagrumı hün idüp eşküm mey-i gül-gûn itdün
Yeter itdün bize bu rengi be hey kan idici

Nev'î, 486. Gazel, 2. Beyit.

Zâtî'yâ 'ârızî gâyetde güzeldür yârın
Mey-i gül-gûn ile ger gül gül ola dahi güzel

Zâtî, 851. Gazel, 5. Beyit.

Rehne çekdün mey-i gül-gûne yine destârı
Rindler içre Riyâzî baş açuk fâsıksun

Riyâzî, Künhü'l-ahbâr, Tezkire kısmı, Riyâzî maddesi.

Vakt-i gül sâkî-i gül-ruh gül gibi tab'-ı latîf
Senden ey Yahyâ mey-i gül-gûna istignâ `aceb

Dîvân-ı Yahyâ (Şeyhülislâm), s.96, 6. Beyit.

Gel iy serv-i semen-ber sun elüme bâde-i gül-gûn
Bugün kim lâle vü nergis biri birinedür tev'em

Ahmedî, LXII/9

Gel ki gül-gûn bâdeden bir kaç kadeh nûş idelüm
Kim benefşe kohusından hoş mu'attardur meşâm

Ahmedî, 447/5.

Bâdenün gül-gûn kümeytin sâkıyâ meydâna sal
Kim sipâh-ı hecr ile gönüm mesâf ister mesâf

Sehâbî, 193. Gazel, 3. Beyit.

Meydân içinde bâde-i gül-gûna göz diküp
Baş koşmasun hevâya igen baş açup habâb

Yakînî, 11. Gazel, 6. Beyit.

*Hevesim bâde-i gül-gûna bu ümmîd iledir
Kim olam mest tutam dâmen-i dil-ber güstâh
Fuzûlî, 59. Gazel, 6. Beyit.*

*El safâ câmını aldıkca ele reşk ile ben
Hûn-ı dil nûş ederim bâde-i gülgûna bedel
Nefî, 53. Kasîde, 5. Beyit.*

*Çâre bulmaga meded olmadı çün derd ü gama
Tâlib-i bâde-i gülgûn u şifâsâz olduk
Hayreti, 190. Gazel, 4. Beyit.*

*Yâd-ı lebünle gitse gam-ı Hayretî ne tan
Dâfi' durur çü bâde-i gülgûn melâlini
Hayretî, 459. Gazel, 5. Beyit.*

*Bu gam eyyâmında sâkî bizi hûş-hâl eyledüñ
Rûzigâra bâde-i gül-gûn ile âl eyledüñ
Necatî Beg Divanı, 294. Gazel, matla' beyti.*

*Ne hengâm-ı safâ-yı 'işret-i mü'l gibi bir dem var
Ne sâz-ı mutrib-âsâ cân-fezâ-yı mürde-i gam var
Ne mânend-i hayâl-i yâr bezm-i dilde mahrem var
Ne câm-ı bâde-i gül-gûna beñzer yâr-ı hem-dem var
Ne sadr-ı gûşe-i mey-hâne gibi cây-ı hurrem var
Bâkî Dîvânı, s.100. Muhammes, 1. Bend.*

*Sâkıyâ gül-güne-veş gel bâde-i gül-gûnı sür
Lâle-reng olsun kızarsun ol iki ruhsâreler*

Bâkî Dîvânı, 59. Gazel, 5. Beyit.

*Meylüm cihanda bâde-i gül-günâdur benim
Ma'cûn olursa bârî leb-i dil-ber isterin*

Bâkî Dîvânı, 386. Gazel, 6. Beyit.

*Tutsa câm-ı bâde-i gül-gûnı verd-i ter gibi
Sa'id-i sâkî olur şâh-ı gül-i ahmer gibi*

Bâkî Dîvânı, 499. Gezel, Matla' beyti.

*Sâkıyâ kalmaz imiş çünkü bu sohbet bâkî
Mey-i gül-gûn içelüm bâde-i cennet bâkî*

Bâkî Dîvânı, 525. Gazel, matla' beyti.

*Bâde-i gül-gûn gerek destinde çün la'l-i müzâb
Yohsa sâkînin ayagında hınâ lâzım degil*

Ş. Gâlib, 193. Gazel, 10. Beyit.

*Şeker-hand-i nigâra lü'lü-yi meknûn reşk eyler
O la'l-i can-fezâyâ bâde-i gül-gûn reşk eyler*

Vahyî, 60 gazel, matla' beyti.

*Düşerse bûs-ı leb-i lutfi fikri 'uşşâka
Kesâd-gîr ola bâzâr-ı bâde-i gül-gun*

Vahyî, 211. Gazal, 4. Beyit.

11) Gülnâr renkli:

*Sen gét öz kârına éy zâhid-é bed kîş ké men,
Tâlib-é câm-é Cem ü bâde-yé gülnâr olubam.*

Dîvân-ı Nebâtî, s. 108, beyt 5.

12) Gültreng:

Dolduysa sâkiyâ mey-i gül-reng ile kabak

Seyr edelim diyâr-ı neşâtı ayak ayak

Hayâlî, 231, 10. Gazel.

Şafak u mâhın işârâtı budur kim demidir

Elüne sâgar-ı zerrinle mey-i gül-reng al

Necatî Beg Divanı, 16. Kaside, 10, beyit.

Bir al tûtîdür mey-i gül-reng-i pür-safâ

Olmış durur Revânî aña âşîyan kadeh

Revânî, 37. Gazel, 7. Beyit.

Hevâ müşg-i Hitâ oldı eger sen

Mey-i gül-rengi itsen hatâdur

Ahmedî, XXX/10

Bilür misin bu bî-hâsıl cihândan ne-durur hâsıl

Mey-i gül-rengi nûş idüp oturmah yâr-ıla bir dem

Ahmedî, LXII/12.

Mey-i gül-rengi nûş eyle anı yâd itme ki itmişdür

Çemende sebzenüñ rengin hazân yili za'ferânî

Ahmedî, LXXI, 9.

Lebleri 'aksi gözümde gitmesün ey lâle-ruh

Hûb olur tolsa mey-i gül-reng ile câm-ı zücâc

Şehdî, Nazîre-i Şehdî, 2. Beyit.

İntizâr-i mey-i gül-reng ile bayram ayına

Baka baka inecektir gözümüze kara su

Fuzûlî, 239. Gazel, 8. Beyit.

Tutarken câmu nâşî gelse tâc ü günbed altında

Mey-i gül-rengi pinhân eyle ey sofî habâb-âsâ

Bâkî Dîvânı, 2. Gazel, 7. Beyit.

Sâgar-ı la'l-i leb-i cân-bahş-ı dil-ber devridür

Döndi ey câm-ı mey-i gül-reng devrânun senün

Bâkî Dîvânı, 267. Gazel, 4. Beyit.

Aks-i gül-i renginin düşdi mey-i gül-reng

Sâgar dedi ene'l-hak mey şûr u şere düşdi

Nesîmî, 410. Gazel, 9. Beyit.

Mey-i gül-rengi nüş eyle anı anma ki etmişdür

Çemende sebzenün rengin hazân yeli za'ferânî

Ahmedî, 1. Kasîde, 20. Beyit.

O1 gözi nergis elinden al mey-i gül-rengi kim

Cân dimâgını mu'attar ede reyhâniyyeti

Ahmedî, 630. Gazel, 4. Mısra'.

Te'sîr-i serd-i mihri-i sâkîyle meclisin

Oldu akîk-i yah mey-i gül-rengi hod-be-hod

Ş. Gâlib, 37. Gazel, 7. Beyit.

*Camdır kandîl-i gülreng-i şebistân-ı visâl
Bûsenin yâkût mey-i gülreng-i şeftâlûsudur
Ş. Gâlib, 52. Gazel, 3. Beyit.*

*Leb-i la'li bana nukl olduğunu nakl etsem
Mey-i gül-reng ile câm-ı Cemin agzı sulanır
Ş. Gâlib, 73. Gazel, 2. Beyit.*

*Niçün ma'nâ-yı rengîn lafzı âteşlendirir bilmem
Surâhîyi mey-i gül-reng ser-keşlendirir bilmem
Ş. Gâlib, 2209. Gazel, Matla' beyti.*

*Seherî bâde-i gül-renge bulaşmış yârân
Sâkiyâ gel görelüm biz de mey-i gülfâmı
Dîvân-ı Yahyâ (Şeyhülislâm), s.308, 1. Beyit.*

*Kurulmuş idi felek hargehinde sohbet-i hâs
Nücûm nukl ü şafak anda bâde-i gül-reng
Hayâlî, 7. Kasîde, 5. Beyit.*

*Her nefes ney hemdem-i feryâd ü zârımdır benim
Bâde-i gül rengi anma eski yârımdır benim
Hayâlî, 39. Gazel, matla' beyti.*

*Ey Hayâlî eşk-i hûnînimle hemdemdir müdâm
Anun için bâde-i gül-renge meyyâlem bu gün
Hayâlî, 65. Gazel, 5. Beyit.*

Yine nergis gibi gülşende gözüñ fikriyle

İçelüm bâde-i gül-reng olalum mest ü harâb
Âhî, 12. Gazel, 2. Beyit.

Gerçi şimdi ramazân korhusı komaz bizi kim
İçevüz bâde-i gül-rengi ne ekser ne ekal
Ahmedî, LIV/11.

‘Ömr bâğın bâde-i gül-reng-ile âbâd kıl
Kim gül-istânı kılıp-durur bihişt-âbâd bâd
Ahmedî, 123/2.

Sâkiyâ bâde-i gül-reng içelüm didüğüne
Ehl-i diller be ne rengîn bu ma’nâ didiler
Nazmî, 347. Nazîre-yi Nazmî, 4. Beyit.

İdelüm ‘iyy ü çemen serv-i dilârâlar ile
İçelüm bâde-i gül reng-i semen-sâlar ile
Hıfzî, Nazîre-yi Hıfzî, 5. Beyit.

Hoşdur çemende bâde-i gül-reng dem-be-dem
Zerrîn kadehde büt-i sîmîn-‘izâr ile
Mâtemî, Nazîre-yi Mâtemî, 3. Beyit.

Hükm-i feyzin eder ol mertebe cârî ki döner
Şîşe-i bâde-i gül-renge habâb-ı tesnîm
Nef’î, 7. Kasîde, 52. Beyit.

Câm-ı zerrîni tolu bâde-i gül-reng itmiş
Gül-i ra’nâ seheri kılmag için def’-i humâr

Bâkî Dîvânı, 18. Kasîde, 21. Beyit.

Metâ'-ı bâde-i gül-reng şimdi ayakda

Kumâş-ı zühhd ü riyâ turmayup satılmakda

Bâkî Dîvânı, 444. Gazel, matla' beyti.

Şeh-levend-i feyz çıkmaz seyre tâ kim sâkiyâ

Bâde-i gül-rengi rahş-ı câme zin-pûş eylemez

Nedîm Dîvânı, 48. Gazel, 6. Beyit.

Köylüce la'lün anıcak bâde-i gül-reng içer

Câm içinde bilmezem mey mi ya kanı çeşmümün

Köylüce, Nazîre, MNÖM, CCXXXIV/8. Beyit.

Ey sâkî-i husrev-sıfat sun bâde-i gül-rengi sen

V'ey mutrib-i şîrîn-nefes tek durma debret çengi sen

Şeyhî, 138. Gazel, 1. Beyit.

Şeyhî'yi her bir kûr-dil bî-zevk ü hod bilir diril

Sâkî peyâpey muttasıl sun bâde-i gül-rengi sen

Şeyhî, 138. Gazel, 9. Beyit.

Def'eyle 'adûmı güzelüm kanını nûş it

Tut kim mey-i gül-reng içüp def'-i gam itdüñ

Mânî, 49. Gazel, 3. Beyit.

13) Hamrâ:

Xızr'a qısmet oldi olsun, çeşmé-yé âb-é beqâ,

Men de zovq-é bâde-yé hamrâni gözler gözlerim.

Dîvân-ı Nebâtî, s.35, beyt: 27.

Yâr ile huld-ı berîn oldı çü sahrâ bu gice
 Aksun ırmağ oluben bâde-i hamrâ bu gice
 CÇD, g. 202/1

İç kanımı kim cân ola maksuduna vâsıl
 Sayd etmege yârı mey-i hamrâyâ çekerler
 Hayâlî, 126, 9.Gazel.

Degül ol zülf ü pîşâni vü ol ruh-sâr u leb misli
 Şeb-i tire meh-i tâbân gül-i sûrî mey-i hamra
 Ahmedî, 8/4.

Şerâb ile dem ü lahm olduk Emrî şöyle kim ölsek
 Ten-i hâkî olur dürd ü dem-i sâfi mey-i hamrâ
 Emrî, 26. Gazel, 5.beyit.

Bezm-i 'uşşâkuñ mey-i hamrâ iken hurmetlüsi
 Emdük anı olduğıyçün la'lünñ nisbetlüsi
 Emrî, 478. Mukatta', 1. Beyit.

Gonca-i lâ'lün safâsına senünñ pür-şevk olup
 Bülbül olur Nazmî sâgar-ı mey-i hamrâyile
 Nazmî, MNÖM, 824. Nazîre, makta' beyti.

Rûz-ı hicrân u şeb-i fürkatde la'lün yâdına
 Komaduk elden mey-i hamrâyı bir gün bir gice
 Üsküplü İshak Çelebi

Oldı câm-ı mey gibi sâfi-dil ü rûşen-zamîr

*Kim ki tuşdı pîr-i deyrün bâde-i hamrâsıma
Sehâbî, 334. Gazel, 3. Beyit.*

*Bir iki gün bu fenâ 'âlemi kılduñ çü makâm
Eyleme kendüñe 'îş-i mey-i hamrâyı harâm
Yakînî, 50. Gazel, 5. Beyit.*

*Rindüz ki geçmezüz mey-i hamrâdan el çeküp
Tâ almayınca sâkî-i devrân ayâgumuz
Yakînî, 69. Gazel, 3. Beyit.*

*Hayretî'yi yine bir cür'a ile mest itdi
Leb mi bu yâ mey-i hamrâ mı Memi Bâlîcigüm
Hayretî, 315. Gazel, 7. Beyit.*

*Toptolu iken sâgar-ı lâle mey-i hamrâ
Dürd içmeyenün derd ola yüregine mâ
Mesîhî, 16. Kasîde, 10. Beyit.*

*Bezm içre sürâhi gibi kan ağladuğum bu
Sâkî lebünge kan yağı oldu mey-i hamrâ
Bâkî Dîvânı, 5. Gazel, 5. Beyit.*

*Mürde-i derd ü gama cânlar bağışlar cür'ası
Sâkıyâ bi'llâh mey-i hamrâ dem-i 'Îsâ mîdur
Bâkî Dîvânı, 120. Gazel, 3. Beyit.*

*Bir nefes hem-dem olup def-'i melâl eyleyecek
Bulmadum dünyede câm-ı mey-i hamrâdan yig*

Bâkî Dîvânı, 261. Gazel 4. Beyit.

*Halka-i zülfünde dil pâ-beste-i sevdâ geçer
Sâgar-ı la'lüñle cân mest-i mey-i hamrâ geçer*

Nev'î, 143. Gazel, Matla' beyti.

*Nice kan yutmayayın tîrûn ucından cânâ
Sîne gırbâle dönüpdür mey-i hamrâ tutmaz*

Nev'î, 173. Gazel, 2. Beyit.

*Kana döndürdi emüp la'l-i lebin cânânun
Sora sora kızılı cıkdı mey-i hamrânun*

Nev'î, 272. Gazel. Matla' beyti.

*Hezâr nâz ile geldi oturdı yanumda
Elinde sâgar-ı zerrîn tolu mey-i hamrâ*

Amrî, V. Gazel 3. Beyit.

*Subha dek sûz-ile yanar şem'-i bezm-ârâ baña
Kanlar aglar dem-be-dem cân-ı mey-i hamrâ baña*

Riyâzî, 301. Gazel, matla' beyti.

*İç kanımı kim cân ola maksuduna vâsıl
Sayd etmege yârı mey-i hamrâya çekerler*

Hayâlî, 9. Gazel,3. Beyit.

*Derd ü gamdır yedigim ni'met-i dünyâ yerine
Hûn-ı dil nûş ederin bâde-i hamrâ yerine*

Hayâlî, 57. Gazel, Matla' beyti.

Şerâb ile dem ü lahm olduk Emrî şöyle kim ölsek
Ten-i hâkî olur dürd ü dem-i sâfi mey-i hamrâ
Emrî, 26. Gazel, 5. Beyit.

Gûşe-i meyhânelerde câm-ı lâ'lüh şevkine
Bâde-i hamrâya düşmüşdür nice âvâreler
Şem'î, Nazîre-yi Şem'î, 3. Beyit.

Câmiyâ hayrân olursun lebleri esrârına
Mest iden her dem seni ol bâde-i hamrâ gibi
Câmî, Nazîre-yi Câmî, 5. Beyit.

Hattunla lebüñ ikisini Kâtibî her dem
Şevk ile çemen içre içer bâde-i hamrâ
Kâtibî, Nazîre-yi Kâtibî, 7. Beyit.

Rûz-ı hicrân u şeb-i fürkatde la'lün yâdına
Komaduk elden mey-i hamrâyı bir gün bir gice
İshak, 241. Gazel, 4. Beyit.

Bir iki gün bu fenâ 'âlemi kılduñ çü makâm
Eyleme kendüñe 'îş-i mey-i hamrâyı harâm
Yakînî, 3 nolu musammatın 3. Bendinin, 3. Beyti.

Sâ'id-i sâkîde câm-ı bâde-i hamrâya bak
Gülşen-i şâdî vü 'işretde açılmış gül budur
Yakînî, 54. Gazel, 3. Beyit.

Sensüzün mey sohbeti bana harâm olsun müdâm

Zehr-i hicrûnle sararmak hamr-ı hamrâdan lezîz

Enverî, 34. Gazel, 2. Beyit.

Derd ü gamdır yedigim ni' met-i dünyâ yerine

Hûn-ı dîl nûş ederin bâde-i hamrâ yerine

Hayâlî, 371/57. Gazel, matla beyti.

Bâde-i hamrâ ile çeng ü neye virdi 'amel

Teobe-vü-zühd ü salahı eyledi bi-kâr gül

Necatî Beg Divanı, 15. Kasîde, 9. Beyit.

Görne bâd-ı nazarda bâde-i hamrâyı destüñde

Sanur gül deste içinde sâkiyâ rengîn şakâyıkdur

Nazmî 1523. Gazel 4. Beyit.

Ki varup kûşe-i meyhânede me'vâ turalum

Gül gibi elde gehî bâde-i hamrâ tutalım

Remzî, Nazîre-yi Remzî, 5. Beyit.

Fasl-ı güldür varalum bâde-i hamrâ içelüm

Seyr-i bustân kılalum câm-ı musaffâ içelüm

Ayânî, Nazîre-yi Eyânî, 5. Beyit.

Câmiyâ hayrân olursun lebleri esrârına

Mest iden her dem seni ol bâde-i hamrâ gibi

Câmî, Nazîre-yi Câmî, 5. Beyit.

Kadehde bâde-i hamrâyı seyr iden 'ârif

Habâb-ı kemterini sanma nüh kîbâba virür

Sehâbî, 69. Gazel, 4. Beyit.

*Hattunla lebün ikisini Kâtibî her dem
Şevk ile çemen içre içer bâde-i hamrâ*

Kâtibî, Nazîre-yi Kâtibî. 7. Beyit.

*Şafak içre göricek ke's-i hilâli kıldum
Hırka-i ezrakumı bâde-i hamrâya girev*

Sehâbî, 320. Gazel, 3. Beyit.

*Oldı câm-ı mey gibi sâfi-dil ü rûşen-zamîr
Kim ki tuşdı pîr-i deyrün bâde-i hamrâsına*

Sehâbî, 334. Gazel 3. Beyit.

*Yâr ile huld-ı berîn oldı çü sahrâ bu gice
Aksun ırmağ oluben bâde-i hamrâ bu gice*

CÇD, 202. Gazel, Matla' beyti.

*Niçe bir âyine-i câm ile hod-bîn olalum
Niçe bir bâde-i hamrâ gibi rengîn olalum*

Hayretî, 13. Terci'-i bend, 6. Bend.

*Sâki bize bu subh sabûhu sunuvir kim
Biz yüz yumazuz olmayıcak bâde-i hamrâ*

Mesîhî, 16. Kasîde, 15. Beyit.

*Meyhânelere küp düşer iken yine sôfi
Mescidde varub bâde-i hamrâyı kımarlar*

Necatî Beg Divanı, 155. Gazel, 7. Beyit.

Hâlet-i 'aşk iledür âdeme nürâniyyet
Reng-i rûy-ı kadehi bâde-i hamrâdan bil
 Bâkî Dîvânı, 299. Gazel, 2. Beyit.

Sâkıyâ cür'a-i câm-i leb-i cân-bahşuñı sun
Çekmesün ehl-i safa bâde-i hamrâ gamını
 Bâkî Dîvânı, 506. Gazel, 2. Beyit.

Hamdû li'llâh leb-i mey-gûn ile sâkîlerümüz
Bize çekdürmediler bâde-i hamrâ gamını
 Nevî, 530. Gazel, 3. Beyit.

Ayakda kalıptır işi hergiz başa varmaz
Asrında senin tevbe elinden mey-i hamrâ
 Necâtî Beg Dîvânı, s.50, 6. Beyit.

14) Hınâ rengi:

Revgan-ı gülle degil nûr-ı çerâg-ı yâkût
Bâde-i reng-i hınâ tutmaz ayag-ı yâkut
 Gâlib, 24. Gazel, atla' beyti.

15) Kamış rengi:

هست سماع چنگ نی هست شراب رنگ نی
 صد قدح است بر قدح آنک قدح چشید نی

Semâ' var, çeng var, ney var, kamış rengi şarap da var,
Yüzlerce kadeh şarap varken, tadan var mı? Belli değil.

Bir Demet Gül, (2/83)

16) Kırmızı:

در دل صفت کوثر جویی ز می احمر
دل پر شده از دلبر یا رب که چه جوی است این

Gönül deresinde keoser gibi revan kırmızı şarap,

Gönül dilberle doldu, bu nasıl bir dere Tanrım?

Bir Demet Gül, (145)

17) La'l renkli:

خنک آن دم که بیاری سوی من باده لعل
بدرخشد ز شرارش رخ همچون زر من

La'l renkli şarap sunduğun zaman, bana en mutlu andır,

Gönlüme attığı kıvılcımla parlar altın sarısı yüziüm benim.

Bir Demet Gül, 160)

ساقی، به من آور آن می لعل
کافکند سخن در آتشم نعل

Sâkî, o lâl renkli şarabımdan getir bana,

Çünkü söz ateşe nal attı, büyü yaptı bana

Leylâ İle Mecnun, s.67. 1. Beyit.

Gönül kim hûn olubdur bir herîf-i bâde-peymâdan

Surâhîdür ki tolmışdur mey-i la'l-i musaffâdan

CÇD, k. 22/29

Şehün yâdına nûş eyle mey-i la'li k'anun yâdı

Ki ide gül bigi handân cânunı, gönlünü hurrem

Ahmedî, LXII/13

*Gûş it nağam-ı cûdı vü nûş it mey-i la'li
Takdir çü ayruhsı olamaz bu ne gamdur
Ahmedî, 264/6.*

*Mey-i la'lîn tolu zerrîn kadehi sâkînün
Emriyâ bâg-ı safânun gül ü nesrîni-durur
Emrî, 136. Gazel, 5. Beyit.*

*İy civân pîr-i mugândan yine himmet alalum.
Mey-i l'al adına iksîr-i saadet alalum
'Ömrî, Nazîryi 'Ömrî, 3. Beyit.*

*Mest olup müftî-i çeşmün mey-i la'lüle geçer
Sadr-ı mihrâba imâm olmaga bilmez edebi
Fasîhî, Nazîre-yi Fasîhî, 7. Beyit.*

*Hatt-ı lebi kazınsa müveccehdür ol mehün
Komaz Gubârî cânda mey-i la'l-i Sun'iyâ
Sun'î, 1. Gazel, makta' beyti.*

*Câna safâ tabî'ata her dem cilâ virür
Cevher degül mi câm-ı mey-i la'l Nazmîyâ
Nazmî, 536 Gazel, 5. Beyit.*

*Gönül kim hûn olubdur bir harîf-i bâde-peymâdan
Surâhîdür ki tolmuşdur mey-i la'l-i musaffâdan
CÇD. 22. Kasîde, 29. Beyit.*

Mey-i la'l âdeme ziyân itmez

Belki ser-mâye-i saâdet olur

Bâkî Dîvânı, 93. Gazel, 6. Beyit.

Şeker hâdâm u bûrekler öninde her sipâhînün

Tenakkul edüp içerler mey-i la'lîni sâgardan

MNÖM, Nazîre-yi Ömer, XCV, 17. Beyit.

Başa zehrâb-ı hicrânın virür gayra mey-i la'lin

O kâfir beççeden ben çekdiğim bir müslimân çekmez

Nevres, 49. Gazel, 4. Beyit.

Câna safâ tabî'ata her dem cilâ virür

Cevher degül mi câm-ı mey-i la'l Nazmiyâ

Nazmî, 61. Gazel, 5. Beyit.

Kıbkızıl kandur dem-â-dem bâde-i la'lüñ gibi

Leblerün 'aksiyle çeşmüm şöyle itdi imtizâc

Selman, Nazîre-yi Selman 4. Beyit.

Şafakdan itdi meh-i nev çün âşikâr kadeh

Sun imdi bâde-i la'l ile zer-nigâr kadeh

Cafer, Nazîre-yi Ca'fer, matla' beyti.

Ne dem ki bâde-i la'linle dil leb-â-lebdir

Habâb neş'e-i sahbâya teng-meşrebdir

Nevî, 88. Gazel, matla' beyti.

Bâde-i la'lin gören sahbâya çekmez ihtiyâc

Seyr iden rûyın meh-i garrâya çekmez ihtiyâc

Vahyî, 25. Gazel, matla' beyti.

18) Lâ'lfâm:

Getir sâqî méy-é gülgûn, bu bezmi bir bahâr éyle.

O câm-é la'lfâm ile bu xâmi bir xumâr éyle.

Dîvân-ı Nebâtî, s. 135, beyt 1.

Yek-reng yâr var ise 'âlemde ey gönül

Sâkî-i gül-'izâr ü mey-i lâl-fâm ola

Necatî Beg Divanı, 22. Gazel, 5. Beyit.

19) Lâ '1-gûn:

Olmadı bâzgûn kadeh-i sernigûnumuz

Hûnâb-ı hasret oldu mey-i la'1-gûnumuz

Nâil-i Kadîm, 1. Müseddes, 1. Bend, 1. beyit.

20) Lâlegûn:

Felek işretgehim mey sâgarımdır ey şafak sen hem

Dökülmüş şâm-ı ayşında şarâb-ı lâle gûnumsun

Hayâlî, 312, 29. Gazel.

Her geh dökülse câm-ı meye lâle-gûn şarâb

Virür fenâ nişânesini anda her habâb

Sehâbî, 32. Gazel, matla' beyti.

Destümde lâle-gûn mey ile vakt-i subh-dem

Geçdüm sabûhî eyleyürek lâle-zârdan

Sun'î, 1. Kasîde, 12. Beyit.

*Bâde-peymâ 'âşikam ser-menzilüm mey-hânedür
Kanlu yaşum lâle-gûn mey gözlerüm peymânedür
Sehâbî, 116. Gazel, matla' beyti.*

*Lâle-gûn mey sensüz iy gül-ruh kızıl kandur baņa
Bezm-gâh-ı kasr-ı 'ışret Beytü'l-ahzân'dur baņa
Celîlî, Nazîre-yi Celîlî, matla' beyti.*

21) Lâlereng:

نصفی به نوای چنگ بر گیر
ساقی ، می لاله رنگ بر گیر

*Sâkî kalk, lâle renkli şarap getir bana,
Çeng nağmesi eşliğinde kadeh ver bana.
Leylâ İle Mecnun, s.70. 8. Beyit.*

*Yâr-ıla lâle-reng mey it nûş gül bigi
Virme yile bu 'ömri ki olur bekâsı az
Ahmedî, 297/7.*

*Mey-i lâle-reng elde meclis müheyyâ
Ne hâcet zamân-ı gül ü gül-sitâne
Bâkî Dîvânı, 406. Gazel 3. Beyit.*

22) Nar kırmızısı:

ساقی ز خمِ شرابخانه
پیش آر می چو ناردانه

*Ey sâkî, mahzendeki şarap küpünden,
Nar kırmızı şarap getir kavdaki küpten.*

Leylâ İle Mecnun, s.68. 6. Beyit.

23) Narçiçeği renkli:

ساقیء فرخ رخ من جام چو گلنار بده

بهر من ار می ندهی، بهر دل یار بده

Ey kutsal yüzlü sâkî, narçiçeği renkli şaraptan ver,

Bana vermek istemiyorsan, yârimin hatırı için ver.

Bir Demet Gül, (187)

24) Reyhanî:

Bâg-ıla gül-zârı çünkim eyledi âbâd bâd

Bâde-i reyhânî eyle nûş her-çi bâde bâd

Ahmedî, II/6.

Sâkiyâ ol rengi sungıl kim gül-istân devridür

Bâde-i reyhânî yü nesrîn ü reyhân devridür

Ahmedî, 192/1.

25) Sefîd:

Yârın lebinde sanmañ olupdur 'arak bedîd

Nûş itmege yaşumdan alupdur mey-i sefîd

Emrî, 49 nolu mukatta'

Bir kâse nûş eder sanasm pür mey-i sefîd

Gâhî ki yâd eder dil-i ayyâş gerdenin

Nâilî-i Kadîm, 212. Gazel, 3. Beyit.

26) Surh:

'İzzet dilersen ç mey-i surhı Mesîhî kim
Kan yutmayınca bulmadı hîç i'tibâr la'l
Mesîhî, 143. Gazel, 8. Beyit.

Mey-i sürh ile pür kılmış kabâgın şehr-i şa'bânda
Anuñçün çeşümümi habs eyledüm deolettlu sultânum
Zâtî, 916. Gazel, 2. Beyit.

Gonca midır sebz-gûn berk içre yâ almış ele
Bâde-i surh ile pür bir sâgar-ı pîrûze gül
Nefî, 72. Gazel, 3. Beyit.

27) Sürhâb:

Bâdeden zâl-i hured düşse 'aceb mi ayaga
Rüstem-i Zâl'i ayakdan düşürür sürh-âb-ı mey
Şehâbî, 418. Gazel, 2. Beyit.

28) Yâkûtreng:

Korkusuz başdur ki tutar sâgar-ı yâkût-ı nâb
Oluban mey-gûn lebün yâdına 'işret-sâz gül
CÇD, k. 32/17

Şol mey-i yâkût-renge müşterîdür ehl-i zevk,
Cevhere sarrâf olan elbette eyler i'tibâr.
Revânî, 33. Kasîde, 12. Beyit.

Ne-durur la'l ü yâkût-ı revân mey
Ne-durur kuvvet ü kût-ı revân mey
Ahmedî, 706/1.

Şevk-i lâ'lüñle kıyar cânına cânâ
Mey-i yâkût-ı revân Ademi bî-bâk eyler
 Nazmî, 2177. Nazîre, 5. Beyit.

Mey-i yâkût ile gel cânı ferah-nâk idelüm
Bezmümüz bir meh ile gayret-i eflâk idelüm
 Mesîhî NM, 703, matla' beyti.

Mey-i yâkûtı kend' özüñe kuvvet
Bilürsin hod cihânun yok karârı
 Sultan Cem, Nazîre-yi Cem, 3. Beyit.

Merhabâ ey câm-ı mînâ-yı mey-i yâkût-reng
Devri gelsin senden ögrensin sipîhr-i bî-direng
 Nef'î, Sâkî-nâme, 1. Bend, matla' beyti.

Câm-ı zerrîn ü mey-i yâkût-rengi neylesün
Şol gedâlar kim şafak bâde güneş peymânedür
 Necatî Beg Divanı, 118. Gazel, 4. Beyit.

Nûş kıl zerrîn-kadehden bâde-i yâkût-reng
Kim bulıtdur gûher-efşân u hevâdur müşg-bâr
 Ahmedî, (XXV/59)

La'l-i lebler bâde-i yâkûtı ister gördiler
Rindler la'l-i şirişk-i çeşmi harca sürdiler
 Emrî, 99 nolu mukatta'

Tarama sırasında tespit edebildiğimiz iki altmış yedi beyitte kullanılan renklerin istatistiği:

- | | |
|-------------------------|-----------------------------|
| 1) Ahmer sıfatı 12 kez | 2) Akik rengi 2 kez |
| 3) Al sıfatı 7 kez | 4) Altın rengi sıfatı 1 kez |
| 5) Asfar sıfatı 3 kez | 6) Benefşe rengi 1 kez |
| 7) Erguvan rengi 25 kez | 8) Gülçehre 3 kez |
| 9) Gülfâm 24 kez | 10) Gülgûn 49 kez |
| 11) Gülnâr rengi 1 kez | 12) Gülrengi 36 kez |
| 13) Hamrâ sıfatı 50 kez | 14) Hınâ rengi 1 kez |
| 15) Kamış rengi 1 kez | 16) Kırmızı 1 kez |
| 17) La'l rengi 20 kez | 18) La'1-fâm 2 kez |
| 19) La'1-gûn 1 kez | 17) La'1 rengi 20 kez |
| 18) La'1-fâm 2 kez | 19) La'1-gûn 1 kez |
| 20) lâlegûn 4 kez | 21) Lâlerengi 4 kez |
| 22) Nar kırmızısı 1 kez | 23) Narçiçeği rengi 1 kez |
| 24) Reyhanî 2 kez | 25) Sefîd 2 kez |
| 26) Surh üç kez | 27) Sürhâb 1 kez |
| 28) Yâkût rengi 10 kez. | |

KAYNAKÇA

Adnî Dîvânı, Osman Kufacı, İstanbul 2006.

Âhî Dîvânı, Hazırlayan: Prof. Dr. Mustafa Kaçalın, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 1994.

Ahmed Paşa Divanı (nşr. A. Nihat Tarlan), İstanbul 1966.

Ahmedî Dîvânı, Akdoğan, Yaşar. "Ahmedi Dîvânı ve dil hususiyetleri: gramer, sentaks, sözlük." Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, 1979.

Amrî, Divan, Hazırlayan: Mehmed Çavuşoğlu, İstanbul 1979.

Aşkî Divanı inceleme-metin, Nurcan Boşdurmaz, İstanbul 2000.

- Avnî [1432-1481], *Dîvân-ı Sultân Muhammed rahimehullâh*, <eş'âr> Millet Ktp. Ali Emiri Edebiyat Kit. 305. Süleymaniye Ktp. Mikrofilm Arşivi 1654. Hazırlayan: Mustafa S. Kaçalın.
- Bâkî Dîvânı*, Dr. Sabahattin Küçük, Türk Dil Kurumu yayınları: 601, Ankara 1994.
- Behiştî Dîvânı*, Dr. Yaşar Aydemir, Ankara 2000.
- Dîvân-ı Yahyâ* (Şeyhülislâm), Hazırlayanlar: Süleyman Nazîf, Cenâb Şahâbeddîn, İsmâil Hakkı, Mahmud Kemal, Osman Kemal, İstanbul 1334.
- Emrî Dîvânı*, M. A. Yektâ Saraç, 2003.
- Fuzûlî, *Dîvân*, Hazırlayan, Sadeleştiren, Manzum Çeviren: Mehmet Kanar, İstanbul 2015.
- Gelibolulu Sun'î Dîvânı*, Hazırlayan: Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim Yakar, Gaziantep 2009
- Halûk İpekten, *Büyük Türk Klâsikleri*, İstanbul 1986.
- Hayâlî Bey Divanı*, Ali Nihat Tarlan, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul 1945.
- Hayretî, Dîvan*, Tenkidli Basım, Hazırlayanlar: Dr. Mehmed Çavuşoğlu, M. Ali Tanyeri, İstanbul 1981.
- Hüdâyî, *Dîvân-ı İlâhiyyât*, Kemaleddin Şenocak ve Ziver Tezeren, (İstanbul 1970, 1986).
- Karamanlı Nizâmî, *Haluk İpekten, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı*, Ankara 1974.
- Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, Gelibolulu 'Âlî, Hazırlayan: Mustafa İsen, Ankara 1994.
- Mânî, *Dîvânı ve Şehrengîzi*, Doç. Dr. Şener Demirel, 2011.
- Mecmü-atü'n-nezâir*, Ömer b. Mezîd, Haz. Mustafa Canpolat, Ankara 1982.
- Mesihî Divanı*, Mine Mengi, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1995.

- Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Rûmî'den Bir Demet Gül (Dîvân-ı Kebîr'den seçme 303 gazel)*, Seçen ve Çeviren: Prof. Dr. A. Naci Tokmak, İstanbul 2015.
- Nâilî-i Kadîm Divânı*: Edisyon Kritik (haz. Halûk İpekten), İstanbul 1970.
- Nâşid Divanı*, Lütfü Alıcı (doktora tezi, 1998).
- Necâtî Beg Dîvânı*, Hazırlayan: Prof Dr. Ali Nihat Tarlan, Ankara 1992.
- Nedim Divanı* (haz. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1951.
- Nef'î ve Sihâm-ı Kazâ'sı* (haz. Saffet Sıtkı), İstanbul 1943.
- Nesîmî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*, Hüseyin Ayan, Ankara 2002.
- Nev'î, Divan* (haz. Mertol Tulum - M. Ali Tanyeri), İstanbul 1977.
- Nevores-i Kadim Divanı ve İndeks*, Şerife Yağcı, (yüksek lisans tezi, 1993).
- Nizâmî-yi Gencevî, Leylâ İle Mecnun*, Farsça'dan Çeviren: Prof. Dr. A. Naci Tokmak, İstanbul 2013.
- Revânî Dîvânı*, Hazırlayan: Ziya Avşar, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü,
- Rûhu'l-Mesnevî (Şerhu'l-Mesnevî)*. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meşnevî'sinin ilk 738 beytinin şerhidir (I-II, İstanbul 1285, 1287).
- Sehâbî Dîvânı*, Metn-Çeviriyazılı Metn, Cemal Bayak, Turuz-Tebriz 2013.
- Şeyh Galib Dîvânı* (haz. M. Muhsin Kalkışım), Ankara 1994.
- Şeyhî Divanı: İnceleme-Metin-Dizin* (haz. Halit Biltekin, doktora tezi, 2003).
- Usûlî Divanı* (haz. Mustafa İsen), Ankara 1990.
- Vahyî Divanı ve İncelenmesi* (doktora tezi, 2004).
- Yahyâ Bey, Dîvan, Tenkidli Basım*, Hazırlayan: Dr. Mehmed Çavuşoğlu, İstanbul 1977.
- Yakînî Dîvânı, İnceleme-Metin ve Çeviri-Açıklamalar-Sözlük*, Ömer Zülfe, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara 2009.
- Zatî Divanı* (haz. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1967. II. Cilt: 1970, III. Cilt: Mehmed Çavuşoğlu, M. Ali Tanyeri, İstanbul 1987



HÜSEYİN DANIŞ'IN SERÂMEDÂN-İ SOHEN: SÖZ USTALARI KİTABI

PROF. DR. MEHMET KANAR *

Öz

İran asıllı gazeteci ve yazar Hüseyin Dâniş (Pedram) (İstanbul 1870–Ankara 1943) İsfahan’dan vaktiyle İstanbul’a gelip yerleşmiş bir tüccarın çocuğudur. İstanbul’da ilköğrenimini tamamlamış, Debistan-ı İraniyan’a devam etmiş, Mekteb-i Mülkiye ile Institution adlı Fransız okulunu bitirmiştir. Zamanın ünlü siyasi ve edebi simalarından olan Cemaleddin-i Efganî, Mirza Akahan-ı Kirmanî, Mirza Habîb-i İsfahanî’nin meclislerine katılmıştır. İkdâm gazetesinde çalışmış, Servet-i Fünun dergisinde Türkçe şiirleri yayımlanmış, Tevfik Fikret ve Cenab Şehabeddin gibi simalarla bağını koparmazken Damad Mahmud Paşa’nın oğulları Prens Sabahattin ve Lutfullah’ın hocalığını görevini üstlenmiş, bunların gezilerinde yanlarında bulunarak İsviçre, İtalya, Fransa, İngiltere ve Mısır’ı dolaşmış, bazı Avrupalı şarkiyatçılarla tanışma fırsatı bulmuştur. Duyûn-i Umumiye Dairesinde mütercimlik, müdürlük, Galatasaray Mektebi Sultanî’sinde Farsça hocalığı yapmış, sürgünde bulunan Ali Ekber Han Dihhodâ ile Surûş dergisini çıkarmış, Darülfünun Edebiyat Fakültesi İran edebiyatı tarihi muallimliğine getirilmiş, İstanbul’un işgal altında olduğu yıllarda, bir dersinde Türkler hakkında ileri geri konuşması yüzünden Darülfünun’dan istifa etmek zorunda kalmış (Eylül 1922), bunu Osmanlı Bankasında mütercimlik, Tahran Üniversitesi İran ve Türk edebiyatı hocalığı (1934), İran elçiliği basın ataşeliği görevleri izlemiştir. İki Doğu (Farsça, Arapça), iki Batı (Fransızca, İngilizce) diline aşina olması dolayısıyla birçok çeviri yapan, her zaman İranlı olmakla övünen

* PROF. DR. MEHMET KANAR, TC Yeditepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Öğretim Üyesi, (İstanbul Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Emekli Öğretim Üyesi), email: mehmet.kanar@yeditepe.edu.tr; profkanar@gmail.com

Dâniş'in çalışmaları daha çok İran Edebiyatının ve kültürünün ünlü simalarının tanıtılması ve Farsçanın öğretileceği kaynak eserler hazırlanması yolunda olmuştur.

Serâmedân-ı Sohen: Söz ustaları adlı eseri Darülfünun Edebiyat ve İlahiyat Fakültesi ile Darümuallimin (Öğretmen Okulu)'in edebiyat bölümlerinde okutulmak için hazırlanmış 448 sayfalık (cep boyu) bir eserdir. İstanbul'da 1327/ 1912 yılında basılan bu eserin Giriş (Dîbâçe) kısmında İran edebiyatının ve Farsçanın tanıtıldığı uzunca bir bölüm yer alır. Burada Avrupalı doğubilimcilerin görüşlerine de yer verilmiştir. Bunu Rûdekî, Minûçihri, Nâsır-ı Husrev, Ömer Hayyam, Senâî, Hakanî, Mes'ûd-i Sa'd-i Selman, Şeyh Nizâmî-yi Gencevî, Cemâl-i Isfahânî, Kemâl-i Isfahânî, Enverî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Şeyh Sadî, Hâcû ve Hafız'ın edebî kişiliklerinin tanıtıldığı, eserlerinden seçme beyitlerin yer aldığı bölüm izler. Yeri geldikçe Ziya Paşa'dan da örnek şiirler aktarılır, doğubilimcilerin çalışmalarına, görüşlerine yer verilir. Hüseyin Dâniş'in önemli çalışmalarından biri de 1340/1922 yılında Rıza Tevfik ile birlikte hazırladığı *Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm* adlı eserdir. Bu eser, tarımdan hazırlanmış [Hüseyin Dâniş, Ömer Hayyam, Rubailer, Şule Doğu Klasikleri, İstanbul Mayıs 2012, 591 s.], Dâniş'in yaptığı nesren çevirilerin yanında, bendenizin de manzum çevirileri yer almıştı.

Anahtar Kelimeler: Hüseyin Dâniş, *Serâmedân-ı Sohen*, *Söz ustaları*.

ABSTRACT

Iranian journalist and writer Hossein Danesh (Pedram) (Istanbul-1870-Ankara 1943) came from Isfahan to Istanbul, His father was a merchant. He has completed the primery school in Istanbul, continued to Iranian school, graduated from the French school called the Makteb- i Mulkiye Institution. He had a good relation ship with famous political and literary people like: Cemaleddin-i Efganî, Mirza Akahan-ı Kirmanî, Mirza Habîb-i Isfahanî. He worked in ikdam newspaper. His Turkish poems have been published in the journal of *Servet-i Fünun*. He had a task of teaching to Mahmud pasha's sons named as Sabahattin ve Lutfullah. He has traveled Switzerland, Italy, France, England and Egypt, had the opportunity to meet with some European orientalisists.He worked as translator and manager in Duyune Umumie was teacher of persian litrature in Galatasaray Mektebe Soltani. He puhlised *Surush* magazine with Ali

Akbar Dehkhoda. He worked as persian history –literature teacher in Dar El Funun. Then he was forced to resign because of Darulfunun (Sept. 1922). Being familiar with Two Eastern (Persian, Arabic), two Western (French, English) languages helped him to translate alot. He always boasted to be Iranian and most of his works are about Iran literature and culture and Persian sources educational book.

His book named *The Seramedan-e Sokhen* or *The book of Master* is designed to be taught in the literature faculty of Darolfunun and Darolmoallem in 448 pages (pocket-sized). Introduction of work that published in Istanbul 1327/1912 introduced the literature of Iran and the Persian in a long section. This book contain the opinion of the European orientalist. The main part of book contain Rûdekî, Minûçihri, Nâsır-ı Husrev, Ömer Hayyam, Senâi, Hakanî, Mes'ûd-i Sa'd-i Selman, Şeyh Nizâmî-yi Gencevî, Cemâl-i Isfahânî, Kemâl-i Isfahânî, Enverî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Şeyh Sadî, Hâcû ve Hafız personality and their selected poems. One of Hossein Danesh important work with Riza Tefik in the year 1340/1922, is *Rubâiyyât-i Omar Khayyam*. Besides his translations my work had taken place in prose translation

Keywords: Hossein Danesh, *Seramedan-e Sokhen*, *Book of Master*.

چکیده

نویسنده و روزنامه نگار ایرانی الاصل حسین دانش (پدرام) (۱۸۷۰ استانبول-۱۹۴۳ آنکارا) فرزند یکی از بازگانان متمکن می باشد که از اصفهان به استانبول مهاجرت کرده است. تحصیلات ابتدایی خود را در استانبول به پایان رسانده است، در دبستان ایرانیان ادامه تحصیل داده و مدرسه ملکیه انیستیتوی مدارس فرانسوی را به پایان رسانده است. در محضر بزرگان ادبی و سیاسی زمان خود همچون جمال الدین افغانی، میرزا آقاخان کرمانی و میرزا حبیب اصفهانی حضور داشته است. در روزنامه "اقدام" کار کرده و شعرهای ترکی خود را در مجله "ثروت فنون" به انتشار رسانده است. بدون اینکه ارتباط خود را با چهره هایی چون توفیق فکرت و جناب شهاب الدین قطع نماید به استادی فرزندان داماد محمود پاشا به نامهای صباح الدین و لطف الله ممارست نموده است. در سفرهایشان با آنها بوده سوئیس، ایتالیا، فرانسه، مصر و انگلستان را گشته فرصت آشنایی

و دیدار با شرق شناسان مشهور اروپایی را یافته است. در اداره دیوان عمومیه به ترجمه و مدیریت ترفیع یافته است. در مکتب سلطانی گالاتاسرای به عنوان استاد زبان فارسی تدریس کرده است. با علی اکبر دهخدا که در تبعید بوده است مجله سروش را منتشر نموده است. در دانشکده ادبیات مدرسه دارالفنون به عنوان معلم تاریخ ادبیات ایران منصوب شده است. در سال های اشغال استانبول به دلیل بعضی از حرفه‌هایش در مورد ترکها مجبور به استعفا از دارالفنون شده است (سپتامبر ۱۹۹۲). به دلیل آشنایی به دو زبان شرقی (فارسی و عربی) و دو زبان غربی (فرانسه و انگلیسی) ترجمه های زیادی انجام داده است. دانش همیشه به ایرانی بودن خود افتخار کرده بیشتر کارهایش نیز در زمینه ادبیات و فرهنگ ایران و شناساندن چهارهای ایرانی و تهیه و تنظیم منابع برای آموزش فارسی بوده است.

اثر *سرآمدان سخن (اساتید سخن)* وی برای تدریس در دانشکده های الهیات و ادبیات دارالفنون ورشته ادبیات دارالمعلمین (مدرسه معلمین) در ۴۴۸ صفحه و در قطع جیبی حاضر شده است. در مقدمه (دیباچه) این اثر که در سالهای ۱۹۱۲/۱۳۲۷ در استانبول منتشر شده است ادبیات ایران در یک بخش نسبتا طولانی معرفی شده است. در اینجا به نظرات شرق شناسان اروپایی نیز جای داده شده است. در این اثر مشاهیری همچون: رودکی، منوچهری، ناصر خسرو، امر خیام، سنایی، خاقانی، مسعودی، سعد سلمان، شیخ نظامی گنجوی، جمال اصفهانی، کمال اصفهانی، انوری، مولانا جلال الدین رومی، سعدی، خاجو و حافظ شناسانده شده و بعضی از اشعار منتخبشان آورده شده است. یکی از کارهای مهم وی اثر *رباعیات خیام* است که در سال ۱۹۹۲/۱۳۴۰ با رضا توفیق آماده نموده است. در کنار ترجمه منثور دانش ترجمه منظوم بنده نیز جای گرفته است.

کلید واژه ها: حسین دانش، *سرآمدان سخن*، *اساتید سخن*.

DİBÂÇE

İran yüksek bir medeniyetin mehd-i tulû'u ve mezâr-ı ufûlûdür. İhtiyâcât-ı milliye ve zarûrât-ı mahalliyesinden doğup teessüs eden âdât ve itikadat ve münasebat havzasında yaşadığı müddetçe bir meşy-i müterakkî ve tabî ile neşv ü inbisat etmiş olan İran – mefâhir-

i mâziye-yi askeriye ve şu'ûn-i edebiyesi tarih-i umumî-yi cihana hutût-i pâyidar ile hâkkedilmiş olan İran- Rawlinson gibi müverrihîn-i mevsûkü'l-kelime bir zamanlar:

Persian Kings entrapped into a promise stood to it firmly; foreign powers had never to complain that treaties were departed from. The Persians thus from an honorable exception to the ordinary Asiatic character and for general truthfulness and a faithful performance of their engagements compare favorably with the Greeks and Romans.

Yani “İran padişahları bir şeyi taahhüt edecek olurlarsa o taahhütlerini tamamıyla ifa ederler. İran’ın muâhedata muhalif bir hareketle düvel-i ecnebiyeye bâdî-yi şikâyet olduğu hiçbir vakit görülmemiştir. İranlılar bu suretle Asya ahlak-ı âdiyesinin fevkinde bir istisna teşkil ederler. Umumen râstgûluk ve hüsn-i edâ-yı mevâid hususlarında İranîler –rüchan ve meziyet yine kendilerinde kalmak üzere- Yunanîler ve Romalıları ile kıyas olunabilirler” dedirtmiş olan İran, - Merzbanları usûl-i idare-yi hükûmeti Araplara talim etmiş ve müverrih Mesûdî’nin şهادetine nazaran kabail-i vahşiyenin hudûd-i Fursiyeye tecavüzlerine hâil olmak üzere asr-ı Nûşirvânîde Bahr-i Hazer’in bir tarafından bir tarafına çektiği sedd-i sedîd hicretten 332 sene sonraya kadar pâbercâ kalmış olan İran, -esasen vahdet-i ilah kaidesi üzerine mübtenî olup edvâr-ı cehl ü zulmette tenvîr-i vicdân ve tehzîb-i ahlâk-ı insan maddesinde ifa etmiş olduğu hidematı telmîhen Firdevsî’ye Husrev-i Perviz lisanından

Ki mâ râ zi dîn-i kohen neng nîst
Be gâtî bih ez dîn-i Hûşeng nîst
Heme râh dâdest u âyîn-i mihr
Nazar kerden enden şumâr-i sipihr
[Bizim eski dinimizden utancımız yok
Dünyada Huşeng’in dininden iyisi yok
Göstermiş bütün yolu, Güneş ayinini
Gökyüzünün sayılarına göz gezdirmeyi]

dedirtecek kadar âlî nazariyat-ı itikadiye ile birkaç bin senelik necib ve vakur bir hayat-ı temeddün yaşamış olan İran, -yaktığı sırâc-ı medeniyeti daima fûrûzan tutarak kurûn-i mutavassıta akvâm-ı müslimesini şulesiyle müstenîr eden İran,- Istahrlarıyla, Bîsutûnlarıyla, Medayinleriyle her harabesinde ümran-ı kadimine birçok delâil ve şevâhid teşhir eden İran, - Roma imparatoru Valérien'i zincirbend-i esaret ederek pâymâl-i huyûl-i şevket eylediğini Şiraz'ın havâli-yi garbiyesinde fûtûhat-ı Şâpur'u musavver nukûş-i mahkûkede hâlâ enzâr-ı ibret-i cihanneverdâna arzeden İran, -server-i âlem, hazreti Seyyidü'l-arab ve'l-acem ve nebî-yi akdes ve ekremi "Velev kâne'l-ilmu muallakan bî's-sureyyâ letunâviluhu yedu ehli'l-furs" hitâb-ı müstetabıyla kendi hakkında sitâyîşfermâ edecek kabiliyetler ve istidadlar göstermiş olan İran, -kavm-i Araba numûne-yi imtisal olacak ve "ve in tetevellev yestebdil kavmen ğayrekum summe lâ yekûnu emsâlekum"¹ âyet-i münîfesinin mutazammın olduğu takdir ve teveccühe isbat-ı şâyestegî edecek gibi sıfât ve mezâyâ ile bir vakit muttasıf bulunmuş olan millet-i İran, -yine cenab-ı ekmel-i rüsûl ve hâdi-yi sübûlü zamanında şerefbahş-ı mehd-i vücûd olduğu için "Ene vultu fî zamâni meliki'l-âdil"² kelam-ı mefharetpeyâmıyla hakkında sitâyîşnisâr edecek mülûke bir zaman maskat-ı re's olan İran, -icthâdât-ı metîne ve telifât-ı bergüzîdesiyle ümmet-i müslimeye Fahr-i Râzîler, Beyzâvîler, Ebû Ali Sînâlar, Nasîr-i Tûsîler, Zemahşerîler, Selmân-ı Fârisîler, İbn-i Mukaffalar kazandırmış olan İran, -müverrih Huart'a *Littérature Arabe* namındaki eserinde:

Au VIII-me Siècle, dans la littérature arabe l'influence persane est immense; elle pénètre tout; la poésie, la théologie, le droit, c'est que les Arabes n'écrivent plus, et que tout, l'administration, les charges de cour, la justice, appartiennent à des non-Arabs, et que la littérature est écrite par des non-Arabs.

Yani "Sekizinci karn-ı mîlâdîde edebiyat-ı Arabiye üzerine İran azim bir nüfuz icra ediyor. O nüfuz her şeye sirayet ediyor. Şiirde, ulûm-i dîniyede,

¹ Kur'ân, 47/38. "Eğer ondan yüz çevirecek olursanız, yerinize başka bir toplum getirir de onlar sizin gibi olmazlar."

² "Ben adil melik zamanında doğdum".

hukukta hep bu nüfuz mahsus. Çünkü Araplar artık yazmıyorlar. Her şey, idare, umûr ve menâsıb-ı devlet, mesâlih-i adliye Arap olmayanların elinde. Edebiyat da Arap olmayanlar tarafından yazılıyor." dedirtecek kadar ulûm-i arabiye üzerinde bir vakit icrâ-yı hükm ve tesir etmiş olan İran, Yunan istilası ve Arap istilası ve Moğol istilası ve Afgan istilası gibi birçok edvâr-ı fetret geçirdiği halde kuvve-yi milliyesini tamamıyla kaybetmeyerek mahkûmiyetten en sonra yine hakimiyete irtika ve tehacümât-ı mütevâliye-yi rûzgâra mukavemet etmiş olan İran acaba bundan sonra bir inkırâz-ı kat'îye namzed midir? İşte, bir sual ki cevabı cidden müşkül. Bir şeyin şimdiye kadar olmamış olması bundan sonra da hiç olmayacağını icab etmez. Edvâr-ı ûlâda İranîler düçar oldukları bunca istilalara rağmen fezail-i hulkiye ve mezâyâ-yı fitriyelerini halelden masûn bulundurmuşlar ve medeniyet-i kadîmelerinin döküntüsünden istifade sâikasıyla kendilerinden daha cahil bir takım akvâm-ı mücavire arasında temdîd-i hayat edebilmişlerdi.

Fakat bugün Asya'nın şerâit-i siyasiye ve ictimaiyesi büsbütün değişmiştir. Şimalde Ruslar ve cenubda İngilizler iki büyük kutb-i nüfuz ve iktidar vücuda getirmişler ve Asya'nın kıtaât-ı İslamiyesini o iki kutba bir daha sökölmez bağlarla rabtetmişlerdir. Bu nüfuz tedricen gayr-i mahsûs bir surette teessüs etmiş ve şimdi içinden çıkılmaz ve gayet mu'akkad bir şebeke, bir balık ağı haline gelmiştir. Bugün onu kırıp koparabilecek kuvvet, ancak kuvve-yi maddî ve sipâhîdir ki o da maalesef İran'da mefkud. Sasanîler zamanında nüfusu elli milyonu tecavüz eden İran bugün sekiz milyonluk bir memleket derekesine inmiş ve bu kadcık nüfus bile temîn-i kût-i lâyemût için gece gündüz fakr ü ihtiyac ile pençeleşmekte bulunmuştur. Üç asra karib bir zamandan beri bütün faaliyet-i dimâğîyesini nevbet be nevbet Haydarî, Ni'metî, Şeyhî, Bâbî gibi mezâhib icad ve itfasına sarfederek mevcudiyet-i maneviyesini yıpratıyor ve "fenâfillah" tarîka-yı sûfiyesini bu suretle sû-i istimale kadar vardırarak hurâfât içinde boğulup kalacak yerde cevdet-i fikriye ve ciyâdet-i zihniyesini ıslah-ı cinsiyet ve tehzîb-i haslete vakfetmiş olaydı ve cereyan-ı umumî-yi temeddünü takipten geri kalmayaydı ve bunları yapabilmek için silkinip bâr-ı zillet ve taassubunu tamamıyla omuzundan atabilirdi, İran elbette bugünkü hâl-i elemengîze giriftar olmaz ve iktihâm-ı

suûbat-ı hayata imkân bulacak kadar şimdi eser-i zindegî gösterirdi. Vâesefâ ki o eski enkâz-ı necâbet ve makzûfât-ı medeniyetten bir kitle ahlâk-ı fâside ve bir yığın tabâyî'-i şerîreden başka bir şey kalmamıştır. Zaman geçtikçe, ahlâf-ı İran eslâf-ı İran'ın yerini tutamamış ve müverrihîn ve üdebâ hasbelvazife beyan-ı hakikate ve teşvik-i fazilete sa'yedecek yerde müdâhene ve temelluk tarîkini ihtiyar ederek birçok selâtîn-i müstebidenin sefahetlerini ve vüzerâ ve hükâm-ı denâetpîşenin rezaletlerini ibarât-ı mutantana ile medhmetekten utanmayacak kadar alçalmışlar ve mübalağat-ı gunâgûn ve ekâzîb-i fezâhatnumûn ile onları bir kat daha irtikâb-ı şenâyie tergîb eylemişlerdir. Meâyib-i zâtiyelerinin kudret-i sehâr-ı kalemlerle zîver-i bend-i istihsân olduğunu gören o ekâbir de gittikçe tezyîd-i kibr ü nahvet ederek hakgûyân-ı ukalâya dünyada bir daha refah ve huzur yüzü göstermemişler ve erbab-ı akl u kiyâseti tenkîl ve mahvetmekle ahaliden hubb-i şeref ve kesb-i fazilet meziyetini tamamıyla nez' etmişlerdir. Artık kizb ve adâvet ve iftira ve bühtanla ünsiyet ede ede bunların kendine tabiat-ı sâniye edinen cemaat-ı Fursiye, istibdadın kâffe-yi şedâidiyle gereği gibi me'lûf olmuş ve birçok asırlar onun haricinde daha âzade ve daha âsude bir yaşayış müstahîl olmadığını düşünememiş ve böyle bir salahın mümkün olacağını düşünebilen ve nezd-i ahalide mesmû'ü'l-kelim olan kimseler de her nedense ona müddet-i medîde bunu düşündürmemişlerdir.

Ne men zi bî'amelî der cihân melûlem u bes

Melâlet-i ulemâ hem z ilm-i bî'amel est

[*Mefâilün Feilâtün Mefâilün Feilün*

Dünyada amelsizlikten bıkkın olan ben değilim

Alimler de amelsiz ilimden bıkkın!]

Asırlarca böyle bir hâb-ı gaflet ve ataletle gömüldükten ve kuvveyi zindegîsini hemen kamilen münazaât-ı bîsûd-i mezhebî ve dahilî ile telef ettikten ve yurduna göz diken komşuların tervîc-i makasidina müddet-i medîde bilmeyerek alet olduktan sonra, nihayet millet-i Furs şu son zamanlarda merhum Şeyh Cemaleddîn Esedâbâdî ve

Mirzâ Melkum Hân-ı İsfahânî gibi birkaç merd-i hakîm ve dûrendîşin ve bunlara âmâl-i siyâsîyelerinde peyrev olan diğer bazı ulûlazm zevatın teşvikât-ı mütemâdiyesi neticesi olarak bir inkılâb ihdas ederek şekl-i idâresini değiştirmişse de asırlardan beri alışmış olduğu ahlak ve hasâilden vehleten tecennüb ve tecerrüd etmesi ve birdenbire yeni bir tarz-ı maişetle me'lûf olması bittabi mümkün olamayacağından ve İran'ın eyyâm-ı cehâletinde Avrupa milletleri ihtirâât-ı ilmiye ve sanayide çokça ilerlemiş olduklarından bu müterakki ve rakib milletlerle cidâl-i hayat sahasında omuz omuza yürümek İranlılar için bugün cidden müşküldür. Bundan böyle pek müteyakkız bulunulmak şartıyla, bunun iki çaresi var gibi görünüyorsa da, o çarelere tevessül yolu da kapalıdır. Bu çarelerden biri ve en acili daha ziyade vakit kaybetmeksizin yollar, demiryolları, yeni mektepler, dârüsinâalar, dârütterbiyeler açarak İran'ı ve sekenesini merâkiz-i medeniyete mehmâemken maddeten ve manen takrib etmek, diğeri de muntazam ve oldukça külliyetli bir kuvve-yi dâfia-yı milliyeye istinad ederek meşreb-i fâsid-i kadimi bir mecrâ-yı salim ve cedide tahvil edebilmek için ahlak-ı umumiyeyi tedricen ve batnen ba'de batn ıslah ve tehzib eylemektir. Birinci çare nakde ve kudret-i iktisâdiyeye taalluk ettiği için ve bu da dahil-i memlekette mefkûd olup mutlaka haricden istikraz tarikiyle tedarik edilmek lazım geldiği için İran'ın bugünkü zayıf ve üftade halinde ancak istiklal-i millî bahasına elde edilebilir ki pek hatarnâktir. İkinci çarenin istihsali de vakte mütevakkıf olduğu için bunun tedarikine kifayet edecek kadar önde fırsat ve zaman yoktur.

İran'ın düştüğü derekât-ı zevâle idâre-yi siyâsîyesiyle birlikte edebiyatı da sürüklenmiştir. Bu edebiyat, İran'a edvâr-ı muhtelifede hükümler olan ümeranın nevbet be nevbet ittihaz ettikleri usul-i siyaset ve mütevaliyen zuhur eden hadisat-ı ictimâiye icabınca zaman zaman milli, ictimâî ve ahlakî, tasavvufî eşkâle girdikten sonra nihayet edebşikenâne ve rezîlane bir hezl ve temelluk girîvesinde saplanıp kalmış ve bir kere battığı o mezlekadan bir daha kurtulup çıkamamıştır. Devr-i inkırâzda yetişerek reddülacuz kabilinden bir harika göstermiş olan Hâtıf ile Şeybânî gibi bir iki şairi bittabi bu halin bir istisnası addetmelidir.

Kendi üdebâ ve ukalâ-yı hakâyknüvisin vazettikleri nazariyata ve tavsiye ettikleri usule eğer riayet etmiş olsaydı, İran çoktan kurtulur ve bugün aile-yi medeniyetin muhterem bir uzvu olurdu. Bu sözümde hiçbir mübalağa yoktur. Yalnız bir Sadî'nin yazmış olduğu *Bûstân*'ın yalnız bir bâbı tevsî olunarak ihtiyacât-ı zamâniye ile telif edilse, bir memleket için gerçekten bir kanun-i câmi'dir. *Siyasetnâme*, bazı âsâr-ı Senâî ve Nizâmî, *Ahlâk-ı Muhsinî* ve *Kelîle ve Dimne* gibi kitaplar da pek çok fevâid-i dünyeviyeyi mutazammındır. Efsûs ki bunları icra edecek ve dinleyecek ahlak ve istidad mevcut değildi.

لقد اسمعت لو ناديت حياً
ولكن لا حياة لمن تنادى^٣

[*Lekad esma'te lev nâdeyte hayyen*

Velâkin lâ hayâte limen tunâdî

Canlı bir kimseyi çağırılmış olsaydın, sesini mutlaka dinletirdin.

Fakat çağırıldığın kimsede can yok ki!]

Çünkü İran'da ahlak-ı umumiyyeye tedricen mühlik bir fesad târî olmuştu. Hasta kendinin malul olduğuna hiçbir zaman inanmıyordu ki derdine çare ve deva arasın. Bu suretle akıbet-i ahvalin neye müncecer olduğunu söylemeye hacet yok. Eminim ki İran'da yetişmiş olan Firdevsî, Hakânî, Hayyâm, Senâî, Nizâmî, Sadî gibi dahiler her hangi bir millet-i muazzamanın içinde zuhur etselerdi, o millet için ebediyen mûcib-i fahr ve istifade olurlar ve bu kubbe-yi lâciverdî altında sadece bir hoş seda bırakarak sönüp gitmezlerdi.

Osmanlı edebiyatının zaman-ı mazide Furs edebiyatına peyrev olduğu için geri kalmış olduğu hakkında bazı müntekidîn tarafından edilen iddia da doğru değildir. İran'da medîhanüvis ve mutabasbıs şairlerden başka takib ve imtisal olunacak şair mi yoktu?

Niçin Hayyâmların, Sadîlerin, Nâsır-ı Husrevlerin, Senâîlerin, Hakânîlerin, Mevlevîlerin ve Şeybânîlerin Osmanlı üdebası meya-

³ Amr b. Ma'dikerib b. Rebîa ez-Zubeydî (525-642)'ye aittir.

nında mümasillerini görmüyoruz? Bu saydığımız ediblerin âsârında dünya durdukça ölmek bilmeyen nice metin hikmetler, ne büyük felsefî hakikatler var! Niçin bunlar zemîn-i Rûm'da mahsuldar olmadı da kasideciler yerden kendi kendine sürüp biten mantarlar gibi çoğaldı? Bunların sebeplerini hep Osmanlı ahval-i ictimaiye ve vekâyi-i tarihiyesinde aramalıdır. Devlet-i Osmaniye'nin bidayet-i teşekkülünde bir Türk Edebiyatı daha hiç mevcut değilken İran'ın muhteşem bir tarih-i edebîsi vardı. Bunun komşu ve müslim ve henüz mübtedi bir kavim üzerine icrâ-yı nüfuz edeceği de aşikârdı ve etti. Nef'îler, Nâbîler, Fuzulîler ve daha birçok şuarâ-yı Osmaniye pek mükemmel Farisî manzumeler yazdılar. Sultan Selim Han-ı Evvel bir taraftan İran'ı kılıcına münkâd ederken diğer taraftan kendi en büyük bir İran edibi kadar güzel şiirler inşad etti. Lisan-ı Farisî çoktan teessüs etmiş ve pek çok işlenmişti. Edebî Türkçe ise henüz mevcut bile değildi. Binaenaleyh tekamülü ve temeddünü daha kadim olan bir milletin, henüz gîrûdâr ve hayata yeni doğan bir millet üzerinde icrâ-yı hükm ve tesir etmesi bir emr-i mütehattim ve zaruri idi. Şu kadar ki üdebâ-yı Fursun en ileri Türk şairleri tarafından numune ittihaz olunabilirdi ki işte bu yapılmadı. Edebiyât-ı Osmâniyede şimdi Garba doğru bir temayül var. Fakat bunun ne dereceye kadar zevk-i milli ve mahalliye tevafuk edebileceğini istikbal bize gösterecektir.

“Klasik” yani ders kitabı olmak üzere tertib ettiğimiz bu mecmua-da intihâb ettiğimiz on altı büyük İran şairinin tercüme-yi halleriyle eserlerinin en güzellerinden bir kısım-ı cüz'isinin zikriyle iktifa ettik. Bunları mütalaa edenler İran'ın hiçbir zaman mütefekkir ve dûrendiş erbâb-ı kalemden hâlî kalmamış olduğunu göreceklendir. Bu tuhfe-yi nâçiz muallimler ile müteallimlerin nail-i rağbeti olursa, ilerde yine tarih-i veladet ve vefat sırasıyla aynı usulde müretteb ve müteah-hirîn-i üdebâyâ mahsus ikinci bir cildin tab' ve neşri mukarrerdir.

Bu ilk ciltte Avrupa müsteşrikîn-i güzîninden Garcin de Tassy, Barbier de Meynard, Darmesteter, Silvestre de Sacy, E. G. Browne gibi zevât-ı âliyenin tedkikatından pek çok istifadeler edilmiştir. Alelhusus, kadim ve muazzez dostum fâzıl-ı şehîr Profesör Browne'nin bu babdaki himemât-ı meşkûresi ve mesâi-yi mûşikâfânesi binlerce takdir ve tebcile sezâvardır.

Temhîd ettiğim bu mukaddimeyi bir neticeye rabtetmiş olmak için şunu da söyleyeyim ki İran'ın siyaset-i müstakbelesi her hangi bir şekle girerse girsün ve idaresi bundan sonra her hangi bir tarzda ifrağ olunursa olunsun, bir zaman mütefekkirleriyle, edibleriyle Şark'a bir devre-yi feyz ve inşirah açmış ve ulemasıyla, hükemasıyla bir vakit ümmet-i müslimeye pek mühim hizmetler ifa etmiş olan kişver-i Fars'ın sîne-yi fuzelâda bir ömr-i câvidânî ile yaşayacağına hiç şüphem yoktur.

بعد از وفات تربتِ مادر زمینِ مجو

در سینه های مردمِ دانا مزارِ ماست

Ba'd ez vefât torbet-i mâ der zemîn mecû

Der sînehâ-yi merdom-i dâna mezâr-ı mâst

[*Mef'ûlü Fâilâtü Mefâilü Fâilün*

Öldükten sonra mezarımızı arama yerde

Bizim mezarımız bilgili insanların göğüslerinde]

LİSAN-I FARİSİNİN ENVÂ-I KADÎMESİ

Lisân-ı Farisînin kablelislâm mürûr eden edvâra ait olan cinsi envâ-ı müteaddideye münkasımdır ki bunlar ber vech-i zîr beyan olunur:

Nev'-i evvel

“Medik [Médique]” dedikleri lisandır ki bugün İran dediğimiz kıtanın garb cihetinde bulunmuş olan Medya'nın lisanıdır. Medya'nın merkez-i idaresi bugün Hemedan denilen belde-yi marufenin kâin olduğu yerde müesses Kabatana [Ecbatane] şehriydi.

Medik dediğimiz bu nevi Farişî hakkında bugün istidlal olunacak mevcut âsâr yoktur. Fakat müsteşrik Darmesteter'in ifadesine nazaran bu lisan *Avesta* kitab-ı mukaddesi lisanına müşabihtir. Diğer müsteşrik Oppert'in zu'munca Medik lisanı Farişî-yi kadîm ile Asurî lisanı beyninde mutavassıt ve müşterek bir lisandır. Bu beyanattan istinbat ettiğimize göre galiba Farişînin bu nevi Furs-i Kadîm dedikleri eski lisana pek yakın olduğu gibi Herodot gibi bazı muharrirlerin zıyâ'ından muhafaza ettikleri bir takım âsârâ bakılacak olursa, şimdiki Farişî lisanının bazı envâi da bu Medik nevi'nden münşebdir.⁴

Nev'-i sâni

"Avestik [Avestic]" dedikleri nevidir ki bazen nâbemahal olarak bu nevi'e "Zend" lisanı yahut "Kadim Baktriyan [Bactriane]" lisanı deniliyor.

Avesta denilen kitab-ı mukaddes-i Mecusî bu lisanda yazılmıştır. Fakat bu lisanda yazılan eser yalnız *Avesta*'dan ibarettir. *Avesta*'nın Gata [Gatha] denilen en eski aksamı kitab-ı mezkûrun aksâm-ı sâiresinden daha kadim bir lugatla vücuda gelmiş olduğunu gösterir. Bu Avestik lisanını yazmak için yine Pehlevîden münşeb ve ona nisbeten daha muntazam bir yazı istimal olunurdu. *Avesta*'nın Sasanîler zamanından daha ileriye ait zamanlara hiç taalluku yoktur. Bununla beraber müsteşrik Oppert Akbatana civarında Dârâ'nın âsârından bulunan Bîsutûn harabeleri üzerinde tesadüf ettiği "abastam" kelimesine "Avesta" nazarıyla bakarak devre-yi Sasâniyândan evvel bunun mevcut olduğuna hükmetmektedir.

"Avesta" kelimesi Pehlevî lisanına geçince "Avestak", Süryanî lisanına geçince "Ayastaga" ve Arapçaya naklolununca "Abestak" şekillerine giriyor. Müsteşrikînden Andréas'ın fikrinde bu kelime

⁴ Hüseyin Dâniş o zamanki çalışmaların ışığı altında, belki de bir kısmına ulaşarak veya başka bir sebeple yanılığa düşmüştür. Medler Türk soylu bir ulustur. Aşağıdaki kaynakta Medler, bunların İran, Asur, Babil, Yunan, Roma gibi uygarlıklara etkisi incelenir. Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, *Medler ve Türkler*, Akçağ Yayınları, İstanbul 2013.

Furs-i Kadîm lisanından “nusret” ve “muavenet” manasına olan “apas-ta” kelimesinden müştak olup manası “istinadgah olacak bir kitap, bir mesned” demektir.

Nev’-i sâlis

Zend lisanıdır. Bugün istimal olunan *Zend Avesta* terkihi ise pek nâbeca ve bîmanadır. *Avesta* Zerdüş mezhebine ait kitab-ı mukadde-sin metnidir. Zend ise bermutad kitab-ı mezkura rabt ve ilhak olunan ve Pehlevî lisanında yazılmış olan şerh ve tercümesidir. O halde Zend lisanı denilecek olursa, Pehlevî olacaktır. Fakat asıl *Avesta*’nın yazıldığı lisan anlatılmak istenilirse, o halde Zend kelimesini tama-mıyla hazf ve ıskat etmelidir.

Nev’-i râbî’

“Furs-i kadim” lisanıdır. Bu lisan asıl İran’ın yani Fars’ın öteden-beri istimal ettiği lisan olup Keyân sülale-yi hükümdarîsinin yani Dârâların, Dârâbların ve bilcümle mulûk-i Keyânî’nin kullandıkları lugattir. Bu lisanı bugün ancak âsâr-ı atîka-yı bâkiyede gördüğümüz mahkûk yazımlarla tanıyoruz. Elde başka bir vesikamız yoktur.⁵

Nev’-i hâmis

“Pehlevî” lisanıdır. Pehlevî demek Part [Parthe] [fârisî] lisanı de-mektir. Çünkü eski Mitra ve Çetra kelimeleri bugün “mıhr” ve “çıhr” şekline münkalib oldukları gibi “partava” kelimesi ki eski Farisîde “Partiya” mukabilidir, de mürûr-i zamanla “parhav” ve daha sonra “palhav” ve en sonra “pahlav” şekillerini alıyor ki son şekli “pehlevî” dir. Eski Arap coğrafıyyûnu “fahlav” ismini İran-i vüstâ ve garbînin bir kısmına verirlerdi ki bu hıttâ da Isfahan, Rey, Hemedan, Niha-vend ve Azerbaycan’ın bir kısmı dahildi.

⁵ Keyânîler’in Türk soylu Kaylar yani Kayılar olduğu, eskiden Farsların Medlere “bey” anlamında “Key, kay” dedikleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar, *Bilinmeyen Bir Türk Ulusu Kayaniler*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

İran-ı kadîmin bıraktığı âsâr, kavm-i Pehlevî hakkında bize o kadar az malumat vermekte ve hatta o kadar hiç vermemektedir ki vaktiyle Pehlevî lisanıyla mütekellim kavmin aslı İranî midir? Turanî midir? Henüz bilinmemiştir. İran menkulat ve rivayat-ı tarihiyesine bakılacak olursa bu kavim hakkında pek az vesaike tesadüf edilir. *Şahname*'sinde Firdevsî mülûkuttavâiften addettiği bu kavimden bahsederken ona ait ahval ve vukuata ancak bir sayfalık bir yer tahsis ediyor. Ve tezkâra gayr-i müstahak cahil ve vahşi bir kavim diye tasvir eyliyor.

Fakat Pehlevî lafzı Hindistan'da çoktan malumdu. Ve bu güne kadar İran'da eski kahramanlık edvârının vukuat ve sanihatına sername olmak üzere istimal olunduğu da vardır. Mesela "Pehlevânî zeban" derler ki "zebân-ı Pehlevî" demektir. Firdevsî'nin bu beytinde olduğu gibi:

گشاده زبان و جوانیت هست

سخن گفتن پهلوانیت هست

شو این نامه خسروی باز گوی

بدین جوی نزد مهان آبروی

[*Goşâde zebân u cevânît hest*

Sohen goften-i pehlevânît hest

Şov in nâme-yi hosrevî bâz gûy

Bedin cûy nezd-i mihân âbirûy

Dilin açık, üstelik gençliğin var

Pehlev dilinde konuşman var

Haydi, açıkla şu şahlar kitabını

Büyüklerin yanında ara yüz suyunu]

Şuarâ-yı devre-yi mutavassıta-yı İraniyeden bulunan Hafız-ı Şirazî edvâr-ı evveliye-yi İrân'ı bir nidâ-yı tahassürle yâd ettiği bir gazelinde şu suretle beyân-ı ihsâsât-ı teellüm ediyor:

بلبل ز شاخ سرو بگلبنگ پهلوی

می خواند دوش درس مقامات معنوی

[*Bulbul zi şâh-i serv be gulbang-i Pehlevî*

Mîhând dûş ders-i makâmât-i ma'nevî

Mef'ûlü Fâilâtü Mefâîlü Fâilün

Bülbül selvi dalından Pehlevî gülbangı ile

Manevi makamlar dersini okuyordu dün gece]

Pehlevî tabirâtı lisana tatbik olununca bu lisan Avrupa'da olduğu kadar İrân'da da gayr-i me'nus ve mechul bir hal kesbediyor ve vesâik-i bâkiyesi Sasâniyân âsârına münhasır kalıyor. Demek oluyor ki Firdevsî'nin *Şahname*'sinde zikrettiği hükümdarân ve kahramanânın yazdıkları lisan Pehlevî, Bishak'ın, Hafız'ın ve Sadî'nin "fehleviyat" ismiyle taklide özendikleri ve on dördüncü asrın müverrihîn ve coğrafıyyin-i muteberesinden Hamdullah Mustevfî-yi Kazvinî'nin İrân'ın birçok taraflarında konuşulduğunu ve yazıldığını beyan ettiği ve hususiyle garb-ı şimalî nevâhisinde münteşir olduğunu söylediği "zebân-ı Pehlevî" bugün hemen nesyen mensiyen tabirine mâsadak olacak derecede metruktür. Pehlevî denilince bugün bu kelime Furs-i kadîm denilen lisan-ı Farisînin bir diğer nev'-i müteahhiriyle adeta mezc ve tahlit edilmektedir. Fakat Pehlevî'nin sırf Sasâniyân devresine mahsus ve milad-ı Hazreti İsa'dan üç, dört asır mukaddem darb olunan meskûkatta mahkûk lisandan ibaret olduğu artık erbab-ı tedkikce müsellemdir.

Huzvariş [Huzwarish] yahut Zuvariş

Fârisînin bu nev'i yine kablelislâm müstamel olup müsteşrikinden Hum [Haum] nam zatın ictihadına göre “bozulmak ve eskimek” manasına olan “zuvârîden” (زواریدن.) masdarından müştak ve yine Darmesteter'in ifadesine göre “bozulmak ve değişmek” manasına gelen aynı masdardan me'huzdur. Bazıları da bu kelimenin aslını Arabîye irca ederek “bozmak”, “inhiraf ettirmek”, “tahrif etmek” manalarına olan “tezvîr” masdarının mazisi olan “zevire” (زور) den münşeab olduğunu söylerler. Herhalde “pâzend” ve “pârsî” lisanlarının hîn-i telaffuzunda başka bir şekle girmesinden ibaret olan bu şube-yi lisaniye bize ötekiler kadar mechûl olup âsârına hemen hiç tesadûf edilememektedir.

Pâzend ve Pârsî

“Zend” kelimesi Avesta nam kitab-ı mukaddesin Pehlevî lisanında şerhi demek olduğu gibi “pâzend” dahi Pehlevî lisanının daha kolay hurûf ve edevat ile ve Huzvârîş lisanındaki muadilleriyle tefsiri demektir. Şu kadar ki eski Fârisî rivayât ve âsârının ortadan külliyyen mefkud oluşundan dolayı Pâzend lisanının tayin-i mahiyetine muvaffakiyet elvermemiş ve olsa olsa şimdiki Fârisînin yani ba'delislâm mütedavil ve şâyi olan Fârisînin bir şekl-i atîki nazarıyla bakılmıştır. “Mînû-yi Hired” yani “rûh-i hikmet” gibi bazı kütüb-i kadîme vardır ki hem Pehlevî hem Pâzend yahut Pars yazı ve metniyle yazılmıştır. Fakat Pâzend lisanında yazılan mütûnun aslı hep Pehlevîye müntehi olur. Pehlevî ahalice anlaşıldığı müddetçe şerh ve tefsir edilmezdi. Fakat mürûr-i zamanla lisan ortadan kaybolup müdekkikleri ve aşınmaları gittikçe azaldığından tefsir ve izahı için sonradan bir takım şerhler yazılmaya lüzum görüldü.

ŞİMDİKİ FARİSÎ VE ŞUEBÂT-I MUHTELİFESİ

Şimdiki Fârisî dediğimiz zaman, din-i İslâmın İran'a intişarından sonra tedavül eden ve hurûf-i Arabiye ile yazılan Fârisî demek istiyoruz. Fârisîye başlıca üç sınıf-ı mühimme taksim edersek, biri eski Fa-

risî yani Hahamenîşî [Achaemenian] sülalesi zamanına ait Farisî ve mutavassıt Farisî yan Sâsâniyân devresinde müstamel Farisî, şimdiki Farisî yani ba'delislam kullanılan lisanı buluruz. Şimdiki Farisî dediğimiz vakit, bu tabiri tahminen bundan bin sene evvel mevcut olan lisana mesela Rûdekî gibi bir şairin âsârına da tatbik edebiliriz. Bu tefsir de câlib-i itirâz görülecek olursa, o vakit Farisînin bu nev'ine Farisî-yi İslâmî de diyebiliriz. Lisan-ı mezkûr târih-i İslâmın mühim bir devresi olan 13. asr-ı miladîye yani yedinci karn-ı hicrîye tesadüf eden Moğol istilasına kadar pek çok değişmemiş ve asıl ondan sonra tahavvüle uğramıştır. Yukarıda zikr ve tadâd ettiğimiz envâ-ı muhtelif-yi Fârisiyeden başka elyevm İran'ın birçok vilayât ve nevâhisinde yalnız İran'a mahsus olarak daha birçok şuebât-ı lisâniye vardır. Avrupa müsteşrikleri şimdiye kadar bu hususta da ibraz-ı himem ederek epeyce mechûl noktaları bizlere keşfetmişler ise de bunda henüz meşkûk ve tenviri elzem pek çok karanlık cihetler kalmıştır. Mesela Mazenderan ve Gîlan vilayetlerinde ve Kâşân ve Isfahan cihetlerinde, Kürdistan'da, Yezd ve Kirman'da söylenilen Farisîler yekdiğeriyle oldukça mütehaliftir. Bu gibi aksâm-ı mahsûsa-yı Fârisiyeden vilayât lisanlarında telif-i âsâr eden müellifler içinde Mazenderanî lisanıyla eser neşreden Emir Peşaverî ve Hemedan yahut Lorî lisanıyla yazan ve yazdığı eş'âr sırf dobeytî yani bir nevi kıtaattan ibaret olan Baba Tahir-i Üryan vardır.

Hususiyle Baba Tahir'in eş'ârı İran'ın birçok yerlerinde maruf olup herkesçe vird-i zeban edilmiştir. Âsârının bu kadar şüyû bulması başlıca efkârının sadeliğinden ve yazdığı Farisînin şimdiki lisana yakınlığından ve tarz-ı beyanındaki ahenk ve selasetten ileri gelmiştir. Eş'ârını daima hezec-i müseddes-i mahzuf vezin ve tertibi üzere yazar. Mesela kıtaat-ı âtiye cümle-yi âsârındandır.

چه خوش بی مهربونی از دو سر بی

که یکسر مهربونی درد سر بی

اگر مجنون دل شوریده داشت

دل لیلی از آن شوریده تر بی

Fârisî-yi mustalâh-ı hâzırîla tercümesi şudur:

چه خوش بودی اگر مهربانی از دو سر بودی
زیرا که مهربانی از یکسر دردِ سر بود
اگر مجنون دل شوریده داشت
دل لیلا از آن شوریده تر بود

Bu da Türkçe tercümesidir:

*Muhabbet iki baştan olaydı, ne iyi olurdu.
Çünkü yalnız bir taraftan olan muhabbet bir baş ağrısından ibarettir.
Eğer Mecnun'un kalbi alt üst ve perişan idiyse,
Leyla'nın kalbi mutlaka daha şûrîde ve müşevveş idi.*

[*Ne olurdu sevgi iki taraflı olsaydı!
Zira tek yanlı sevgi demektir baş ağrısı
Mecnun'un olsa da perişan bir kalbi
Ondan da beterdi ama Leyla'nın kalbi*]

Misâl-i diğere:

دل دارم که دائم کز و ویژه
مژه برهم زخم خیزاوه خیزه
دل عاشق مثالِ چوغِ تر بی
سری سوژه سری خیناوه ریژه

Şimdiki Farisîye tercümesi budur:

دلی دارم که دائم کج است و واج است
اگر مژه را برهم زخم خیزابه خیزد

دلِ عاشقِ مثالِ چوبِ تر بود
سرى سوزد سرى خونابه ريزد

Türkçeye tercümesidir:

*Bir gönlüm var ki daima eğri büğrü, kırık döküktür.
Kırpiklerimi birbirine tokundurur tokundurmaz dalgalar koparırım.
Aşığın kalbi yaş odun gibidir.
Bir ucu yanar, bir ucundan da kan fışkırır.*

[*Bir gönlüm var ki hep eğri büğrü
Koparır dalgayı kırpsam gözümü
Yaş oduna benzer aşığın gönlü
Yanarken bir ucu kanlı yaş döker öbürü*]



TARAFE'NİN ÖLDÜRÜLMESİ

PROF. DR. NEVZAT H. YANIK*

Öz

Arap edebiyatında İslâm öncesi dönemin önde gelen şairlerinden olan muallaka sahibi Tarafe b. el-'Abd Bahreyn'de doğdu. Henüz çocukken babasını kaybetti. Amcaları babasından kalan mirasın taksiminde haksızlık ettikleri gibi, eğitimini de ihmal ettiler. Eğlence, şarap ve kadınlarla işret etmesi yüzünden kabilesi tarafından dışlanarak sürüldü. Kabileden ayrıldıktan sonra diyar diyar dolaştı. Amr b. Hind'in ülkesi Hira'ya gitti. Kız kardeşine kötü muamelede bulunan eniştesini hicvetti. Sonra Kral Amr b. Hind'i ve kardeşi Kâbûs'u hicvetti. Tarafe ve dayısı el-Mutelemmis'e Bahreyn Valisine götürülmek üzere birer mektup verildi. Yolda Mutelemmis kuşkulanan mektubu açıp kralın kendi ölüm emrini verdiğini öğrendi. Mektubu yırttı ve yeğeni Tarafe'ye de aynısını yapmayı önerdi ise de Tarafe bunu kabul etmedi. Tarafe Bahreyn'e vardığında kendi kabilesine mensup olan valinin huzuruna çıkar. Vali mektubu okuyunca bir an evvel kaçmasını söyler. Şair bunu kabul etmeyince, vali onu hapse attırır ve krala idamı infaz için başka bir vali ataması talebiyle mektup yazar. Kral bu talebi yerine getirerek Tağlib Oğulları kabilesinden yeni bir vali tayin eder. Yeni Vali ölüm emrini yerine getirir.

Anahtar Kelimeler: Tarafe, Mutelemmis, Hira, Amr b. Hind, Kâbûs, Muallakât.

ABSTRACT

Tarafah Ibn al 'Abd the famous poet of the Jahiliyya period in Arabic literature was born in Bahrain. His father died when he was still a child. His maternal uncles, bound by law and custom to take

* PROF. DR. NEVZAT H. YANIK, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi. Email: nevyar@hotmail.com

him in, were greedy and scornful men who neglected his education and robbed him of his rightful inheritance. Tarafah took to women, wine and gambling as soon as he was old enough angering his tribe so much with his excesses that they ordered him to leave. After leaving the tribe he wandered from country to country. He came upon the city of Hira which was ruled by Amr ben Hind. He angered his brother-in-law, by accusing him of ill treating his sister. Then he composed a satire on king Amr himself and on the latter's brother, Prince Qabus. Tarafah and his uncle received letters from the king to be taken to the latter's governor in Bahrain. On the road Al Mutalammis became suspicious, broke the seal and read the letter: it was his death warrant. He tore it to pieces and told his nephew to do the same, but Tarafah refused to even open his letter. When he reached Bahrain went to see the governor who happened to belong to the Bakr, Tarafah's own tribe. The governor read the letter and told Tarafah to get out as soon as possible. The nomad-poet refused so the governor has him thrown in jail and he wrote to the king to name another governor as he refused to have the young man executed. The king complied with this request, naming a new governor who belonged to the tribe of the Beni Taghlib. The new governor has fulfilled the order of death.

Keywords: Tarafah, Mutalammis, Hira, Amr b. Hind, Qabus, Muallakat

چکیده

طرفه بن العبد که صاحب معلقه می باشد از جمله شاعران سرشناس ادبیات عرب پیش از اسلام می باشد که در بحرین متولد شده است. در دوران کودکی پدرش را از دست داده عموهایش در تقسیم میراث پدری حق را رعایت نکرده و از طرف دیگر در آموزش وی نیز اهمال کردند. به دلیل اشاره به سرگرمی، شراب و زنان در اشعارش از جانب قبیله اش ترد و تبعید شد. بعد از جدایی از قبیله دیار به دیار گشت. به سرزمین عمر بن هند یعنی حیره رفت. به دلیل بدرفتاری، شوهر خواهرش را مورد هجو قرار داد و بعدا پادشاه، عمر بن هند و برادرش کابووس را مورد هجو قرار داد.

برای رفتن طرفه و دایی او المثلّمس نزد والی بحرین نامه هایی به آنها داده شد در بین راه مثلّمس با شک بردن به نامه آن را باز کرد و فرمان قتل خودشان از جانب پادشاه را دید وی نامه را پاره کرد و به طرفه نیز پیشنهاد کرد همین کار را انجام دهد ولی وی سرباز زد. وقتی طرفه به بحرین می رسد و نزد والی منصوب از قبیله خود می رود، وی پس از خواندن نامه فرار کردن او را می خواهد. با قبول نکردن شاعر، والی، وی را زندانی کرده و طلب انتصاب والی دیگری برای اعدام وی را از شاه می کند. شاه با قبول این نکته والی جدیدی از قبیله ابو تغلیب انتخاب می کند. والی جدید فرمان قتل را اجرا می کند.

کلید واژه ها: طرفه، مثلّمس، حیره، عمر بن هند، کابووس، معلقات.

Tarafe ('Amr) b. el-'Abd b. Sufyân b. Sa'd b. Mâlik b. Dubey'a b. Kays b. Sa'lebe b. 'Ukâbe b. Sa'b b. 'Alî b. Bekr b. Vâil b. Kâsit b. Hinb b. Efsâ b. Du'miyy b. Cedîle b. Esed b. Rabî'a b. Nizâr b. Ma'add b. 'Adnân (ö. 564 ?) Tarafe'nin biyografisini veren kaynakların çoğu, soyunu Şa'lebe'ye kadar çıkarmakla yetinirken İbnu'l-Enbârî¹, ez-Zevzenî² ve et-Tebrîzî³, şairin mu'allakası ile ilgili bölümlerde onun soy ağacını Adnân'a bağlayınca kadar sürdürmüşlerdir. Ebû 'Ubeyd el-Bekrî⁴ ve el-Bağdâdî⁵ şairin soyunu Vâil'e, İbn Hazm⁶ ise Dubey'a'ya kadar çıkarmakla yetinmişlerdir.

İlgın anlamına gelen Tarafe⁷ lakabı ile ünlenen şairin asıl adının 'Amr olduğu hususunda biyografisini verenler görüş birliğine varmışlardır.

¹ Ebû Bekr Muhammed b. Kâsım el-Enbârî, *Şerhu'l-kasâ'idi's-seb'i't-tioâli'l-câhiliyyât*, Kahire, 1963, s. 117.

² ez-Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, Beyrut. Tsz. s.42

³ et-Tebrîzî, *Şerhu'l-kasâ'idi'l-'aşr*, İdâretu't-tibâ'a el-Munîriyye, Kahire, 1352, s.55.

⁴ Ebû 'Ubeyd el-Bekrî el-Evnebî, *Simtu'l-le'âlî*, Kahire, 1936, s. 319.

⁵ Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edebe ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*, (nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn), Kahire, 1418/1997, I-XIII, II, 419.

⁶ Ebû Muhammed 'Alî b. Sa'îd b. Hazm el-Endelusî, *Cemheretu ensâbi'l-'Arab*, (nşr. Lévi Provençal), Kahire, 1948, s. 300.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, Beyrut, tsz., IX, 220.

Ancak el-Merzubânî, Ebû Sa'îd es-Sukkerî'den şairin adının 'Ubeyd olduğunu nakletmiştir⁸. Şairin künyesi hakkında görüş birliği olmayıp Ebû İshâk, Ebû Sa'd veya Ebû 'Amr olduğu söylenmiştir.

Klasik kaynaklarda şairin doğum ve ölüm tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi verilmemiş olup birinci tabakadan Câhiliye şairi, en güzel şiir söyleyen, yaşça en genç ve ömrü en kısa şair olarak anılmıştır. Kral 'Amr b. Hind'in çağdaşıdır, ölümü de ömrünün yirmili yıllarında 'Amr b. Hind'in elinden olmuştur.

Yakın tarihteki araştırmacılar şairin doğum ve ölüm tarihini tespitte çalışmışlar, takriben 538-564 yılları arasında yaşadığını söyleyenler olduğu gibi⁹, 543-569 yılları arasında yaşadığı, ayrıca ölüm yılının, 552, 564, 500 ve 560 olduğu da söylenmiştir¹⁰.

Tarafe, Bahreyn'de doğdu. Amcası el-Murakkişu'l-Asğar, babasının amcası el-Murakkişu'l-Ekber, dayısı el-Mutelemmis, kız kardeşi el-Hirnik ve anne tarafından dedesi 'Amr b. Kamî'a gibi şairlerin oluşturduğu edebi bir ortamda yetişti. Annesi Verde bint Katâde, kardeşleri Ma'bed ile Hâlid'dir. Yirmi altı veya yirmi yaşında öldürüldüğü için "İbnü'l-işrîn" olarak da anılır¹¹.

Erken yaşta şiir yeteneğini göstermiştir. Daha küçük bir çocukken amcası ile çıktığı bir yolculukta kurduğu tuzağa uzun süre beklemesine rağmen bir av düşmeyince tuzağını toplayıp yola çıkacağı sırada taneleri serptiği yere bir toygar kuşunun konduğunu görmüş ve hayretini şu sözlerle ifade etmiştir (recez):

يَا لَكَ مِنْ فَبْرَةٍ بِمَعْمَرٍ	خَلَا لَكَ الْجَوْ، فَيَبْضِي وَأَصْفِرِي
قَدْ رُفِعَ الْفُحُّ، فَمَاذَا تَحْذَرِي؟	وَنَقْرِي مَا شِئْتِ أَنْ تُنْقَرِي
قَدْ ذَهَبَ الصَّيَادُ عَنْكَ، فَأَبْشِرِي	لَأَبْدَ يَوْمًا أَنْ تُصَادِي، فَاصْبِرِي

⁸ el-Merzubânî, Ebû 'Ubeydillâh Muhammed b. 'Imrân b. Mûsâ, *Mu'cemu's-şu'arâ*, Beyrut, 1425/2005, s. 21.

⁹ Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut, 1389/1969, III, 324.

¹⁰ Muhammed 'Alî el-Hâşimî, *Tarafe b. el-'Abd hayâtuhû ve şî'ruh*, Beyrut 1407/1987, s. 40.

¹¹ *Tarafe b. el-'Abd hayâtuhû ve şî'ruh*, s. 42; İşler, Emrullah, "Tarafe b. Abd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2011, XL, 14.

Sen ne toygarmışsın Mamer'de! Gökyüzü boş senin için; hadi yumurtla ve öt bu yerlerde!

Tuzak kaldırıldı, neden korkarsın sen? Gagala, neyi gagalamak istersen!

Avcı senden uzaklaşıp gitti, hadi sevin hele! Bir gün avlanman kaçınılmaz, bekle!¹²

Şair, babası el-'Abd b. Sufyân'ı küçük yaşta kaybetmiş, amcaları da ona sahip çıkmadıkları gibi, babasından kalan mirastan kendisinin ve annesi Verde'nin payına düşeni vermeyerek onları mağdur etmişlerdir. Amcalarından gördüğü bu zulüm onun genç dimağında derin izler bırakmış, çok geçmeden acıya dönüşen bu duygularını onları küçük düşürücü sitem, gözdağı ve hikmetli sözler içeren bir şiirle dile getirmiştir. Şairin söylediği bu hicviye ilk şiiri olarak tanınmıştır (kâmil)¹³.

صَغُرَ الْبُنُونَ، وَرَمَطُ وَرْدَةَ غَيْبُ	مَا تَنْظُرُونَ بِحَقِّ وَرْدَةَ فِيكُمْ
حَتَّى تَظَلُّ لَهُ الدِّمَاءُ تَصَبَّبُ	قَدْ يَبْعَثُ الْأَمْرَ الْعَظِيمَ صَغِيرُهُ
بَكَرْتُ نَسَائِقِيهَا الْمَنَايَا تَغْلِبُ	وَالظُّلْمُ فَزَقَّ بَيْنَ حَيِّي وَإِيْلُ
مَلْحًا؛ يُخَالِطُ بِالذُّعَافِ، وَيُقَشِّبُ	قَدْ يُورِدُ الظُّلْمُ الْمُبَيَّنُّ آجِنًا
يُعْدِي كَمَا يُعْدِي الصَّحِيحُ الْأَجْرُبُ	وَقَرَأُ مَنْ لَا يَسْتَفِيقُ، دَعَارَةٌ
وَالرُّبُّ بُرَّةٌ، لَيْسَ فِيهِ مَعْطَبُ	وَالْإِثْمُ دَاءٌ، لَيْسَ يُرْجَى بُرَّةٌ
وَالْكَذْبُ يَأْلُفُهُ الدِّينِيُّ، الْأَخْيَبُ	وَالصِّدْقُ يَأْلُفُهُ الْكَرِيمُ، الْمُرْتَحَى
مَا عَالَ عَادًا وَالْقُرُونُ، فَأَشْعَبُوا	وَلَقَدْ بَدَا لِي أَنَّهُ سَيَعُولُنِي
إِنَّ الْكَرِيمَ إِذَا يُحْرَبُ يَعْصَبُ	أَدْوَا الْحُثُوقَ تَفَرُّ لَكُمْ أَعْرَاضُكُمْ

Aranızda Verde'nin hakkına riayet etmiyorsunuz; çocukları küçük, Verde'nin kavmi ise görünürde yok.

Bazen büyük bir olaya küçüğü yol açar da o yüzden kanlar akıtılır gider.

¹² *Dîvânu Tarafe b. el-'Abd*, nşr. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn, Beyrut 1423/2002, s. 49; *Tarafe b. el-'Abd hayâtuhû ve şi'ruh*, s. 42.

¹³ *Dîvânu Tarafe b. el-'Abd*, nşr. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn, s. 3; *Tarafe b. el-'Abd hayâtuhû ve şi'ruh*, s. 43.

Zulüm Vâil'in iki oymağının arasını açtı; Tağlib oymağı Bekr oymağına ölümler içiriyor.

Açıktan işlenen zulüm, bazen öldürücü zehirle karışık rengi ve tadı bozuk acı bir sıvı içirir.

Ahlaksızlığı onulmaz kimse ile yakınlaşmak, tıpkı uyuzun sağlıklı kimseye bulaştırdığı gibi, hastalığı bulaştırır.

Günah iyileşmesi umulmayan bir derttir, iyilik ise içinde hiçbir zarar bulunmayan şifadır.

Doğruluk ümit beslenen saygın kimsenin, yalan ise hüsrana uğrayanın âdetidir.

Bana öyle göründü ki, Âd kavmini ve kuşakları helâk edip yok eden felaket beni de helâk edecek.

Hukuku uygulayın ki, onurunuz zedelenmesin, iyi bilin ki, onurlu kişinin malı yağmalanırsa öfkelenir¹⁴.

Tarafe, küçük yaşta şiir yeteneğinin gelişmesine ilaveten, şiire eleştirel yönden bakış ve iyisini kötüsünden ayırma kabiliyetine de sahip olmuştu. Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, el-Mufaddal ed-Dabbî ve İbnu'l-Kelbî'nin şöyle dediklerini kaydetmiştir: "Mutelemmis, döneminin Rabî'a şairiydi. Dubey'a b. Kays b. Şa'lebe oğullarının meclisinde bulundu. Ondan bir şiir söylemesini istediler. O da şu beytin içinde geçtiği bir şiir okudu.

وَقَدْ أَتَنَسَى الْهُمَّ عِنْدَ اخْتِضَارِهِ بِنَاجٍ عَلَيْهِ الصَّيْعَرِيَّةُ مُكْدَمَ

Ben, üzüntü gelip çatinca, onu üzerinde say'ariyye damgası bulunan iri ve sağlam yürük erkek devemle unutmaya çalışırım.

Bu beyitteki "say'ariyye" kelimesi, dişi deveye mahsus bir damga demektir. Tarafe, bu beyitte erkek deve için dişi deve sıfatı kullanan Mutelemmis'i "istenveka'l-cemel: Erkek deve dişi deveye dönüşmüş!" sözüyle eleştirmiş, sonraları bu "istenveka'l-cemel" sözü darbimesel haline gelmiştir¹⁵.

¹⁴ *Dîvânu Tarafe b. el-'Abd*, nşr. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn, s. 3, 12; *Tarafe b. el-'Abd hayâtuhû ve şî'ruh*, s. 43.

¹⁵ Mütercim Âsım Efendi, *el-Ukyanûsu'l-basît*, Bulak, 1250, I, 935.

Tarafe'nin eleştirdiği şairin el-Mutelemmis mi, el-Museyyeb b. 'Ales mi, yoksa başka biri mi olduğu hususunda ihtilaf vardır. Bu şairin 'Amr b. Kulsûm olduğu da söylenmiştir¹⁶.

Tarafe'nin bu eleştirisi, eleştirdiği şairin kim olduğundan ziyade onun zekâsını, Arap diline vukufunu ve daha oyun oynayacak bir yaşta iken doğruyu yanlıştan ayırma kabiliyetini göstermesi bakımından dikkat çekmektedir.

Şairin nasıl yetiştirildiğine ve kişiliğinin oluşmasına dair kaynaklarda yeterli bilgi olmamakla birlikte, şiirlerinden ve kitaplardaki az miktarda rivayetten kendisinin babadan yetim kaldığı için annesinden başka elinden tutacak ve yol gösterecek bir büyüğü yoktu. Bahreyn gibi eğlence türleri, meyhaneler, nedimler, şarkıcı kızlar ve şarap meclislerinin yaygın olduğu çevrenin başıboş büyüyen bu çocuğun tazecik ruhunda onarılmayacak olumsuz etkiler bıraktığı anlaşılmaktadır. Şair ediniminden ve atalarından kalan mal varlığından elinde avucunda ne varsa bu eğlence meclislerinde harcamış, sonra da yakınlarının malına el uzatmıştı. Tarafe'nin bu yakışsız davranışlarından rahatsız olan kabile mensupları ona karşı tavır almış ve kendisinin de muallakasında belirttiği gibi, tüm yakınları tarafından katrana boyanmış uyuz bir deve misali dışlanmıştı.

وَمَا زَالَ تَشْرَابِي الْخُمُورَ وَلَدَّتِي
وَيَبْعِي وَإِنْفَاقِي طَرِيفِي وَمُنْكَدِي
إِلَى أَنْ تَحَامَتْنِي الْعَثِيرَةُ كُلُّهَا
وَأُفْرِدْتُ إِفْرَادَ الْبَعِيرِ الْمَجْدِي

Şarap içmem, zevk ve sefa sürmem, kendi servetimle babamdan kalan serveti satıp harcamam sürüp gitti.

Nihayet bütün kabile benden uzaklaştı ve katranla boyanmış uyuz bir deve misali yapayalnız bırakılıp dışlandım.¹⁷

Kabileleri tarafından dışlanan şair, yurdunu terk etmek zorunda kalır. Obalar ve çöller arasında devesinden başka hiçbir yoldaşı olmadan geli-

¹⁶ Tarafe b. el-'Abd hayâtuhû ve şî'ruh, s. 44.

¹⁷ Dîvânu Tarafe b. el-'Abd Şerhu'l-A'lem eş-Şentemerî, (nşr. Durriyye el-Hatîb-Lutfî es-Sakkâl), Beyrut, tsz., s. 44; Dîvânu Tarafe b. el-'Abd, (nşr. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn), s. 25; Şerhu'l-kas'idi's-seb'i't-tivâli'l-câhiliyyât, s. 191; Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', s. 59; Tarafe b. el-'Abd hayâtuhû ve şî'ruh, s. 48.

şigüzel dolaşır durur. Belki de hiçbir şairin seviyesine ulaşamadığı olağanüstü tasvirini, bu derbeder hayatında devesi ile uzun süre birlikte olması sayesinde yapmıştır.

Şairin bu derbeder hayattan sonra vatan özlemine dayanamayarak kabilesinin yanına döndüğü ve bir süre kardeşi Ma'bed'in develerini güttüğü ifade edilmektedir¹⁸.

Şairin divanındaki bir kasidenin başlığından bu dönemde Habeşistan'a gittiği anlaşılıyor¹⁹. Yine bu dönemde Hîra'ya gitmiş, dönemin Hîra Kralı Amr b. Hind ile münasebeti bu şekilde başlamıştır²⁰.

Şairin Hîra'ya gidişinin, Amr b. Hind ile kardeşi Kâbûs'un maiyetinde bulunan eniştesi 'Abdu'amr b. Bişr ve dayısı el-Mutelemmis'in sayesinde olduğu anlaşılıyor. Amr b. Hind onu iyi karşılamış, yakınlık göstermiş ve maiyetine almıştı.

Tarafe'nin Amr b. Hind'in sarayında bulunduğu dönemde ortamın kurallarına riayet etmediği, nefsine ve sınırlarına hâkim olamadığı anlaşılıyor. Bu bakımdan uzun ve müreffeh bir hayat yaşama imkânı varken, belki de yetiştirme tarzının kurbanı olarak, kendi sonunu hazırlayacak davranışlar sergilemiştir. Gençliğine güvenmiş, şiiri ile övünmüş, soyu ile gurur duymuş, kralların çevresinde gururun çoğu kez öfkeyi ve cezalandırmayı çekeceğine aldırış etmemiştir.

Bir gün Kral ve nedimleri içki meclisindeyken Kralın kız kardeşi görünür, Tarafe onun hakkında şu iki beyti söyler (hezec):

أَلَا يَا ثَابِتَ الظُّمِّيِّ أَلَا لِي بِمُرُقٍ شَنْفَاءُ
وَلَوْلَا الْمَلِكُ الْقَائِدُ فَدُ أَلْتَمَّ نِي فَهَاءُ

"Hey, bak şu küpeleri ışıldayan nazlı ceylana!"

"Oturana Kral olmasa, ağzı öpücük verirdi bana!"²¹

¹⁸ Tarafe b. el-'Abd hayâtuhû ve şî'ruh, s. 51-54.

¹⁹ Dîvânu Tarafe b. el-'Abd Şerhu'l-A'lem eş-Şentemerî s. 98.

²⁰ Tarafe b. el-'Abd hayâtuhû ve şî'ruh, Beyrut 1407/1987, s. 49.

²¹ Dîvânu Tarafe b. el-'Abd, (nşr. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn), s. 5; Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', s. 44; Tarafe b. el-'Abd hayâtuhû ve şî'ruh, s. 55.

Bu şiir, şairin A'lem eş-Şentemerî'nin şerhiyle yayınlanan divanında ise şöyle nakledilmiştir (hezec):

أَلَا يَا أَبِي	الَّذِي يَنْزُقُ شَنْفَاهُ
فَقَلْبِي مِنْهُ	وَعَيْنِي نِي تَمَّ تَرْعَاهُ
مَيِّمِي سَبَقْتُ مَيِّ	بِأَيِّ لَسْتُ أَنْسَاهُ
وَلَوْلَا الْمَلِكُ الْعَالِي	لَقَبَلْتُ لَهْ فَاهُ

"Hey, küpeleri ııldayan şu ceylana babam feda olsun!"

"Gözüm orada onu kollarken uğrunda kalbim mahzun"

"Onu unutmam diye yemin ettim önceden ben"

"Yüce Kral burada olmasa, ağzını öperdim hemen!"²²

Kral 'Amr b. Hind bu durum karşısında çok öfkelenir, ancak herhangi bir şey demez. Meclis dağılınca el-Mutelemmis: *"Bak Tarafe, ben kralın sana o bakışından dolayı senin için endişeleniyorum"* diyerek kendisini uyarmak istemişse de Tarafe onun bu sözünü önemsememiştir.

Bu olaydan sonra 'Amr b. Hind ilk iş olarak Tarafe'yi ve dayısı el-Mutelemmis'i kendi meclisinden uzaklaştırıp veliahdı olan kardeşi Kâbûs'un maiyetinde görevlendirir. Kâbûs avlanmaya düşkün bir gençtir. İkisi de onunla birlikte ava çıkarlar, son derece yorgun halde döndükten sonra da Kâbûs'un içki meclisi süresince kapı önünde bekletilirler. Kâbûs'un bir tür cezalandırma gibi olan bu nedimliğinden sıkılıp hem onu hem de 'Amr b. Hind'i hicvederler²³.

Tarafe'nin, şiirinde de değindiği gibi, kendisine layık görmediği bu kapı önünde bekletilme, görüşmeye izin verilmemesi ve benzeri aşağılayıcı davranışlar karşısında öfkelerini yenemeyerek söylediği hiciv şiiri bir süre gizli kalmışsa da 'Amr b. Hind'in kulağına gidince ölüm fermanının verilmesine yol açmıştır.

Tarafe, hiciv şiirinde Kralı'nın yerinde sütü bol ve koçlara direnmeden hem sağılan hem de sürekli kuzulayan bir koyun olmasını yeğleyerek onu küçültücü ifadeler kullanmıştır.

²² *Dîvânü Tarafe b. el-'Abd Şerhu'l-A'lem eş-Şentemerî* s. 186.

²³ *ez-Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti'l-'aşr*, Beyrut, 1983, s. 83-84.

Şiirde kralın kardeşi Kâbus'u ahmaklıkla nitelediği beyitten sonra ustaca bir sanat göstererek üçüncü şahıstan birinci şahsa iltifat sanatını uyguladığını görüyoruz. Bu beyitte kralı veya kardeşini kast ederek zamanını ikiye böldüğünü; kimi zaman adaletle haksızlık arasında gidip geldiğini, kimi zaman ise hep zulmettiğini ifade etmektedir. Şiirin devam eden beyitlerinde ise av partilerine değinerek bir gün maiyetinde bulunanlara, bir gün ise kuşlara zulmedildiğini dile getirir. Kuşlar bu zulümden uçup kurtulabilmekte iken insanların böyle bir imkâna sahip olmadıklarını söyler. Uçup canını kurtaran kuşların da kurtuluşu sürekli değildir. Çünkü onların peşine doğanları salarak yaşamalarına izin vermez. Şiirin son beytinde şair, kendilerinin kapı önünde bekletildiklerinden, içeriye girmelerine de bırakıp gitmelerine de izin verilmediğinden şikâyet etmektedir.

Tarafe'nin ölüm fermanının eline verilmesine sebep olan şiiri ve çevirisi şöyledir (vâfir):

رَعُوْنَا، حَوَّلَ قُبَيْتَا تَحْوُرُ	فَلَيْتَ لَنَا، مَكَانَ الْمَلِكِ عَمُرُو
وَصَرَ رَثْمَهَا مُرَكَّنَةً دَرُورُ	مِنَ الرَّيْمَرَاتِ، أَسْبَلَ قَادِمَاهَا
وَتَعْلُوَهَا الْكِبَاشُ، فَمَا تَنْوُرُ	بُشَارِكُنَا لَنَا رَخَالَانَ فِيهَا
لَيَحْلِطُ مُلْكُهُ نُوَكُ كَثِيرُ	لَعَمْرُكَ! إِنَّ قَابُوسَ بِنَ هِنْدِ
كَذَاكَ الْحُكْمُ يَقْصِدُ أَوْ يَجْوُرُ	فَسَمَتَ الدَّهْرَ فِي زَمَنِ رَخِي
تَطِيرُ الْبَائِسَاتُ وَلَا نَطِيرُ	لَنَا يَوْمُ، وَلِلْكَرْوَانِ يَوْمُ
نُطَارِدُهُنَّ بِالْحَدَبِ الصُّفُورُ	فَأَمَّا يَوْمُهُنَّ، فَيَوْمُ نَحْسِ
وُفُوقًا، مَا نُحِلُّ وَمَا نَسِيرُ	وَأَمَّا يَوْمَنَا، فَتَطَّلُ رُكْبَا

Keşke başımızda Kral Amr'ın yerine kubbemizin çevresinde böğürüp (meleyip) duran emzikli bir koyun olsaydı!

Yünü az, iki ön memesi uzun, meme kökleri iri ve sütü bol koyunlardan olsaydı!

Bize iki dişi kuzu onda ortak olaydı, koçlar yükselseydi de direnmeseydi!

Senin ömrüne ant olsun ki Hind oğlu Kâbûs mülküne çok ahmaklık katmaktadır.

Rahat bir dönemde zamanı böldün; yönetim de öyle; ya zulümle adalet arasında gidip geliyor, ya da hep zulmediyor.

Bir gün bize bir gün keklilere; zavallı kekliler uçup kurtuluyor, biz ise uçamıyoruz.

Kekliklerin günü ise uğursuz bir gündür; tepelerde doğanlar avlar onları.

Bizim günümüze gelince, bizler (kapısında) bekleyen bir kafiyeyiz; ne konaklarınız ne de yolumuza gidebiliriz.²⁴

Hapsedilmesi ve Öldürülmesi

Tarafe'nin hapsedilmesi, öldürülmesi ve gençliğinin baharında bu feci ölümüne yol açan sebepler konusunda değişik rivayetler vardır. Bu rivayetlerin çoğu 'Amr b. Hind'i ve kardeşi Kâbüs'u hicvetmesinde birleşir. Bu hicviye şairin acı sonunu hazırlamıştır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Tarafe, 'Amr b. Hind'i hicvetmiş, ancak bu hiciv şiiri gizli kalmış ve krala ulaşmamıştır. Öte yandan kız kardeşi ile evli olan amcasının oğlu 'Abdu'amr b. Bişr'i de kız kardeşinin şikâyeti üzerine şu şiiri ile hicvetmiştir (tavîl):

لَقَدْ رَامَ ظَلْمِي عَبْدُ عَمْرِو فَاَنْعَمَا	يَا عَجَبًا مِنْ عَبْدٍ عَمْرٍو وَبِعِيهِ
وَأَنَّ لَهُ كَشْحًا، إِذَا قَامَ، أَهْضَمَا	وَلَا حَيْرَ فِيهِ، غَيْرَ أَنَّ لَهُ غِيَّ
يُقْلِنُ: عَسِيبٌ مِنْ سِرَازَةِ مَلْهَمَا	يَظَلُّ نِسَاءَ الْحَيِّ يَعْكُفُنَ حَوْلَهُ
مِنَ اللَّيْلِ، حَتَّى آصَنَ سُخْدًا مُؤَزَمَا	لَهُ شَرِيْبَانِ بِاللَّهَارِ، وَأَرْبَعُ
وَإِنْ أُعْطِيَ أَتْرُكُ لِقَلْبِي مَجْنَمَا	وَيَشْرَبُ حَتَّى يُعْمَرَ الْمَحْضُ قَلْبُهُ
تَرَى نَفْحًا وَرَدَ الْأَسِيرَةَ أَسْحَمَا	كَأَنَّ السِّلَاحَ فَوْقَ شُعْبَةَ بَانَةَ

Şaşarım şu 'Abdu'amr'ın işine ve haddini aşmasına; 'Abdu'amr bana haksızlık etmek istedi ve başardı.

Onda hiçbir hayır yoktur; ne var ki, hem varlıklıldır hem de ayağa kalktığımda arık bir böğrü vardır!

²⁴ Dîvânü Tarafe b. el-'Abd, (nşr. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn), s. 38; Dîvânü Tarafe b. el-'Abd Şerhu'l-A'lem eş-Şentemerî, s. 108-110.

Obanın kadınları onun çevresinde sürekli toplanıp kırıtarak “hurmaliğin ortasında kuru bir çubuk!” diyorlar.

Onun gündüz iki, gece dört kez süt içişi olur; ta ki sarı irinşişe dönüşünceye dek.

Saf süt yüreğini sarıncaya kadar iç; bana verilse kalbim için rahatlık yeri bırakırım.

Silahu bir ban (sorgun) ağacının dalının üstünde sanırsın, kırmızı kırışıklı kara bir kabartı görürsün.²⁵

Kral ‘Amr b. Hind, bir av partisinde kurmayları ile avlanırken vurduğu bir hayvanın kebab yapılması için gerekli hazırlıkların yapılmasını emreder. Tarafe’nin kız kardeşi ile evli olan ve kız kardeşinin şikâyeti üzerine daha önce hicvedip alay ettiği amcasının oğlu ‘Abdu’amr b. Bişr de oradadır. ‘Amr b. Hind, ‘Abdu’amr’ı kebab yapması için görevlendirir. Kendisine kebab sunan ‘Abdu’amr’in gömleğinin yırtığından böğrünü görünce “Ey ‘Abdu’amr, Tarafe onda hiçbir hayır yoktur... beytini söylediğinde senin böğrünün güzelliğini görmüştür” diyerek onunla eğlenir.

‘Amr b. Hind’in kendisiyle alay etmesine öfkelenen ‘Abdu’amr, Tarafe’nin kendisi hakkında daha beter bir hicviye söylediğini ağzından kaçırır. ‘Amr b. Hind’in: “Ne söylemiş?” sorusu üzerine yaptığına pişman olsa da “Onu bana dinlet, Tarafe güvende olacak!” sözü üzerine şairin onu hicvettiği kasideyi okur.

Bunun üzerine ‘Amr b. Hind kinini içinde saklayarak bir şey dememiş, Tarafe’nin kabilesinin statüsü gereği aceleci davranmamıştır. Bu durumdan haberdar olan Tarafe, affını istemiş, ‘Amr b. Hind de onu affettiği izlenimi vererek affedildiği, canını kurtardığı ve kralın kendisinden razı olduğu kanaatine varıncaya kadar cezalandırmayı ertelemiştir.

Bir gün Tarafe ve daha önce Kral ‘Amr b. Hind’i hicvetmiş olan el-Mutelemmis, ‘Amr b. Hind’in huzurunda lütuf ve ihsanlarını dile getirirler. O da Bahreyn ve Hecer Valisine hitaben birer mektup yazar ve gidip mektupları vererek ondan hediyelerini almalarını söyler.

²⁵ *Dîvânu Tarafa b. el-‘Abd*, (nşr. Mehdî Muhammed Nâsıruddîn), s. 70; *Dîvânu Tarafe b. el-‘Abd Şerhu’l-A’lem eş-Şentemerî*, s. 106-107.

Hemen yola çıkarlar. Necef'e vardıklarında Mutelemmis: Bak Tarafe! Sen genç bir delikanlısın, kralın ne kadar kindar ve tiran olduğunu biliyorsun. İkimiz de onu hicvettik. Ben bizim için bir kötülük emri verip vermediğinden emin değilim. Hadi, şu mektuplarımıza bakalım; eğer emri hayrımıza ise gideriz, değilse kendimizi helâk etmeyiz" der. Tarafe mührü çözmeyi reddeder. Mutelemmis mektubu Hıralı ve 'İbâd kabilesinden bir uşağa verip okutur. Uşak : "Annesi Mutelemmis'e ağlasın!" deyince mektubu uşağın elinden çekip alır ve onu Hıra ırmağına attıktan sonra Suriye'ye kaçmak için yola koyulur²⁶.

Bu idam fermanları hakkında el-Mutelemmis'ten sekiz silsile ile nakledilen rivayette olayı el-Mutelemmis şöyle anlatmaktadır:

"Ben ve Tarafe Amr b. Hind'in huzuruna girdik. Tarafe, onun huzurunda böbürlenerek yürüyen kendini beğenmiş bir çocuktü. Amr, ona neredeyse meclisinden kovacakmışçasına sert bir bakışla baktı. Amr, gülümsemez ve gülmezdi. Araplar ona [zorbalığını vurgulamak için] "mudarritu'l-hicâra" derlerdi.... Huzurundan ayrıldığımızda Tarafe'ye 'onun kardeşi hakkında söylediklerinden dolayı bakışından sana bir zarar vereceği endişesine kapıldım" dedim. Tarafe, 'asla!' dedi. Amr b. Hind, Uman ve Bahreyn Valisi el-Muka'ber'e benim için ve Tarafe için birer mektup yazdı. Yola çıktık. Hıra'nın Necef bölgesine varınca birden sol yanımda aptes bozan yaşlı bir adam belirdi. Bir yandan elindeki kırıntıyı yiyor, öte yandan bit kırıyordu. 'Allah'a ant olsun ki, senden daha ahmak, daha zayıf ve daha akli kıt bir ihtiyar görmedim!' dedim. O: 'neyi yadırgıyorsun?' diye sordu. Ben: '...yorsun, yiyorsun ve bit kırıyorsun?!' dedim. O: 'Bir pislîği çıkarıyorum, bir temizi sokuyorum ve bir düşmanı öldürüyorum. Benden daha ahmak ve daha alçak olan kişi, içinde ne olduğunu bilmediği ölüm fermanını taşıyandır!' deyip beni uyardı, uykuda gibiydim. Birden Hıra halkından bir uşak gördüm ve 'çocuğum, okuma bilir misin?' dedim. 'Evet' dedi. 'Şunu okuyuver' dedim. Bir de ne göreyim «Allahım, senin adınla. Amr b. Hind'den el-Muka'ber'e. Bu mektubumu el-Mutelemmis sana getirince iki elini, iki

²⁶ Tarafe b. el-'Abd hayâtuhû ve şî'ruh, s. 58-60- ; *Dîvânu Tarafe b. el-'Abd Şerhu'l-A'lem eş-Şentemerî*, s. 110-111; ayrıca bkz. *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l- 'Arab*, II, 420.

ayağını kes ve onu diri diri göm!» yazılı. Hemen mektubu şu şiirimi söylediğim yerde nehre attım (tavîl):

رَضِيْتُ هَا بِأَلْمَاءِ لَمَّا رَأَيْتُهَا يَعْوُمُ بِهَا التِّيَّارُ فِي كُلِّ جَدُولِ

Onu gördüğümde suya atmaya razı oldum; akıntı onu bütün derelerde yüzdürür.

Tarafeye: *Allah'a ant olsun ki, sende de aynısı var dedim. O: Asla, benim kendi kavmimle aynı yerde yaşayan biri bana onu yazmaz dedi ve el-Muka'ber'e gitti. O da onun iki elini ve iki ayağını kesip diri diri gömdü*²⁷.

Asıl adı Cerîr b. 'Abdilesîh olan el-Mutelemmis bu konuda şu şiiri söylemiştir (kâmil)²⁸:

مَنْ مُبْلِغُ الشُّعْرَاءِ عَنْ أَحْوَابِهِمْ	حَبْرًا فَتَصَدَّقَهُمْ بِذَلِكَ	الْأَنْفُسُ
أَوْ دَى الَّذِي عَلِقَ الصَّحِيفَةَ مِنْهُمَا	وَنَجَا - جَذَارَ جَبَائِهِ - الْمُتَمَلِّسُ	
أَلْقَى صَحِيفَتَهُ وَنَجَّتْ كُورُهُ	عَنْسُ مَدَاخِلَةَ الْفَقَارَةِ	عَرِمُسُ
عَنْسُ إِذَا ضَمَرَتْ نَعَزَزَ لَحْمَهَا	وَإِذَا تَشَدَّدُ بِنَسْعِهَا لَا تَنْبِسُ	
وَجَنَاءُ قَدْ طَبَحَ الْهَوَاجِرُ لَحْمَهَا	وَكَأَنَّ نُقْبَتَهَا أَدِيمٌ	أَمْلَسُ
وَتَكَادُ مِنْ جَرَعٍ يَطِيرُ فُؤَادُهَا	إِنْ صَاحَ مُكَّاءُ الضُّحَى	مُتَنَكِّسُ
أَلِقِ الصَّحِيفَةَ لَا أَبَا لَكَ إِنَّهُ	يُخَشَى عَلَيْكَ مِنَ الْحِيَاءِ	الْيَقْرِسُ
وَعَلِمْتُ أَنِّي قَدْ مُنِيتُ بِنَيْطِلٍ	إِذْ قِيلَ كَانَ مِنْ آلِ دَوْقَنَ	قَنُومَسُ
وَفَرَرْتُ خَشِيَةً أَنْ يَكُونَ جَبَاؤُهُ	عَارًا يُسَبُّ بِهِ قَبِيلِي	أَحْمَسُ
وَتَرَكْتُ حَيَّ بَنِي ضُبَيْعَةَ خَشِيَةً	أَنْ يُوتَرُوا بِدَمِي وَجَلْدِي	أَمْلَسُ
تَكَلَّتْكَ يَا ابْنَ الْعَبْدِ أُمُّكَ سَادِرًا	أَبْسَاحَةَ الْمَلِكِ الْهَمَامِ	تَمَّرَسُ

Şairlere iki kardeşleri hakkında kim bir haber ulaştırır ki, haberi kişiler doğru söyleye.

²⁷ Şerhu'l-kasâ'idi's-seb'i't-tivâli'l-câhiliyyât, s. 115-117.

²⁸ Dîvânü şî'ri'l-Mutelemmis ed-Dube'î, (nşr. Hasan Kâmil es-Sayrafi), Kahi-re, 1390/1970 s. 177-192.

O ikisinden sayfaya takılıp inanan öldü, Mutelemmis kurtuldu ödülünden kuşgulanması sayesinde.

(Mutelemmis) sayfasını (nehre) attı ve omurgası girift kaya misali güçlü deve kurtardı onun yükünü.

Benim devam zayıflayıp form tuttuğunda eti sıklaşıp güçlenir, kolanına yük bağlandığında ise ses çıkarmaz.

Benim devamın etini (derisini) öğle sıcakları(nda yolculuk etmem) pişirdi (tüylerini döktü), gönü tüysüz pürüzsüz bir deriyi andırır.

Telaştan nerdeyse yüreği uçacak, Kuşluk çobanaldatanı öttüğü zaman yine hızlanır.

At şu sayfayı –babası ölesice- ; kuşkusuz bu ödülün sana felaket geleceğinden korkulur.

Devfen oğullarından bir hükümdar olduğu söylendiğinde ben bir ölümle ödüllendirildiğimi anladım.

Onun ödülünün benden önce Ahmes'e sövülmesine yol açan bir ar olması endişesiyle kaçtım

Dubey'a Oğullarımın obasını, benim kanımla oç almaları endişesiyle terk ettim; oysa benim tenim pürüzsüzdür (elime kimsenin kanı bulaşmamıştır).

Ey İbnu'l-'Abd, umursamazlığından annen sana ağlasın; haşmetli kralın mülkünde ona karşı mı geliyorsun!!!

Mutelemmis, başka bir şiirinde de Tarafe'nin kendisini dinlemeyerek dik başlılığı yüzünden ölüme gittiğini acıklı bir dille anlatmaktadır²⁹.

Tarafe'nin öldürülme sebebi ve öldürülmesiyle ilgili birbiriyle kısmen örtüşen farklı rivayetler vardır. Bunlardan biri el-Bahreyn ve Hecer Valisi Muka'ber'in onun iki elini ve iki ayağını kesip diri diri gömdüğüdür³⁰.

Bu rivayetlerden bir başkasında ise Tarafe, Hecer'de bulunan Bahreyn valisinin huzuruna gelip Amr b. Hind'in mektubunu ona verir. O, mektubu okur ve: "Senin hakkında bana ne emredildiğini biliyor musun?" sorusunu sorar. Tarafe: "Evet, sana beni ödüllendirmen ve ihsanda bulunman emredildi" der. O: "Seninle aramızda akrabalık bağı var, ben bu akrabalık bağına gözetim ve koruyucu biriyim. Sen bu gece kaç, çünkü

²⁹ *Dîvânu şî'ri'l-Mutelemmis ed-Dube'î*, s. 194.

³⁰ *Şerhu'l-kasâ'idi's-seb'i't-tivâli'l-câhiliyyât*, s. 115-117.

bana seni öldürme emri verildi. Sabah olmadan ve insanlar seni tanımadan çık, git” diye kaçıp kurtulması için fırsat verirse de Tarafe: “Beni ödüllendirmek sana çetin geldi, bu yüzden kaçmamı ve sanki bir suç işlemişim gibi ‘Amr b. Hind’e fırsat vermemi istersin; Allah’a ant olsun ki, ben bunu asla yapmayacağım!” diyerek bu teklifi kabul etmez. Sabah olunca Vali Tarafe’nin hapsedilmesi emrini verir. Ancak idam hükmünü uygulamayarak görevinden istifa eder. Kral ‘Amr b. Hind Tağlib kabilesinden ‘Abduhind b. Cured adında birini Bahreyn Valiliğine atar. Çok çetin ve cesur olan bu valiye Tarafe’nin ve Bahreyn valisinin idam emrini verir. Vali gelip Bahreyn halkına idam fermanını okur. Birkaç gün bekler. Bu arada Bakr b. Vâil kabilesinin mensupları toplanıp Tarafe’nin kışkırtması ile direniş gösterirseler de bu direniş işe yaramaz. İdamın infazını ‘Abdulkays oğullarından Ebû Rîşe adlı kişi üstlenir ve Tarafe’yi öldürür. Mezarı Hecer’dedir³¹.

Kız kardeşinin mersiye şiirinden alınan şu iki beyitten Tarafe’nin öldürüldüğünde 26 yaşını yeni tamamlamış babayiğit bir delikanlı olduğu kanaatine varıyoruz (tavîl):

عَدَدْنَا لَهُ سِتًّا وَعِشْرِينَ حِجَّةً فَلَمَّا تَوَقَّاهَا اسْتَوَى سَيِّدًا ضَحْمًا
فُجِعْنَا بِهِ لَمَّا رَجَوْنَا إِيَابَهُ عَلَى خَيْرِ حَالٍ: لَا وَلِيدًا وَلَا فَحْمًا

Onun için yirmi altı yıl saydık, o süreyi tamamladığında koskoca bir efendi oldu.

Biz onun–ne çocuk ne de yaşlı- en iyi durumda dönmesini umarken canımız yandı ³²

Abdulkâdir el-Bağdâdî’ye göre Tarafe, Câhiliye şairleri arasında şiir kalitesi bakımından İmruulkays’tan sonra ikinci sıradadır. İbn Kuteybe onun “kasideyi en iyi söyleyen şair” olduğunu söylemiştir. Muallakasının dışında da güzel şiirleri vardır. Pek az miktarda şiiri rivayet edilmiştir³³.

³¹ *Hizânetu’l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni’l- ‘Arab*, II, 422; *Dîvânu Tarafe b. el- ‘Abd Şerhu’l-A’lem eş-Şentemerî*, s. 111-112; *Tarafe b. el-‘Abd hayâtuhû ve şî’ruh*, s. 60.

³² *Dîvânu Tarafe b. el-‘Abd Şerhu’l-A’lem eş-Şentemerî*, s. 112.

³³ *Hizânetu’l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni’l- ‘Arab*, II, 420.

Tarafe'nin muallakasından darbimesel haline gelen birçok beyitler vardır. Bunlardan ikisi şöyledir (tavîl)³⁴:

وظلم ذوي القربى أشد مضاضةً على المرء من وقع الحسام المهند

Yakınların zulmü, kişiye Hint yapımı keskin kılıcın darbesinden daha acıtıcı gelir.

وسئبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً ويأتيك بالأخبار من لم تزود

Günler sana bilmediğin şeyleri gösterecek ve azık vermediğin kişi sana haberler getirecek.

KAYNAKÇA

- Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edebe ve lubbu lubâbi lisâni'l- 'Arab*, (nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn), Kahire, 1418/1997, I-XIII, II, 420.
- Dîvânu şî'ri'l-Mutelemmis ed-Dube'î*, (nşr. Hasan Kâmil es-Sayrafî), Kahire, 1390/1970 s.177-192.
- Dîvânu Tarafe b. el-'Abd Şerhu'l-A'lem eş-Şentemerî* (nşr. Durriyye el-Hatîb - Lutfî es-Sakkâl), Beyrut, tsz.
- Dîvânu Tarafe b. el-'Abd*, (nşr. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn), Beyrut 1423/2002.
- Ebû 'Ubeyd el-Bekrî el-Evnebî, *Simtu'l-le'âlî*, Kahire, 1936, s. 319.
- Ebû Bekr Muhammed b. Kâsım el-Enbârî, *Şerhu'l-kas'idi's-seb'it-tivâli'l-câhiliyyât*, Kahire, 1963, s. 117.
- Ebû Muhammed 'Alî b. Sa'îd b. Hazm el-Endelusî, *Cemheretu ensâbi'l- 'Arab*, nşr. Lévi Provençal, Kahire, 1948, s. 300.
- et-Tebrîzî, *Şerhu'l-kasâ'idi'l-'aşr*, İdâretu't-tibâ'a el-Munîriyye, Kahire, 1352.
- ez-Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti'l-'aşr*, Beyrut, 1983.
- ez-Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, Beyrut. Tsz.
- Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut, 1389/1969.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, Beyrut, tsz.

³⁴ *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, s. 65, 71.

İşler, Emrullah, "Tarafe b. Abd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2011, XL, 14.

Merzubânî, Ebû 'Ubeydillâh Muhammed b. 'İmrân b. Mûsâ, *Mu'cemu's-şu'arâ*, Beyrut, 1425/2005, s. 21.

Muhammed Ali el-Hâşimî, *Tarafe b. el-'Abd hayâtühû ve şî'ruh*, Beyrut 1407/1987.

Mütercim Âsım Efendi, *el-Ukyanûsu'l-basît*, Bulak, 1250.



RİNDANE TARZ OLARAK ADLANDIRILAN TÜRÜN ARAP EDEBİYATINDA ORTAYA ÇIKIŞI

PROF. DR. KENAN DEMİRAYAK*

Öz

Rind ve rindliğin varlığının Doğu edebiyatlarında Cahiliye dönemi şiirleri ile başladığını söylemek mümkündür. Rindâne anlayışı yansıtan şiirler Emeviler, özellikle de Abbasiler döneminde doruk noktaya ulaşır, içerik açısından zenginleşir. Arap şairler bu düşünceleri daha çok hamriyyât (şarap) şiirleri içerisinde ifade etmişlerdir. Bir başka söyleyişle hamriyyât, rindâne duygu ve düşünceleri içinde barındıran şiirlerdir. Klasik Fars ve Türk şiirinde rindane tarz olarak adlandırılan şiirleri, hatta sâkînâme olarak adlandırılan eserleri daha iyi anlayabilmek için bu türün özelliklerini içinde barındıran ve Arap Edebiyatında “hamriyyât” olarak adlandırılan şiirlerin tarihi gelişimini bilmede büyük yarar vardır. Bu yazıda bu şiirlerin Câhiliye döneminden başlayarak Abbâsiler dönemi ilk yüzyılı sonlarına kadarki (m. 550/850) tarihi seyri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hamriyyât, Sakiname, Rind, Rindane tarz, Arap Şiiri.

ABSTRACT

It is possible to say that epicurean and epicureanism in Eastern Literatures have started with the poems of the pre-islamic period. The poems reflecting the sense of hedonism peaked in the Omayyads period particularly Abbasids, and flourished in terms of their contents. Arabic poets expressed these thoughts mostly in wine poetry. In other words, the

* PROF. DR. KENAN DEMİRAYAK, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi. Email: kdmryk@atauni.edu.tr.

poems of wine are the poems including hedonistic feelings and thoughts. In order to understand the poems named as epicureanist style, even the works named as *Sakiname* in the classic Persian and Turkish poetry, it is useful to know the historical development of the poems having the characteristics of this genre and of the wine poetry in Arabic Literatur. In this study, the historical developments of these poems, starting from the pre-islamic period and until the end of the first century of Abbasids period, will be emphasized.

Key words: Wine poems, Sakiname, Epicurean, Epicurean style, Arabic Poetry.

چکیده

شروع ایجاد رند و رندی در ادبیات شرقی را می توان به شعر های دوران جاهلیت منصوب کرد. افکار رندانه در شعر، در دوران امویان و بویژه دوران عباسیان به نقطه اوج خود رسیده و پرمحتوا تر می گردد. شاعران عرب این عقاید را بیشتر در قالب اشعار خمیره - خمیرات (شراب) بیان نموده اند. به عبارت دیگر خمیره - خمیرات گونه ای از اشعار است که افکار و احساسات رندانه را در درون خود جای داده است. برای فهم و درک بیشتر سبک رندانه در اشعار کلاسیک فارسی و ترکی و حتی شناخت بیشتر، آثاری با عنوان *ساقی نامه*، آشنایی با سیر تاریخی ادبیات عرب و اشعار خمیره - خمیرات - پرفایده خواهد بود. در این نوشته بر سیر تاریخی این اشعار از آغاز دوران جاهلیت تا پس از سده اول دوران عباسیان (۸۵۰/۸۵۰ م) پرداخته خواهد شد.

کلید واژه ها: خمیره (خمیرات)، ساقی نامه، رند، سبک رندانه و شعر عربی

GİRİŞ

Bilindiği gibi Fars edebiyatında Nizâmî (öl. 1218) ile başlayarak şarabı, şarap sunanı, şarap içilen yeri, şarap ve eğlence meclislerini anlatan, şarap ile ilgili düşünce ve duyguları işleyen manzumelere *sâkînâme* adı verilmiştir. Türk Edebiyatında da içkiyi ve içki ile ilgili konuları işleyen manzumelere, Fars Edebiyatı geleneğine uyularak, *sâkînâme* denilmiştir. Bu kelime Arap Edebiyatında da "Hamriyye" veya "Hamriyyât" kelimesinde anlamını bulur. Bu hamr/hamriyyât şiirlerinin, "Rind" veya

“Rindâne” olarak adlandırılan şiirlerin çıkış noktası olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü hamr, yani içki, bu tür şiirlerin en önemli unsurudur. Öyle ki, rindle içki arasında sıkı bir ilişki vardır. Rind, içkiye düşkün biri olarak bilinir. Nitekim rind, halk arasında “sarhoş” anlamında kullanılır. Sözlüklerde “içkiye düşkün, içki alışkanlığı olan” bir insan şeklinde tanımlanması, tezkirelerde sıfat olarak “ayyaş” kelimesinin kullanılması rindin içki ile ilişkisini gösterdiği gibi içkiye tutkusunu da gösterir. Gerçekten de rind için mutluluk ve dünyada mutlu olma özleminin gerçekleşmesi içkinin varlığına bağlıdır. İçkinin olmadığı yerde mutlu olmak zordur. Çünkü içki gam gidericidir. Rinde göre insan içki sayesinde hayatın her türlü sıkıntı ve üzüntülerini unuttuğu gibi içki insanın daha güzel bir hayat sürme özleminin doyurulmasına önemli katkıda bulunur. Çünkü o her derde devadır, her türlü gönül yarasına şifadır.

İçkinin yanı sıra dünyada bir mekân arayan rindin hayatında meyhanenin önemli bir yeri vardır, meyhane zevk, safa ve şenlik yeridir. Meyhane rindin dilinin ve gönlünün bağının çözüldüğü, tasa ve sıkıntıdan kurtulmak amacıyla sığındığı bir yerdir.

İçki ve meyhaneye birlikte rindin kendine kurduğu dünyanın içinde aşkın, sevginin, kadının da önemli bir yeri vardır. Rinde göre içkinin olduğu yerde aşk, aşkın olduğu yerde de içki vardır.

İçki, meyhane ve kadının/sevgilinin bir araya gelmesi işreti/eğlenceyi doğurur. Eğlence, işret, bezm rindliğin vazgeçilmez unsurlarındandır. İçki ve eğlenceyle rind, kendine nasıl bir dünya kurmak ve kurduğu dünyada nasıl yaşamak istediğini de dile getirmiş olur. Bu da onun felsefesinin ana ilkesini oluşturur.

Bu felsefenin oluşmasında insanın gönlünce yaşama özlemi, özünde de hayatta mutlu olmak, yaşamayı sevme, hayatın tadına varma isteği vardır. Bu isteği gerçekleştirmek isteyen rind, daha çok kurallardan oluşan toplum düzenini, bazen de din kurallarını umursamaz, bu kuralları hafife aldığı gibi kınayıcıların kınamasına da aldırmaz, kayıtsız kalır. Hatta kayıtsızlığın ötesinde kuralları, gelenekleri önemsememe, tanı-mama, bunları çiğneme, disiplin dışı yaşama isteği onun hayata bakışı yanında nasıl bir kişiliğe sahip olduğunu da gösterir.

Yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığımız rind ve rindliğin varlığının Doğu edebiyatlarında Cahiliye dönemi şiirleri ile başladığını söylemek

mümkündür. Rindâne anlayışı yansıtan bu tür şiirler Emeviler, özellikle de Abbasiler döneminde doruk noktaya ulaşır, içerik açısından zenginleşir. Arap şairler bu düşünceleri daha çok hamriyat şiirleri içerisinde ifade etmişler, bu şiirler içerisinde duygularını dile getirmişlerdir. Bir başka söyleyişle hamriyat, rindane duygu ve düşünceleri içinde barındıran şiirlerdir. Klasik Fars ve Türk şiirinde rindane tarz olarak adlandırılan şiirleri, hatta sâkînâme olarak adlandırılan eserleri daha iyi anlayabilmek, kavrayabilmek için bu türün özelliklerini içinde barındıran ve Arap Edebiyatında içkinin ve “hamriyyât” olarak adlandırılan şiirlerin tarihi gelişimini bilmede büyük yarar vardır. Bu yazıda bu şiirlerin Câhiliye döneminden başlayarak Abbâsiler dönemi ilk yüzyılı sonlarına kadar gelen (m. 550/850) tarihi seyri üzerinde durulacaktır.

1- Câhiliye Dönemi

Şarabın çok eski milletlerde yaygın bir kullanıma sahip olduğu bilinmektedir. Her millet gibi cahiliye dönemi Arapları da, hayat şartlarının bir gereği olarak, şaraba ilgi duymuşlar, çöldeki bedevi, hayvanlarını otlatacak bir otlak ve su kaynağı bulduktan sonra boş zamanını içki içerek, kumar oynayarak geçirmiştir. Çöldeki Arapları içkiye yönelten birkaç neden vardır:

1-Şarap, savaşa atılmadan önce, savaşçıya cesaret verici bir unsur olarak görülmüş, savaştan sonra da zafer kazanan taraf için bir kutlama vasıtası, kaybeden taraf için ise bir teselli bulma kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Bedir savaşında Müslümanlar karşısında yenilgiye uğrayan Mekkelilerden bir şair (bu kişinin Ebû Bekr el-Esved olduğu söylenir), içki içerek teselli bulmak ister:

وَهَلْ لِي بَعْدَ رَهْطِكَ مِنْ سَلَامٍ تُحِيَّيَا بِالسَّلَامَةِ أُمُّ بَكْرٍ
رَأَيْتُ الْمَوْتَ كَفَّتْ عَنْ هِشَامٍ دَرَبِي أَصْطَبِحَ بِكُرًّا فَإِنِّي
بِأَلْفٍ مِنْ رِجَالٍ أَوْ سَوَامٍ وَوَدَّ بَنُو الْمُغَيَّرَةِ لَوْ فَادَوْهُ

“Ummu Bekr esenlik içerisinde ömür sürsün, senin topluluğunun başımıza getirdiklerinden sonra benim için esenlik mi olur?”

Birak beni, sabah şarabını içerek teselli bulayım, çünkü ölümün (el-Muğîtra oğlu) Hişam'ı alıp götürdüğümü,

*Hişâm'ın kardeşlerinin de 'keşke binlerce adam veya bir o kadar mal ona feda olsaydı' diye arzu ettiklerini gördüm"*¹

2- Şarap içmek Cahiliye arabı açısından bir cömertlik ve ikram göstergesi olarak kabul edilmiştir, bir zenginlik, gösteriş ve harcama hususunda sınır tanımama belirtisi olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle Araplar kaliteli şarap, özellikle Beytu Ra's, Enderîn ve Busrâ şarabı temin etme hususunda hiçbir harcamadan kaçınmamışlardır. 'Antara b. Şeddâd (öl. 601) muallakasında şarabı satın alarak içtiğini bir övünç vesilesi olarak belirtir:

وَلَقَدْ شَرَيْتُ مِنَ الْمُدَامَةِ بَعْدَمَا رَكَدَ الْهَوَاجِرُ بِالْمَشْهُوفِ الْمُغْلَمِ

*"Ben, şiddetli sıcaklar dindikten sonra yazılı paralar karşılığında şarap içmişimdir."*²

Şehirlerde yaşayan hadarî Arapların durumuna gelince;

Özellikle Hıristiyan nüfusu barındıran Hîre gibi merkezlerdeki eğlence mekânları şehirli Arapların uğrak yerleri olmuş, buralardaki savurgan eğlence ve içki meclisleri Arap yarımadasının dört bir yanından varlıklı Arapları kendisine çekmiştir. Öte yandan yol üzerinde bulunan ve kervansaray olarak adlandırabileceğimiz konaklama yerlerinde içki tüketiminin yaygın olduğunu, dönemin pek çok yerleşim yerinde içki satan dükkânlar bulunduğunu ve bu dükkânların, içki sattıklarını gösteren bayrak şeklinde bir bezi dükkânlarının önüne astıklarını, bu satıcıların ve konaklama yerlerinin işleticilerinin çoğunluğunun Hıristiyan ve Yahudi olduğunu belirtmek gerekir.

Bunun yanında içki müptelası olmak Araplar arasında kınanan bir durumdur. Cahiliye döneminin önemli şairlerinden Tarafa b. el-Abd'ın (öl. 560), içki müptelası, alkolik olması nedeniyle kabilesi tarafından kınanması buna bir örnek teşkil eder. Ayıldığı zaman sarhoşken yaptığı nahoş şeylerden pişmanlığı ve utancı nedeniyle kendisine içkiyi haram edenlerin de varlığını biliyoruz. Bu durumu yaşayan ve oğlu Hişâm'ı da içki müptelası olduğu için döven el-Velîd b. el-Muğîra da bu hususa örnek gösterilebilir.

¹ en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, IV, 75.

² Antera b. Şeddâd, *Dîvân*, s. 205.

İslam öncesinde içki ile eğlence ve kadın arasında sıkı bir ilişki vardır. Hayatını savaşlar, baskınlar, yağma, kabileler arası mücadeleler ve yaşam kavgası içinde geçiren Cahiliye Arabının geri kalan zamanını kadınlarla birlikte eğlence ve içkiyle geçirmesiyle övündüğü görülür. Bu dönemin önemli rind şairlerinden Tarafa bu durumu şiirinde şöyle dile getirir:

نَدَامَايَ بِيضٍ كَالنُّجُومِ وَقَيْنَةً تَرُوحُ عَلَيْنَا بَيْنَ بُرْدٍ وَمَجْسَدٍ
رَجِيْبٌ قَطَابُ الْجَيْبِ مِنْهَا رَقِيْمَةٌ بِحَسَنِ النَّدَامَى بَضَّةُ الْمُتَجَرِّدِ
إِذَا نَحْنُ قُلْنَا أَسْمِعِينَا انْبَرَتْ لَنَا عَلَى رَسْلِهَا مَطْرُوقَةٌ لَمْ تَشَدِّدِ

“İçki yarenlerim birer yıldız gibi hür insanlardır, (biz kadehleri kaldırırken, tenine yapışan ince) bir gömleği ve safrana boyanmış entarisi ile bir şarkıcı kız da meclisimize gelir.

O kızın elbisesinin yeni ve yakası geniştir ve arkadaşlarımın, ellerini sokup onu her taraftan sıkıştırımlarına müsaittir. Onun vücudunun elbisenin dışında kalan kısımları da yumuşak ve beyazdır.

Biz ona “Bize şarkı söyle” dediğimizde mahcubiyetinden mahmur gözlerini yere dikip sesini birden yükseltmeden aheste aheste şarkı söylemeye başlar.”³

Bu dönem insanları için yardımseverlik, cömertlik, meyhanelerde toplumun seçkin kimseleri ve kadeh arkadaşları ile çalgıcı ve şarkıcı kadınlar arasında içki sohbetlerinde bulunmak övünülecek bir husus olarak kabul edilmiştir. Nitekim Tarafa b. el-Abd bir delikanlının delikanlılığını ve yiğitliğini onun içki içmesinde, yardım çağrısında bulunana yardım etmesinde ve kadınlarla birlikte hoş vakit geçirmesinde görür:

وَلَوْلَا ثَلَاثٌ هُنَّ مِنْ عَيْشَةِ الْفَتَى وَجَدِّكَ لَمْ أَحْفَلْ مَتَى قَامَ عُوْدِي
فَمِنْهُنَّ سَبْقِي الْعَادِلَاتِ بِشَرِيَّةٍ كُفَيْتِ مَتَى مَا تُعَلِّ بِالْمَاءِ تُزِيدِ
وَكَرِي إِذَا نَادَى الْمُضَافُ مُحَبَّبًا كَسِيْدِ الْغَضَا بَبَهْتَهُ الْمُتَوَرِّدِ
وَتَقْصِيْرُ يَوْمِ الدَّجْنِ وَالِدَّجْنُ مُعْجَبٌ بِبُهْكَنَةٍ تَحْتِ الْحِيَاءِ الْمُعَمَّدِ

³ Tarafa b. el-Abd, *Dîvân*, s. 32-33.

“Eğer yiğidin hayatındaki şu üç şey olmasaydı, talihine and olsun ki, ziyaretime gelenlerin (öleceğimden emin olup) umutsuzca ne zaman yanımdan ayrıldıklarına aldırılmazdım.

Bu üç zevkten biri, beni (şarap içiyor diye) kınayanları su katıldığı zaman köpüren kırmızı şaraptan (kana kana) içerek geçmem,

(İkincisi) düşman korkusu nedeniyle benden yardım isteyen birine doğru, su içmeye giderken kendisine saldırılan el-Ğadâ vadisindeki kurt gibi (hızlı), baldırları biraz eğri atımı süratle sürmem,

(Üçüncüsü ise) bulutlu ve yağmurlu bir günde –ki böyle bir gün insanın hoşuna gider- direklerle yükseltilmiş bir çadır altında, narin ve dilber bir kızla günü kısaltmamdır.”⁴

Bu beyitler Tarafa'nın rind hayat tarzına ne kadar düşkün olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Dönemin diğer şairleri için de durum aynı olup, şairler şiirlerinde bu hayat tarzını ve özellikle kadınlarla yaşadıklarını övünçle anlatırlar. Ancak şairlerin, şiirlerinde şarabı anlatırken takip ettikleri üslup savaş, şarap ve kadına düşkün savaşçıların ruhunu yansıtır. Bu nedenle bu tür şairlerin şiirleri şarap şiiri olmaktan çok fahr türünü andırır.

Cahiliye dönemi şairi, kaliteli şarabı, Şam, Irak ve İran gibi uzak yerlerden getirildiği için pahalı olması nedeniyle, ancak zengin kimselerin içebildiği, bir lüks olarak değerlendirir ve şiirlerinde içtiği içki ve bu uğurda harcadığı para ile övünür. Tarafa'nın şiirinde bu husus şöyle dile getirilir:

كريمٌ يُرْوِي نَفْسَهُ فِي حَيَاتِهِ سَتَعْلَمُ إِنْ مُنِنَا غَدًا أَئِنَّا الصَّدي
أرى قَبْرَ نَخَامٍ بِخَيْلٍ بِمَالِهِ كَفَّيرِ غَوِيٍّ فِي الْبَطَالَةِ مُفْسِدِ
تَرَى جُنُوتَيْنِ مِنْ تُرَابٍ عَلَيْهِمَا صَفَائِحِ صُمَّ مِنْ صَفِيحٍ مُنْضَدِ

“Ben, hayatında kendisini şaraba kandırmış soylu biriyim. Yarın öldüğümüz zaman hangimizin (şarap içmekten uzak durup) susuz olarak öldüğünü anlayacaksın.

⁴ Tarafa b. el-Abd, *Dîvân*, s. 33.

Mal biriktirmekte hırslı ve cimri olan kimsenin mezarının, cimrilik etmeyen ve malını zevk ve sefa içerisinde harcayarak tüketen kimsenin mezarından farklı olmadığını görüyorum.

(Baktığın zaman ikisinin de üzerinde) üstüne sert ve enli taşlar konulmuş toprak yığını (bulunduğunu) görürsün.”⁵

Şairin konu ile ilgili şiirinden diğer bazı beyitler de şöyledir:

وَمَا زَالَ تَشْرَابِي الْخُمُورَ وَلَسْتُ بِي
وَبَيْعِي وَإِنْفَاقِي طَرِيفِي وَمُتْلِدِي
إِلَى أَنْ تَحَامَتْنِي الْعَشِيرَةُ كُلُّهَا
وَأُفْرِدْتُ إِفْرَادَ الْبَعِيرِ الْمَعْبُدِ
أَلَا أَيُّهَذَا اللَّائِمِي أَخْضَرَ الْوَعَى
وَأَنْ أَشْهَدَ اللَّذَاتِ هَلْ أَنْتَ مُخْلِدِي
فَإِنْ كُنْتَ لَا تَسْتَطِيعُ دَفْعَ مَنِيِّتِي
فَدَعْنِي أَبَادِرْهَا بِمَا مَلَكَتْ يَدِي

“Şarap içmem, zevk ve safa sürmem, kendi servetimle babamdan kalan serveti satıp harcamam devam etti,

Kabilemin tüm fertleri tarafından, uyuzluğundan dolayı vücuduna katran sürülerek ayrı bırakılan deve gibi tek başıma bırakılıp dışlanıncaya dek.

Ey, savaşa girdim ve zevk ve safa sürdüm diye beni kınayan kişi, (eğer ben bunları yapmazsam) sen beni ebedileştirebilir misin?

Eğer ölümümü engelleyemiyorsan bırak beni, elimde avucumda ne varsa onu(nla zevk ve safa sürerek) karşılayayım ölümü.”⁶

Dönemin, gerçekte Arap şiirinde şarap tasvirinin öncüsü olarak kabul edilen şairi el-A’sâ (öl. 628) da şiirlerinde bu duruma işaret etmektedir. el-A’sâ bir şiirinde şarap karşılığı olarak devesini verdiğini anlatır, aşağıdaki beyitler rind şairin içki ve eğlence temin etme hususunda ne kadar cömert davrandığını göstermektedir:

فَقُمْنَا وَلَمَّا يَصْحُ دِيكُنَا
إِلَى جَوْثَةٍ عِنْدَ حَدَادِيهَا
تَنَحَّلَهَا مِنْ بَكَارِ الْقَطَافِ
أَزِيرُوقُ آمِنُ إِكْسَادِيهَا
فَقُلْنَا لَهُ: هَذِهِ هَاتِمَا
بَادِمَاءُ فِي حَبْلِ مُقْتَادِيهَا

⁵ Tarafa b. el-Abd, *Dîvân*, s. 34.

⁶ Tarafa b. el-Abd, *Dîvân*, s. 33.

فَقَامَ فَصَبَّ لَنَا فَهْوَةً تُسَكِّنُنَا بَعْدَ إِزْعَادِهَا
 كَمَيْتًا نَكْشَفُ عَنْ حُمْرَةٍ إِذَا صَرَّحَتْ بَعْدَ إِزْبَادِهَا
 فَجَالَ عَلَيْنَا بِإِزْيِقِهِ مُخَضَّبٌ كَفِّ بِفِرْصَادِهَا

“Henüz horozumuz ötmeden kalkıp meyhanecinin yanındaki şarap küpüne gittik,

O şarabı, satıp tüketeyeğine inanan bir mavi gözlü (Rum), erken toplanmış üzümlerden seçmiştir.

Ona, şunu, yuları sahibinin elinde olan süt beyaz bir deveye karşılık getiriver, dedik.

Hemen kalktı ve bizi önce soğukluğu nedeniyle titretip sonra sakinleştiren bir şarap sundu,

Köpürdükten sonra kırmızılığı ortaya çıkan bir kızıl şaraptı o.

Böylece meyhaneci, şarabın kırmızılığından dolayı eli kınalanmış bir şekilde testisiyle etrafımızda dolaştı.”⁷

Amr b. Kulsûm (öl. 584) de muallâkasına şarap tasviri ile başlar, onun şiirinde tasvir edilen şarap, kederli kimseye kederini, ihtiyaç sahibine ihtiyacını unutturan, eli sıkı mal düşkününü kimseyi cömertleştiren, Enderîn’in sıcak su ile karıştırılmış kaliteli sarı şarabıdır, hayatın sıkıntılarından uzaklaşıp gam dağıtmak isteyen rindin de arzuladığı budur:

أَلَا هِيَ بِصَاحِبِكِ فَاصْبَحِينَا وَلَا تُبْقِي حُمُورَ الْأَنْدَرِينَا
 مُشْعَشَعَةً كَأَنَّ الْحُصَّ فِيهَا إِذَا مَا الْمَاءُ خَالَطَهَا سَخِينَا
 بَحُورُ بِيَدِي اللَّبَانَةِ عَنْ هَوَاهُ إِذَا مَا ذَاقَهَا حَتَّى يَلِينَا
 نَرَى اللَّحْزَ الشَّجِيحَ إِذَا أُمِرْتُ عَلَيْهِ لِمَالِهِ فِيهَا مُهِينَا

“Hadi uyan ey dilber, bize büyük kadehinle sabah şarabı sun; el-Enderîn’in şarabından geriye bir şey bırakma.

Sıcak su katarak sun ki, ona su katıldığında içinde Yemen safranı varmış gibi (kıpkırmızı) olur.

⁷ el-A’sâ el-Kebîr, Dîvân, s. 69-71.

Bu şarap ihtiyaç sahibini arzusundan vazgeçirir; onu tadar tatmaz gevşer.

Eli sıkı ve mal canlısı olan kişiye ondan sunulduğunda, artık malına önem vermediğini görürsün.”⁸

Cahiliye dönemi şairi el-A’şâ şiirlerinde en fazla şarap, eğlence meclisi vb. tasviri yapan şair olarak kabul edilir. Onun Yemâmedeki evi bu eğilimdeki bütün şairlerin uğrak yeridir. O kadar ki, Hz. Peygamberle görüşmeye giderken el-A’şâ’nın Müslüman olmasından ve şiirleriyle İslamiyeti güçlendireceğinden endişe eden Kureyşlilerin onun içki, kumar ve kadına olan düşkünlüğünü bildiklerinden, ona bu dinin içki, zina, faiz ve kumarı yasakladığını anlatarak geri döndürmeye çalıştıkları, onun da, Hz. Peygamber hakkında medih şiirleri bulunmasına rağmen, bu yüzden Hz. Peygamber ile görüşmeyip geri döndüğü anlatılır. İçki tasviri hakkında müstakil bir kaside nazmetmemiş olmakla birlikte bu tasvir türü için birtakım kurallar ortaya koyan el-A’şâ, bu hususta cahiliye dönemi şairleri ile, daha sonra içki tasviri için müstakil kasideler nazmeden Abbasiler dönemi şairleri arasında bir köprü durumundadır.

Âmir b. ez-Zarib, Kays b. Âsım, Safvân b. Umeyye, Afif b. Ma’dikerib gibi birkaç şair hariç tutulursa⁹ dînî bir yasaklamanın da söz konusu olmadığı cahiliye döneminde hemen her şairin şiirinde içki ve içki ortamının tasvirine rastlanmakta olup, el-A’şâ’dan başka Adıyy b. Zeyd el-İbâdî (öl. 587), Amr b. Kulsûm, Alkame el-Fahl (öl. 603), el-Esved b. Ya’fur (öl. 600) içki tasvirinde ön plana çıkan ve rindane hayat tarzını benimseyen isimlerin en önemlileri arasındadır.

2- Sadru’l-İslâm Dönemi

Sadru’l-islam adı verilen ve Hz. Peygamber ile dört Raşit halife dönemini içine alan dönem şiirinde İslâm mesajının savunulması, salih ameller işlenmesine teşvik edilmesi, Hz. Peygamber ve ashâbının övülmesi, cihada teşvik, Allah yolunda şehit olanlara ağıtlar yakılması, fetihlerde kazanılan zaferlerle övünülmesi gibi hususlara ağırlık verilirken, şarap tasviri, gazel, mücûn, namusa kadar uzanan hiciv gibi geleneksel konular fazla işlenmemiştir. Bu da İslâmın bu konulardaki tutumu ile

⁸ Amr b. Kulsûm, *Dîvân*, s. 64-65.

⁹ Cahiliye döneminde içkiyi kendine haram olarak gören şairler için bkz. en-Nuveyrî, *Nihâyetu’l-ereb fi funûni’l-edeb*, IV, 85-87.

ilgilidir. Özellikle şarap tasvirinin şiirde fazla işlenmemesinde “Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: “Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür.”¹⁰, “Ey iman edenler! (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçmın ki kurtuluşa eresiniz”¹¹ ve “Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?”¹² meallerindeki ayetlerin önemli bir rol oynadığı şüphesizdir. Beşşâr b. Adî et-Tâ’î İslamiyet’le birlikte içkiye veda edişini

تَرَكْتُ الشَّرَّعَ وَاسْتَبَدَّلْتُ مِنْهُ كِتَابَ اللَّهِ لَيْسَ لَهُ شَرِيكَ
وَوَدَّعْتُ الْمُدَامَةَ وَالنَّدَامَى إِذَا دَاعَى مُنَادِي الصُّبْحِ دَيْكَ

“Şiir söylemeyi bıraktım ve onun yerine hiçbir ortağı olmayan Allah’ın kitabıyla ilgilendim,

Sabahın habercisi horoz bana meydan okuduğunda içkiye de içki arkadaşlarıma da veda ettim”¹³ şeklinde dile getirir.

Hız. Ömer İslâm’ın getirdiği prensiplere karşı tavır alarak şiir nazmeden şairlerin de takipçisi olmuş, şarapla ilgili şiir nazmeden Meysan valisi en-Nu’mân b. Alî’yi, içki içmediğini ve sadece şiir söylediğini anlatmasına ve kendisinin de buna inanmasına rağmen, görevden almıştır. Onun şarap konusunu işleyen şiiri şöyledir:

أَلَا أُنْبِغِ الْحُسْنََاءَ أَنَّ خَلِيلَهَا بِمَيْسَانَ يَسْقِي فِي زُجَاجٍ وَخُنْتَمٍ
فَإِنْ كُنْتَ نَدْمَانِي فَبِالْأَكْبَرِ اسْقِنِي وَلَا تَسْقِنِي بِالْأَصْغَرِ الْمَتَمِّمِ
لَعَلَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ يَسُوءُهُ تَنَادُمُنَا بِالْجُوسَقِ الْمَتَمِّمِ

“el-Hasnâ’ya dostunun Meysân’da cam kadehten ve sırlı yeşil testiden şarap içtiğini söyleyin,

¹⁰ Bakara Sûresi, 219.

¹¹ Mâide Sûresi, 90.

¹² Mâide Sûresi, 91.

¹³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 171; farklı şekillerde ve farklı şairler adına da rivayet edilmektedir, bkz. İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe*, III, 396; el-Merzubânî, *Mu'cemu's-şuşu'arâ*, s. 85.

Eğer benim içki arkadaşım isen, büyük olan kadehle ver içkimi, çentikli olan küçük kadehle verme,

Harabe olmak üzere olan sarayda dostlarımızla oturup eğlenmemiz belki de Emîru'l-müminîn'in hoşuna gitmez.”¹⁴

Yine Hz. Ömer şarap tasviri içeren şiir nazmeden Ebû Mihcen es-Sekafî'yi (öl. 650) de hapse atmıştır. Ebû Mihcen'in Sadru'l-İslam dönemi için ilginç kabul edilebilecek şiirinin bazı beyitleri şöyledir:

إِذَا مُتُّ فَادْفِنِّي إِلَى جَنْبِ كَرْمَةٍ تُرَوِّي عِظَامِي بَعْدَ مَوْتِي غُرُوفُهَا
وَلَا تَدْفِنِّي فِي الْفَلَاةِ فَإِنِّي أَخَافُ إِذَا مَا مُتُّ أَنْ لَا أُدْوِفُهَا
أُبَاكِرُهُمَا عِنْدَ الشُّرُوقِ وَتَارَةً يُعَاجِلُنِي بَعْدَ الْعِشِيِّ غُبُوفُهَا
وَالْكَأْسِ وَالصَّهْبَاءِ حَقُّ مُنَعَمٍ فَمِنْ حَقِّهَا أَنْ لَا تُضَاعَ حُفُوفُهَا

“Ben öldüğümde beni bir üzüm bağının yanına defnet, ölümümünden sonra kökleri benim kemiklerimi sulasın.

Beni ıssız bir yere defnetme, çünkü o zaman onu (şarabı) tadamamaktan korkarım.

Gün ışıırken sabah erkenden içeyim ondan, akşam olunca da hemen akşam şarabını yudumlayayım.

Kadeh ve şarabın da kendisine nimetler verilen kimsenin hakkı gibi hakkı vardır, şarabın hakkı da haklarının zayi edilmemesidir.”¹⁵

Bu bilgilerin ışığında Sadru'l-İslam döneminde rindâne tarzın kesintiye uğradığını belirtebiliriz.

3- Emeviler Dönemi

Emeviler döneminde şiirlerinde şarap tasvirini işleyen en belirgin şairlere baktığımızda Irak'ta el-Muğîra b. Abdullâh el-Ukayşir (öl. 699),

¹⁴ en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*, I, 423, IV, 99; ed-Demîrî, *Hayâtu'l-hayavân el-kubrâ*, II, 84.

¹⁵ Ebû Mihcen es-Sekafî, *Dîvân*, s. 23-24; el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, VIII, 402; en-Nevâcî, *Halbetu'l-kumeyt*, s. 77; el-Ubeydî, *et-Tezkiratu's-sa'diyye*, s. 499; er-Râğib el-İsfehânî, *Muhâdarâtu'l-udebâ*, II, 671.

Şam'da bizzat Emevi halifesi olan Yezîd b. Mu'âviye (öl. 680) ile el-Velîd b. Yezîd b. Abdilmelik (öl. 743), saray şairi Hıristiyan el-Ahtal (öl. 713), Horasan'da ise Ebu'l-Hindî adıyla meşhur Ğâlib b. Abdilkuddûs'ü (öl. 796) görüyoruz ki, İbnu'l-Mu'tez'in ifadesine göre Ebû Nuvâs (öl. 813), Mutî' b. İyâs (öl. 785) ve Ebû Haffân Abdullâh b. Ahmed (öl. 810) gibi Abbasi dönemi şairleri şarap şiirlerini nazmederlerken Ebu'l-Hindî'nin şiirlerini rehber olarak almışlardır. el-Velîd b. Yezîd'in Şam'da yayınlanan ve 127 parça şiirden (550 beyit) oluşan divanındaki şiirlerin büyük bir kısmını şarap tasviri oluşturur. Onun şarap içmeyi emrettiği, kendisinin de şarap içtiği ve içkili iken söylediği şiirleri zilzurna sarhoş bir vaziyette şarkıcıların ağızlarından dinlediği söylenir. Onun şarap şiirleri, Adıyy b. Zeyd ve el-A'sâ'nın şiirleri gibi kasidenin bir bölümünde veya giriş kısmında yer alan beyitler olmayıp, anlam birliğine sahip bazı parçalar halinde kendini gösterir. el-Velîd'e göre şarap hayatın neşesi ve nimetidir, yangın yürekleri sakinleştirir, üzüntüleri sevince dönüştürür, Şu beyitler onun rindâne duygularını yansıtmaları bakımından önemlidir:

إِصْدَعْ نَجِيَّ الْهُمُومِ بِالطَّرَبِ وَأَنْعَمِ عَلَى الدَّهْرِ بِإِنْسَةِ الْعَيْبِ
 وَأَسْتَقْبِلِ الْعَيْشَ فِي عَضَارَتِهِ لَا تُقِفْ مِنْهُ آثَارَ مُعْتَقِبِ
 مِنْ قَهْوَةٍ زَانَهَا تَقَادُمُهَا فَهِيَ عَجُوزٌ تَغْلُو عَلَى الْحُقْبِ
 أَشْهَى إِلَى الشَّرْبِ يَوْمَ جَلُوتَا مِنْ الْفَتَاةِ الْكَرِيمَةِ النَّسَبِ

*“İçindeki üzüntüleri eğlenceyle dağıt, hayatın boyunca şarap ile nimetlen,
 Bolluk içindeki hayata yönel, kısıtlı kimselerin yolunu izleme,*

*Yıllanmışlığının güzelleştirdiği şaraptan al nasibini, o, yılları aşmış bir
 koca karıdır.*

*O koca karı, zıfaf için allanıp pullandığı gün, kendisini içenlere soylu genç
 kızdaki daha zevkli gelir.”¹⁶*

el-Velîd'e göre şarap vücudun parfümü, hatta baharıdır. Şarabın etkisi ile bütün vücudunu sevinç ve neşe kaplamaktadır:

¹⁶ el-İsfehânî, *el-Ağânî*, VII, 26; el-Kuraşî, *Hamâsetu'l-Kuraşî*, s. 87; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-arabî (el-Asru'l-islâmî)*, s. 282-283; Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir*, s. 288.

عَلَّـلَانِي وَاسْتَقِيَانِي مِنْ شَرَابِ أَصْبَهَانِي
 مِنْ شَرَابِ الشَّيْخِ كِسْرَى أَوْ شَرَابِ الْقَيْـرَوَانِ
 إِنَّ فِي الْكَأْسِ لِمَسْكَاً أَوْ بِكَفِّي مَنْ سَقَانِي
 أَوْ لَقَدْ غُوِدِرَ فِيهَا حِينَ صُبَّتْ فِي الدِّنَانِ
 كَلِّـلَانِي تَوَجَّحَانِي وَ بِشِعْرِي عَنِّيـلَانِي
 أَطْلَقَانِي بِوَثَاقِي وَاشْدُدَانِي بَعْنَانِي
 إِذَا الْكَأْسُ رَيِّعُ يُتَعَاطَى بِالْبَنَانِ
 وَمُحِيماً الْكَأْسِ دَبَّتْ بَيْنَ رِجْلِي وَ لِسَانِي

“Bana tekrar tekrar sunun İsfahan şarabından,

Yaşlı Kısra'nın şarabından ya da Kayravan şarabından,

Ya şarapta bir misk var ya da şarabı sunanın ellerinde,

Ya da bu misk şaraba, fıçıya konulduğunda bırakılmış,

Taçlandırım beni, taç giydirin başıma, şiirimle de bana şarkı söyleyin,

Bırakın beni bağlarımdan, çekin beni bağımdan,

Şarap bir bahardır parmaklarla tutulan,

Şarabın keskinliği ise adeta bir canlıdır ayağımla dilim arasından kımıldanan.”¹⁷

Hiç içki içmeyen Emevi halifelerinden biri olarak bilinen Hişâm b. Abdilmelik (öl. 724), el-Velîd'e kendisini yaşadığı hayat tarzı nedeniyle kınadığı bir yazı gönderir ve bu yazıda “Sen nasıl birisin, Müslüman mısın yoksa kâfir mi?” der. el-Velîd ise Hişâm'ın oğlu Mesleme'yi kasdederek

يَا أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْ دِينِنَا نَحْنُ عَلَى دِينِ أَبِي شَاكِرٍ
 نَشْرِبُهَا صِرْفًا وَمُزْجَةً بِالسُّخْنِ أَحْيَانًا وَبِالْفَاتِرِ

¹⁷ el-İsfehânî, *el-Ağânî*, IX, 153; İbn Abdirabbihî, *el-Ikdu'l-ferîd*, V, 203-204.

“Ey bizim dinimizi sorup soruşturan, biz Ebû Şâkir’in dinindeniz,
Şarabı bazen sek içeriz, bazen sıcak ya da ılık su ile karıştırılmış olarak.”¹⁸

el-Velîd içki, eğlence, kadın ve dini meseleleri hafife alma konusunda o kadar ileri gitmiştir ki, onun hakkında anlatılan ve ölümüne sebep olduğu söylenen bir öykü vardır. Anlatıldığına göre el-Velîd sarhoşken Kurân-ı Kerîm’i açar ve karşısına tesadüfen “O zaman peygamberler hem fütuhat istediler, hem de hüsrana uğradı her zorba inatçı./Arkasından da cehennem! Ve irin suyundan sulanacak” anlamındaki, İbrâhîm Sûresi’nin 15. Ve 16. Ayetleri çıkar. Öfkelenen el-Velîd Kurân-ı Kerîm’i karşısına dikip, parçalanıncaya kadar ok yağmuruna tutarak şu şiiri okur:

أَتُوْعِدُ كُلَّ جَبَّارٍ عَنِيْدٍ فَهَآ أَنَا ذَاكَ جَبَّارٌ عَنِيْدُ
إِذَا مَا لَأَقِيْت رَبَّكَ يَوْمَ حَشْرِ فَقُلْ: يَا رَبِّ مَرْقِي الْوَلِيْدُ

“Her zorba inatçıyı tehdit mi ediyorsun? İşte ben o zorba inatçıyım,
Haşır günü Rabbine kavuştuğunda, Rabbim, beni Velid parçaladı, de”¹⁹

Dînî değerleri hafife almak rindâne hayat tarzının bir gereği olmakla birlikte, el-Velîd’in bu davranışını rindlikle izah etmek elbette mümkün görünmemektedir.

Emeviler döneminde içkiden nasibini alan yalnızca erkekler değildir. Bizzat halife eşleri de bundan nasibini almıştır. el-İsfehânî’nin anlattığına göre el-Velîd’in eşi Ummu Hakîm de şaraptan nasibini almaktadır ve içki içtiği kadehi de insanlar arasında özel bir şöhrete sahiptir. Nitekim el-Velîd eşinin kadehi hakkında şöyle der:

عَلَّأَنِي بَعَاتِ الْكُرُومِ وَاسْقِيَانِي بِكَأْسِ أُمِّ حَكِيمِ
إِنَّهَا تَشْرَبُ الْمُدَامَةَ صِرْفًا فِي إِنَاءٍ مِّنَ الرَّجَاجِ عَظِيمِ
لَيْتَ حَظِّي مِنَ النَّسَاءِ سُلَيْمِي إِنَّ سَلْمَائِي جَنَّتِي وَنَعِيمِي

¹⁸ el-İsfehânî, *el-Ağânî*, VII, 8; en-Nuveyrî, *Nihâyetu’l-ereb fi funûni’l-edeb*, VI, 105.

¹⁹ el-İsfehânî, *el-Ağânî*, VII, 60; Neşvân el-Himyerî, *el-Hûru’l-în*, s. 244; en-Nuveyrî, *Nihâyetu’l-ereb fi funûni’l-edeb*, VI/111; ed-Demîrî, *Hayâtu’l-hayavâni’l-kubrâ*, II, 119; el-Bağdâdî, *Hizânetu’l-edeb*, II, 228; Şevkî Dayf, *et-Tatavvur ve’t-tecdîd fi’ş-şî’ri’l-umevi*, s. 300.

فَدَعُونِي مِنَ الْمَلَامَةِ فِيهَا إِنَّ مَنْ لَأَمْنِي لَغَيْرُ حَلِيمٍ

“Ardarda sunun bana eskimiş şarapları, bana Ummu Hakîm’in kadehiyle içki verin,

Ummu Hakîm şarabı büyük cam kadehten sek olarak içer,

Benim kadınlardan nasibim sadece Suleymâ değildir, Selmâ da benim cennetim ve nimetimdir,

Artık bu hususta beni kınamayı bırakın, çünkü beni kınayan kimse gerçekten katı ve acımasızdır.”²⁰

Yezîd b. Mu’âviye de, şarap tasviri yaparken, İslam’ın şarap konusundaki hükmü ve İslami öğreti ile adeta alay eder, onun konu ile ilgili bir şiiri şöyledir:

وَتَمَسُّهُ كَرِيمٌ بُرْجَهَا قَعْرُ دَهْهَا وَمَطْلَعُهَا السَّاقِي وَمَعْرُبُهَا فَمِي
 نُشِيرُ إِلَيْهَا بِالْأَكْفِ كَأَمَّا نُشِيرُ إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ الْمُحَرَّمِ
 إِذَا بُرِلَتْ مِنْ دَهْهَا فِي إِنَاءِهَا حَكَّتْ نَقْرًا مِنَ الْحَطِيمِ وَزَمْرَمِ
 فَإِنْ حُرِمْتَ يَوْمًا عَلَى دِينَ أَحْمَدَ فَخُذْهَا عَلَى دِينَ الْمَسِيحِ بْنِ مَرْيَمِ

“Bir üzüm bağının güneşidir o, burcu fıçısının dibi, doğuş yeri sâkî, batış yeri ise ağzımdır.

Biz ona işaret ederken adeta Beyt-i Harâmı (Kâbeyi) gösteririz,

Şarap ilk kez fıçısından kadehine döküldüğünde Kâbe taşı ve zemzemden güzel bir söz meydana getirir,

Eğer şarap bir gün Ahmed’in dinine göre yasaklanmışsa, sen de onu Meryem oğlu Mesih’in dinine göre iç.”²¹

Emeviler döneminin şarabı en çok tasvir eden şairlerinden biri olan el-Ukayşir el-Esedî’ye (öl. 699) göre şarap kötürümü yürüten, körü görür hale getiren sihirli bir şifa kaynağıdır:

وَمُنْعِدِ قَوْمٍ قَدْ مَشَى مِنْ شَرَابِنَا وَأَعْمَى سَقَيْنَاهُ نَلَاتًا فَأَبْصَرَا

²⁰ el-İsfehânî, *el-Ağânî*, XVI, 298.

²¹ en-Nevâcî, *Halbetu'l-kumeyt*, s. 117; el-İrbilî, *et-Tezkiratu'l-fahriyye*, s. 221.

شَرَابًا كَرِيحِ الْعَنْبَرِ الْوَزْدِ رِيحُهُ وَمَسْخُوقِ هِنْدِيٍّ مِنْ الْمِسْكِ أَذْفَرًا

“Nice kötürümler vardır bizim şarabımızı içerek yürüyen, nice körlere üç kadeh içirmişizdir de görür hale gelmişlerdir.

Onlara içirdiğimiz, kokusu amber ve gül esintisi, Hintli'nin miskten ezdiği tozun keskin kokusunu yayan şaraptır.”²²

Anlatıldığına göre bir gün sarhoşken avret yerleri açılır ve bunu gören eşi güler, onu kınayıp “Sarhoş olup bu duruma düşmekten utanmıyor musun” der. el-Ukayşir ise başını kaldırıp eşine şu şiiri söyler:

تَقُولُ: يَا شَيْخُ أَمَا تَسْتَجِي مِنْ شُرْبِكَ الْحَمْرَ عَلَى الْمَكْبَرِ
فَقُلْتُ: لَوْ بَاكَرْتِ مَشْمُولَةً صَهْبًا كَلْوَنَ الْفَرَسِ الْأَشْفَرِ
رُحْتِ وَفِي رَجَائِكَ عُقَالَةً وَقَدْ بَدَا هُنَاكَ مِنَ الْمُتَزَّرِ

“Bana, ey yaşlı adam, yaşlılığına rağmen şarap içmekten utanmıyor musun, diyor,

Ben de dedim ki: Eğer erken vakitte kızıl bir atın rengi gibi, kuzey rüzgârına bırakılarak soğumuş buz gibi kırmızı şarabı içseydin,

Ayaklarında bağ varmış gibi topallayarak yürürdün, önlüğünün altından da seninki görünürdü.”²³

el-İsfehânî'nin anlattığına göre, el-Ukayşir'in kendilerinden para isteyerek aldığı parayla gidip içki içmesinden bıkan içki arkadaşları, bir gün yine meyhaneye geldiklerinde el-Ukayşir'den saklanmak amacıyla meyhanenin üst katına çıkarlar ve meyhaneciden de el-Ukayşir sorduğu zaman kendilerinin meyhaneye gelmediklerini söylemesini isterler. el-Ukayşir meyhaneye geldiğinde arkadaşlarını sorar ve meyhaneci de onların bugün gelmediklerini söyler. Parası olmayan el-Ukayşir meyhaneciye elbisesini rehin bırakıp içki alır ve şu şiiri söyler:

يَا خَلِيلِي اسْقِيَانِي كَأَسَا ثُمَّ كَأَسَا حَتَّى أُخْرَ نُعَاسَا

²² el-İsfehânî, *el-Ağânî*, XI, 261; en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, IV, 99; el-Kuraşî, *Hamâsetu'l-Kuraşî*, s. 89.

²³ el-Bağdâdî, *Hizânetul-edeb*, IV, 485.

إِنَّ فِي الْعُرْفَةِ الَّتِي فَوَّقَ رَأْسِي لِأَنَّا سَأَلْنَا يُخَادِعُونَ أَنَا سَأَلْنَا
يَشْرَبُونَ الْمُعْتَقَ الرَّاحِ صِرْفًا ثُمَّ لَا يَزْفَعُونَ بِالرُّؤُورِ رَأْسًا

“Dostlarım, bana bir kadeh içki sunun, sonra bir kadeh daha, sonunda sızıp kalayım,

Başımın üstündeki odada insanları aldatan insanlar var,

Yıllanmış şarabı sek içiyorlar, sonra da ziyaretçilerine başlarını kaldırıp bakmıyorlar.”

Üst kattaki arkadaşları bu şiiri işitince yemin billah ederek ya kendilerinin alt kata inmelerini ya da kendisinin üst kata çıkmasını isterler, sonuçta el-Ukayşir üst kata çıkar.²⁴

Yine el-İsfehânî'nin anlattığına göre, el-Ukayşir bir gün Hîre'deki bir meyhanede içerken polis gelir, çekinen el-Ukayşir kapısını kapatıp, içki içmediğini söyler ve “benimle ne alıp veremediğiniz var böyle” der. Sağmal deve sütü içtiğini söylerse de polisler başından ayrılmayınca el-Ukayşir iki dirhem vererek onları gönderir ve şu şiiri okur:

إِنَّمَا لِفَحْتُنَا بَاطِيَةٌ فَإِذَا مَا مُرَجِحْتُ كَانَتْ عَجَبٌ
لَبَنٌ أَصْفَرُ صَافٍ لَوْنُهُ يَنْزِعُ الْبَاسُورَ مِنْ عَجَبِ الدَّنْبِ
إِنَّمَا نَشْرَبُ مِنْ أَمْوَالِنَا فَسَلُّوا الشُّرْطِيَّ مَا هَذَا الْعَضَبِ

“Bizim deve sütümüz büyük bir şarap kabıdır, su ile karıştırıldığında çok ilginç olur,

Berrak renkli, sarı bir süttür o, kuyruk sokumundan basuru giderir,

Kendi paramızla içiyoruz biz, sorun bakalım polise, bu öfke de neyin nesi?”²⁵

Bir gün halası el-Ukayşir'e “Allah'tan kork, kalk da bir namaz kıl” der. el-Ukayşir ise kılmayacağını söyler. Halasının ısrarları karşısında el-Ukayşir “Beni mecbur bıraktın, öyleyse iki güzel huydan birini seç: Ya abdest alırım ama namaz kılmam, ya da namaz kılarım ama abdest al-

²⁴ el-İsfehânî, *el-Ağânî*, XI, 271, ayrıca bkz. en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, IV, 53.

²⁵ el-İsfehânî, *el-Ağânî*, XI, 259; en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, IV, 51.

mam” der. Bu cevap karşısında halası “Allah cezanı versin, eğer başka seçeneğim yoksa abdestsiz namaz kıl” der. O da abdestsiz namaz kılar.²⁶

Bu dönemde içip zilzurna olan şairlerin ya da halktan bazı kimselerin bazen evlerinin yolunu ya da kapısını bile bulamadıkları, bazen kendi evlerinin yerine komşusunun evine girdikleri anlatılır. Dönemin rind şairlerinden Ebû İshâk İbrâhîm b. Herme (öl. 767) hakkında anlatıldığına göre şair sarhoşken evini şaşırır ve komşusunun evine girer, ertesi gün dün gece içinde bulunduğu durum nedeniyle komşularınca kınandığında onlara “Zaten ben hayatım boyunca böyle bir sarhoşluğu istiyordum” diyerek ona bu hususta söylediği bir şiirini hatırlatır, şairin konu ile ilgili şiiri şöyledir:

أَسْأَلُ اللَّهَ سَكْرَةً قَبْلَ مَوْتِي وَصِيَاخَ الصَّبِيَّانِ يَا سَكْرَانُ

“Allah’tan, ölümümden önce bir sarhoşluk ve çocukların da arkamdan ey sarhoş diye bağırmalarını isterim.”²⁷

Hayatının bir kısmını Emeviler, bir kısmını da Abbasiler döneminde geçiren Ğâlib b. Abdilkuddûs Ebu’l-Hindî’ye göre ise şaraptan ayrı kalmak ölüm demektir. Anlatıldığına göre Horasan valisi Nasr b. Seyyâr onu sarhoşluktan yıkılır bir halde görünce hacca götürür. Mekkeye vardıklarında Nasr ona “Bak, artık şu anda Kâbenin avlusunda, Allah’ın haremindedin, en azından insanlar buradan ayrılınca kadar içkini bana ver, meseleyi bana bırak” der. Hac dönemi bitip insanlar uzaklaşınca Ebu’l-Hindî içkisini eline alır, uzun süren özlem nedeniyle ağlayarak içmeye başlar ve şu şiiri söyler:

رَضِيْعٌ مُدَامٍ فَارَقَ الرَّاحَ رُوْحُهُ فَظَلَّ عَلَيْهَا مُسْتَهْوِلَ الْمَدَامِ
أَدِيرًا عَلَيَّ الْكَأْسَ إِنِّي فَقَدْتُهَا كَمَا فَقَدَ الْمَنْطُومُ دَرَّ الْمَرَاضِعِ

“Ruhu şaraptan ayrı kalan ve ona gözyaşları dökerek ağlayan bir kadeh emicisiyim ben,

Bana şarap sunun, sütten kesilen çocuğun emziricinin memesini kaybettiği gibi şarabı kaybeden biriyim ben.”²⁸

²⁶ el-Bağdâdî, *Hizânetul-edeb*, IV, 489.

²⁷ el-İsfehânî, *el-Ağânî*, IV, 389; en-Nevâcî, *Halbetu'l-kumeyt*, s. 17.

Bu beyitler rindâne hayat tarzının asla içkisiz düşünülemediğini göstermektedir.

Ebu'l-Hindî, komşusu Kays b. Ebi'l-Velîd el-Kinânî ve oğlu ile birlikte içki içer ve onların da içmesi hususunda ısrar eder. Oysa Kays ve oğlu dindar kimselerdir ve oradan kaçarlar. Bunun üzerine Ebu'l-Hindî şöyle bir şiir okur:

فُلٌ لِلسَّرِيِّ أَبِي قَيْسٍ أَتَهْجُرُنَا وَدَارُنَا أَصْبَحَتْ مِنْ دَارِكُمْ صَدَدًا
 أَبَا الْوَلِيدِ أَمَا وَاللَّهِ لَوْ عَمِلْتُ فِيكَ الشُّمُولُ لَمَا حَزَمْتَهَا أَبَدًا
 وَلَا نَسَيْتُ حُمَيَّاها وَلَدَّتْهَا وَلَا عَدَلْتُ بِهَا مَالًا وَلَا وَلَدًا

“Ebû Kays es-Seriyî’ye deyin ki: Bizden kaçıyor musun evimiz evinizin karşısında, komşu olduğumuz halde?”

Ey Ebu'l-Velîd, Allah’a yemin ederim ki, buz gibi şarap sende etkisini bir gösterse onu asla haram görmezsin,

Ne onun keskinliğini ve tadını unutursun ne de malını ve evladını ona denk görürsün.”²⁹

Ebu'l-Hindî hakkında anlatılan ilginç hikâyelerden biri şöyledir: Bir gün Ebu'l-Hindî erken vakitte meyhaneye gider ve meyhaneciden en iyi şarabı getirmesini ister, özlemle üst üste kadehleri sıralayınca sarhoş olup orada sızar. Meyhaneye gelenler orada yüzüstü yatanın kim olduğunu sorunca meyhaneci durumu onlara anlatır. Onlar da “Yazıklar olsun sana, ona ne verdiysen hemen bize de ver de ona katılalım” derler, içtikten sonra onlar da sızıp kalırlar. İkinci vakti uyanan Ebu'l-Hindî orada yatanların durumunu sorunca meyhaneci anlatır, bunun üzerine Ebu'l-Hindî onları yalnız bırakmamak için derhal içki içmeye başlar ve yine sızıp kalır. Meyhanedeki diğer gurup uyandığında Ebu'l-Hindî’nin durumunu sorar, meyhaneci olanları anlatınca onlar da onu yalnız bırakmamak için hemen içkiye devam edip sızarlar. Bu durum meyhaneciden

²⁸ el-Mubberred, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*, II, 938; İbn Abdirabbihî, *el-Ikdul-ferîd*, VIII, 56; en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, IV, 93; İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-hamdûniyye*, VIII, 372; el-İrbilî, *et-Tezkiratu'l-fahriyye*, s. 237.

²⁹ el-Mubberred, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*, II, 938; İbn Abdirabbihî, *el-Ikdul-ferîd*, VIII, 56; el-Kâlî, *el-Emâlî*, I, 54; İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-hamdûniyye*, VIII, 350.

den ayrılmadan on gün aynı şekilde devam eder ve ne Ebu'l-Hindî onları ayık görür ne onlar Ebu'l-Hindî'yi. Ebu'l-Hindî bu durumu bir şiirinde işlemektedir.³⁰

Yine Ebu'l-Hindî öldükten sonra da şarap ile bağının devam etmesini ister:

إِذَا حَانَتْ وَقَاتِي فَادْفُنُونِي بِكَرْمٍ وَاجْعَلُوا زُقًا وَسَادِي
وَإِثْرِيَّ إِلَى جَنْبِي وَطَاسًا يُرْوِي هَامَتِي وَيَكُونُ زَادِي

“Ölümüm geldiğinde beni bir bağa gömün ve başımın altına yastık olarak bir kırba koyun,

Yanıma da bir testi ve kadeh koyun ki başımı sulasın ve benim azığım olsun.”³¹

Aynı konudaki başka bir şiirinde de şöyle der:

اجْعَلُوا إِنِّ مِثُّ يَوْمًا كَفَنِي وَرَقَ الْكَرْمِ وَقَبْرِي مَعْصَرَهُ
وَادْفُنُونِي وَادْفِنُوا الرَّاحَ مَعِي وَاجْعَلُوا الْأَفْدَاحَ حَوْلَ الْمَقْبَرَةِ
إِنِّي أَرْجُو مِنَ اللَّهِ غَدًا بَعْدَ شُرْبِ الرَّاحِ حُسْنَ الْمَغْفَرَةِ

“Eğer bir gün ölürsem kefenimi asma yaprağından yapın, mezarımı da üzüm sıkma yeri,

Beni gömün, benimle birlikte şarap da gömün, mezarımın etrafına da kadehler dizin,

Ben yarın, bu kadar şarap içtikten sonra, Allah'tan güzel bir bağışlanma dilerim.”³²

Bütün bunlara rağmen Ebu'l-Hindî'nin Allah'ın rahmetinden ümidini asla kesmediği görülür, kendisini içki içtiği için kınayanlara karşı aldırmaz, konu ile ilgili bir şiiri şöyledir:

³⁰ İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-şu'arâ*, s. 136-137; el-İsfehânî, *el-Ağânî*, XX, 345; en-Nevâcî, *Halbetu'l-kumeyt*, s. 17; İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-hamdûniyye*, VIII, 397; İbn Şâkir el-Kutubî, *Fevâtu'l-vefayât*, III, 170.

³¹ en-Nevâcî, *Halbetu'l-kumeyt*, s. 78.

³² İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-şu'arâ*, s. 138; el-İsfehânî, *el-Ağânî*, XX, 346; er-Râğib el-İsfehânî, *Muhâdarâtu'l-udebâ*, II, 672.

إِذَا صَلَّيْتُ حَمْسًا كُلَّ يَوْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ لِي مُسْوَفِي
 وَمَ أَشْرِكِ بِرَبِّ النَّاسِ شَيْئًا فَقَدْ أَمْسَكْتُ بِالذِّينِ الْوَثِيقِ
 وَجَاهَدْتُ الْعَدُوَّ وَنَلْتُ مَالًا يُبَلِّغُنِي إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ
 فَهَذَا الذِّينُ لَيْسَ بِهِ حَقَاءُ دَعَوْنِي مِنْ بُنَيَاتِ الطَّرِيقِ

“Her gün beş vakit namaz kılsam Allah kesinlikle benim günahımı affeder,
 İnsanların rabbine hiçbir şekilde hiçbir şeyi ortak koşmadım, kendisine güvenilen dine sınıksız yapıştım,

İslam düşmanlarıyla savaştım ve beni Beyt-i Harâma ulaştıracak ganimet elde ettim,

İşte din, içinde kapalı ve anlaşılmaz hiçbir şey yok, o zaman beni ara yollarla (ayrıntılarla) uğraştırmayın.”³³

Bu beyitler de rindin zevk ve eğlenceye düşkünlüğünün yanında Allah korkusunu ve ahret inancını da taşıdığını, ancak bu inancın kurallarına aldırış etmediğini gösteriyor.

Öte yandan Emevilerden el-Velîd b. Abdilmelik (öl. 705), Süleyman b. Abdilmelik (öl. 715), Yezîd b. el-Velîd (öl. 744) ve Mervân b. Muhammed’in (öl. 750) içki düşkünlüğünü biliyoruz.³⁴ el-İsfehânî, el-Velîd b. Yezîd’in şafak sökünceye kadar yetmiş kadeh içtiğini anlatır. el-Câhiz de Yezîd b. Muâviye’nin içkisiz bir vaktinin olmadığını, el-Velîd b. Abdilmelik’in birer gün ara vererek içtiğini, Suleymân b. Abdilmelik’in her üç gecenin birinde içtiğini, Ömer b. Abdilaziz’in asla içki kullanmadığını, Yezîd b. el-Velîd ve el-Velîd b. Yezîd’in içki ve eğlence müptelası olduğunu, Mervân b. Muhammed’in salı ve cumartesi geceleri içtiğini ifade etmektedir.³⁵ Bütün bu ifadelerin abartılı olması mümkün olmakla birlikte, Emevi yöneticilerinin içki konusundaki tutumları hakkında bir fikir edinmemizi sağlayacak durumdadır. Emeviler döneminin toplumunun, sosyal ve siyasal hayat açısından cahiliye dönemi toplumundan çok farklı olduğu söylenemez. Çünkü bu dönemde kabile taassubu biz-

³³ el-İsfehânî, *el-Ağânî*, XX, 347; İbn Şâkir el-Kutubî, *Fevâtu’l-vefayât*, III, 171.

³⁴ en-Nuveyrî, *Nihâyetu’l-ereb fi funûni’l-edeb*, IV, 89-90.

³⁵ el-Câhiz, *et-Tâc fi ahlâki’l-mulûk*, s. 150.

zat yöneticiler tarafından körüklenmiş ve yeniden canlanmış, siyasi mücadeleler ve Emevilerin gayr-i Arap unsurlar karşısındaki tutumları edebiyata yansımış, Emevi toplumu adeta cahiliye dönemi toplumunun hayat tarzını yaşar bir duruma gelmiştir. Tabiidir ki Emevi yöneticilerinin hayat anlayışı bir anlamda şairlerin hayat anlayışlarına ve nazmettikleri şiirlere de yansımıştır. Ancak bu dönemde şarap tasviri yapan şairlerin, şiire yenilikler katmak yerine, cahiliye döneminin her alanda taklit edilmesine bağlı olarak, cahiliye dönemi şarap şiirlerinde kullanılan tasvirleri taklit ettiklerini söylemek mümkündür.

4- Abbâsîler Dönemi

Abbasilerin özellikle ilk yüzyılı edebiyatında şarap tasviri içeren şiirlerin büyük bir yer işgal ettiği görülür. Şarap tasviri bu dönemde, saraylarında eğlence meclisleri düzenleyen, şarkıcıları dinleyen ve gılmanların sunduğu kadehlerden içkilerini içen bazı devlet adamlarının da katkısıyla, Ebû Nuvâs, Mutî' b. İyâs, Ebû Haffân Abdullâh b. Ahmed, İbrâhîm b. Herme, Muslim b. el-Velîd (öl. 823), Beşşâr b. Burd (öl. 783), Ebu's-Şîs Muhammed b. Ali el-Huzâ'î (öl. 811), Dîku'l-Cinn el-Hımsî (öl. 849), Vâlîbe b. el-Hubâb (öl. 786) gibi şairlerin eliyle zirveye ulaştı. Bağdat ve çevresindeki yerleşim merkezleri şarap dükkânları ve meyhanelerle dolup taşmıştı ve içmek, eğlenmek amacıyla sürekli olarak buralara giden şairler şarap ile ilgili her şeyi en mükemmel şekilde tasvir edecek derecede ustalık gösterdiler. Kiliseler, meyhaneler ve üst tabakadan kimselelerin evlerinde düzenlenen içki meclisleri şairlerin içkiyi her yönüyle tasvir edebildikleri bir ortamın hazırlanmasında etkin bir rol oynadı. Bu dönemde el-Hâdî, er-Reşîd, el-Emîn, el-Memûn, el-Mutasım, el-Vâsık ve el-Mütevekkil gibi halifelerin şarap içmeye teşvik ettiklerini biliyoruz.³⁶ el-Câhiz, Abbâsî halifelerinden Ebu'l-Abbâs es-Saffâh'ın sadece Salı akşamları erken vakitte içtiğini, el-Mehdî ve el-Hâdî'nin birer gün ara vererek içtiklerini, er-Reşîd'in Cuma günleri iki kez içtiğini, el-Memûn'un önce-leri sadece Salı ve Cuma akşamları içerken daha sonraki dönemlerde tiryaki olup her gün içtiğini, el-Mu'tasım'ın Perşembe ve Cuma günleri

³⁶ en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, IV, 90.

içmediğini, el-Vâsık'ın diğer günler sıklıkla içip içmediği belli olmamakla birlikte Cuma günleri içmediğini anlatır.³⁷

Bazı edebiyat ve kültür tarihçileri içkinin bu dönemde bu kadar yaygınlaşmasında Fars kültür ve medeniyetinin doğrudan etkili olduğu hususunu ifade ederler.³⁸ Diğer bir etken de bu dönemde eğitilmiş ve kültürlü cariyelerin ve kadın şarkıcılar tabakasının oluşmasıdır. Emeviler döneminde Yezîd b. Abdilmelik'in kendisiyle dillere destan maceraları bulunan cariyeye Habâbe (öl. 724), İslami dönemdeki Medineli kadın şarkıcıların en eskisi Azze el-Meylâ (öl. 728), Cemîle es-Sulemiyye (öl. 743), Sellâme el-Kass (öl. 748), Sellâme ez-Zerkâ (öl. 753) gibi ünlü şarkıcı kadınların yanı sıra Huleyde, Bulbule, Lezzetu'l-ayş, Akîle, Ferha, Esmâ, Zabye, Ummu Avf gibi kadın şarkıcılar vardı.³⁹ Abbasiler döneminde bu isimlere yenileri, dahası meyhanelerde ve eşrafın düzenlediği çeşitli eğlence meclislerinde şarkı söyleyerek içki içenleri eğlendiren kadın şarkıcılar eklendi. Denilebilir ki bu dönem şairlerinin her birisinin, aşkını terennüm ettiği bir cariyesi veya bir şarkıcı kadın vardır, örneğin Ebû Nuvâs Cinân, Ebu'l-Atâhiye (öl. 826) Utbe, el-Abbâs b. el-Ahnef (öl. 807) Fevz, Sa'îd b. Humeyd (öl. 846) Fadl, Beşşâr b. Burd (öl. 783) Abde adlı sevgilileri için şiirler nazmederler ve bunların çoğunluğu cariyedir. Şarap şiiri nazmeden şairlerin çalgıcı kadınlarla ilişkisini düzenleyen faktör ise bu şairlerin şarap şiirlerinin bestelenerek meyhanelerdeki kadın şarkıcılar tarafından terennüm edilmesidir. Ancak bu cariyeleri diğer dönemlerdeki cariyelerden ayıran en önemli özellik bunların sıradan insanlar değil, şiir nazmeden, şairlerle belâğ bir şekilde yazışan kültürlü kişiler oluşudur ve el-Memûn'un cariyesi Arîb, Ali b. Hişâm'ın cariyesi Muteyyim Safrâ, Muhammed b. Kunâse'nin (öl. 822) cariyesi Denânîr ve en-Nâtîfî'nin cariyesi İnân bunların en meşhurlarıdır. İbnu'l-Mu'tez eserinin sonunda bu cariyelere bölümler ayırmıştır.⁴⁰

Abbasiler dönemindeki bu hayat tarzı ile ilgili bir rivayet, eğer gerçekse ki araştırılmaya muhtaçtır, çok ilginçtir. Bu rivayete göre bu dönemde çok yaygınlaşan içki ve eğlencenin haramlığı ya da helalliği konusunda Hicaz (kastedilen kişi İmam Şâfiî'dir) ve Irak (kastedilen kişi

³⁷ el-Câhiz, *et-Tâc fî ahlâki'l-mulûk*, s. 151.

³⁸ Ahmed Emîn, *Duha'l-islâm*, I, 184-185.

³⁹ Kılıçlı, *Sadru'l-islam ve Emeviler Devrinde Gmâ*, s. 135-142.

⁴⁰ İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-su'arâ*, s. 421-427.

İmam Ebû Hanîfe'dir) fukahası ihtilafa düşmüş, insanlar da bu ihtilaftan yararlanmışlar, hatta içkiyi Irak fukahasının görüşüne göre içip, Hicaz fukahasının görüşleri doğrultusunda da eğlence hayatlarını sürdürmüşlerdir.

Endülüslü şair İbn Abdirabbihî (öl. 939) bir şiirinde bu duruma şöyle işaret eder:

دِينُنَا فِي السَّمَاعِ دِينَ مَدِينَةٍ وَفِي شُرْبِنَا الشَّرَابَ عِرَاقِيٍّ

“Müzik ve eğlence konusunda dinimiz Medine dini, içki içme hususundaki dinimiz ise Irak dinidir.”⁴¹

Bir başka şair de bu durumu bir şiirinde şöyle dile getirmektedir:

رَأَيْتُهُ فِي السَّمَاعِ رَأْيَ حِجَازِيٍّ وَفِي الشَّرَابِ رَأْيَ أَهْلِ الْعِرَاقِ

“Dinleme hakkındaki görüşü Hicaz görüşü, içme hususunda ise Irak halkının görüşüdür.”⁴²

İbnu'r-Rûmî (öl. 896) bir şiirinde şarap ile nebiz arasındaki fark hususunda tereddüde düşen İslam hukukçularının bu tereddüdünden istifade edeceğini ve şarabı çekinmeden içeceğini açıklar, şairin konu ile ilgili şiiri şöyledir:

أَبَاحَ الْعِرَاقِيُّ النَّبِيذَ وَشُرْبَهُ وَقَالَ: حَرَامَانَ الْمُدَامَةِ وَالسُّكْرِ
وَقَالَ الْحِجَازِيُّ الشَّرَابَانَ وَاحِدًا فَحَلَلْتُ لَنَا بَيْنَ اخْتِلَافِهِمَا الْحَمْرُ
سَأْخُذُ مِنْ قَوْلَيْهِمَا طَرَفَيْهِمَا وَأَشْرَبُهَا، لَا فَارِقَ الْوَاوَزِ الْوِزْرُ!

“İraklı İslam hukukçusu nebizi ve nebiz içmeyi mübah gördü ve şarap sarhoşluğunun haram olduğunu söyledi,

Hicazlı İslam hukukçusu ise her iki içeceğin de aynı olduğunu söyledi, böylece ikisinin sözü arasından bize şarabın helal olduğu hususu göründü,

Ben de artık her ikisinin sözünün birer tarafını alacağım ve şarabı içeceğim, böylece günah, günahlıyı terketmesin.”⁴³

⁴¹ İbn Abdirabbihî, *Dîvân*, s. 125. Ayrıca bkz. İbn Ebi'd-Dünyâ, *Kura'd-dayf*, II, 10; es-Se'âlibî, *Yetîmetu'd-dehr*, II, 10.

⁴² er-Râğib el-İstehânî, *Muhâdarâtu'l-udebâ*, II, 669.

Göründüğü kadarıyla rindâne duygu ve düşüncelere sahip şairler, düşündükleri biçimde yaşayabilmek için her fırsatı değerlendirmektedir. Yahyâ b. Ziyâd el-Hârisî'nin (öl. 776) aşağıdaki şiiri, bu dönemdeki rind şairlerin içkiye düşkünlüklerinin boyutlarını göstermesi açısından ilginçtir:

أَعَاذِلُ لَيْتَ الْبَحْرِ حَمْرٌ وَلَيْتَنِي مَدَى الدَّهْرِ حُوتٌ سَاكِنٌ لُجَّةَ الْبَحْرِ
فَأُضْحِجِي وَأَمْسِي لَأُفَارِقُ لُجَّةً أُرْوِي بِهَا عَظْمِي وَأُشْفِي بِهَا صَدْرِي
طَوَالَ اللَّيَالِي، لَيْسَ عَنِّي بِنَاضِبٍ وَلَا نَاقِصٍ حَتَّى أَسَاقَ إِلَى الْحُشْرِ

“Ey beni kımayan kişi, keşke deniz şarap olsa ve keşke ben de hayatım boyunca denizin sığ yerinde yaşayan bir balık olsaydım,

O sığ yeri terk etmeden orada sabahlayıp akşamlasaydım, orada kemiklerimi sulasaydım ve orada gönlümü ferahlatsaydım,

Geceler boyu; ben mahşer yerine götürülünceye kadar ne kurusaydı o deniz ne de çekilseydi.”⁴⁴

Dönemin şairlerinden el-Huseyn b. ed-Dahhâk'a (öl. 846) göre ise hayat sevgili, içki ve eğlenceden ibarettir:

أَلَا إِنَّمَا الدُّنْيَا وَصَالٌ حَبِيبٍ وَأَخَذَكَ مِنْ مَشْمُولَةٍ بِنَصِيبٍ
وَعَيْشُكَ بَيْنَ الْمُسْمِعَاتِ مُتَمَّعًا بِفَتْنَيْنِ مِنْ عَرْفٍ وَشَدْوٍ مُصِيبٍ
وَأُنْسٌ وَإِنْسَانٌ تَلَدُّ بِفَرْبِهِ وَبَذَلَهُ مَعَشُوقٍ وَنَوْمٌ رَقِيبٍ

“Dikkat et, dünya ancak sevgiliye kavuşman, kuzey rüzgârına bırakılarak soğutulmuş şaraptan nasibini alman,

Çalgı ve çalgıcıların namelerinden oluşan iki sanatla, şarkı söyleyen kadınlar arasında zevk alarak yaşamın,

Kendilerine yakın olmaktan hoşlandığın melekler ve insanlar, sevgilinin sana sunduğu bağışlar ve seni gözetleyen gözetleyicinin uykusundan ibarettir.”⁴⁵

⁴³ İbnu'r-Rûmî, *Dîvân*, II, 61; er-Râğib el-İsfehânî, *Muhâdarâtu'l-udebâ*, II, 670; en-Nevâcî, *Halbetu'l-kumeyt*, s. 102.

⁴⁴ en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, IV, 94.

⁴⁵ en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, IV, 94.

Bu ortamın oluşmasında etkili olan bir diğer faktör ise Abbasiler döneminde oluşan özgürlük atmosferi idi. Böylece şairler şiirlerinde şarabı, içenin ruhundaki etkisini, sarhoşları ve davranışlarını, sâki ve sâkiyeleri, içki dostlarını, kadehleri, şarabın renk ve kokusunu daha önce görülmemiş bir ustalıkla tasvir edip bu türe yeni manalar katarak yaratıcılık gösterdiler. Bu tasvirler daha sonraki dönemlerde Ebû Temmâm (öl. 845), el-Buhturî (öl. 897), İbnü'r-Rûmî ve diğer şairlerce de sürdürüldü.

Şarap tasviri konusunda ilk çığırı açan kişiler cahiliye döneminde el-A'sâ, Emeviler döneminde el-Ahtal ve el-Velîd gibi şahsiyetler ise de, Ebû Nuvâs bu türün tartışmasız lideri sayılır. Sürekli içki içen ve ona taparcasına bağlanan Ebû Nuvâs adeta "Hamr" adıyla bütünleşmiştir. Toplumsal kurallara da bir başkaldırının açıkça görüldüğü rindâne hayat tarzına sahip Ebû Nuvâs, bu dönemde hâkim olan serbesti ve hoşgörü atmosferinden de yararlanarak, ismini zikretmekle kulaklarına, görmekle gözlerine, dokunmakla eline, tatmakla ağzına, koklamakla da burnuna şarabın lezzetini tattırmak istercesine sakiye şöyle der:

أَلَا فَاسْتَقِنِي حَمْرًا وَقُلْ لِي هِيَ الْحَمْرُ وَلَا تَسْقِنِي سِرًّا إِذَا أَمَكَنَ الْجَهْرُ
فَمَا الْعَيْشُ إِلَّا سَكْرَةٌ بَعْدَ سَكْرَةٍ فَإِنْ طَالَ هَذَا عِنْدَهُ قَصَرَ الدَّهْرُ
وَمَا الْعَيْشُ إِلَّا أَنْ تَرَانِي صَاحِبًا وَمَا الْعَيْشُ إِلَّا أَنْ يُتَعَتِعَنِي السُّكْرُ
فَبُخِّ بِاسْمِ مَنْ تَهَوَّى، وَدَعْنِي مِنَ الْكَيْ فَلَا خَيْرَ فِي اللَّذَاتِ مِنْ دُونِهَا سِوَى
وَلَا خَيْرَ فِي فَتْكِ بِدُونِ مُجَانَةٍ وَلَا فِي مُجُونِ لَيْسَ يَتَّبَعُهُ كُفْرُ

"Bana şarap sun ve de ki: "Bu şaraptır". Açık açık vermen mümkün iken gizli verme.

Gencin hayatı sarhoşluktan sonra yine sarhoş olmaktır. Bu sarhoşluğu ne kadar uzarsa, zaman onun yanında o kadar kısaldır.

Beni ayılmış görmenden başka sahtekârlık, sarhoşluğun beni sarsmasından başka ganimet yoktur.

Sevdiren Allah'ın adına! Açık ol ve bana kinayeli söz söyleme, zira üstü örtülü lezzetlerde pek tat yoktur.

Yine, içinde hayâsızlık bulunmayan ahlaksızlıkta ve küfre kadar varmayan edepsizlikte de pek tat yoktur.”⁴⁶

Ebû Nuvâs’ın şiirlerinde Bağdat ve çevresindeki meyhanelerin hemen hemen tamamının ismi zikredilmiş, Ebû Nuvâs güzel şarabı olduğu söylenen hiçbir yeri anmadan ve oranın şarabını tasvir etmeden geçmemiştir. Onun nazarında klasik “sevgilin çadırı, kalıntılar ve izler üzerinde ağlamak” ve “yurdundan kalkıp göçen Selmâ ve Lübnâ’yı aramaktan” artık ortadan kalkmış eski bir meyhaneyi ve nedimlerini terennüm etmek daha iyidir. Bunu şair şöyle dile getirir:

لَا تَبْكُ لَيْلَى وَلَا تَطْرَبُ إِلَى هِنْدٍ وَأَشْرَبْتُ عَلَى الْوَرْدِ مِنْ حَمْرَاءِ كَالْوَرْدِ
كَأَسَاءَ إِذَا انْحَدَرْتُ فِي خَلْقِي شَارِبَهَا أَجَدْتُهُ حُمْرَتَهَا فِي الْعَيْنِ وَالْحَدِّ
فَالْحُمْرُ يَأْفُوتُهُ وَالْكَأْسُ لَوْلُؤُهُ مِنْ كَفِّ جَارِيَةٍ مَمْشُوقَةِ الْقَدِّ
تَسْقِيكَ مِنْ عَيْنِهَا حَمْرًا وَمِنْ يَدِهَا حَمْرًا فَمَا لَكَ مِنْ سُكْرَيْنِ مِنْ بُدِّ
لِي نَشْوَتَانِ وَلِلنُّدْمَانِ وَاحِدَةٌ شَيْءٌ خَصَّصْتُ بِهِ مِنْ بَيْنِهِمْ وَحَدِي

“Ne Leyla’ya ağla, ne de Hind’e üzül, gül gibi kırmızı şarap iç.

İşte şarap, boğazdan aşağı indiğinde içenin gözlerine ve yanaklarına kendi kırmızılığını verir.

Servi boylu bir cariyenin elinde şarap yakut, kadeh ise incidir.

Ki, o cariye sana bir yandan gözleriyle, bir yandan da eliyle şarap içirir, bu durumda artık senin iki kere sarhoş olman kaçınılmazdır.

Benim iki keyfim var, içki arkadaşlarım için ise tek keyif; benim keyfim ise içki arkadaşlarım arasında sadece bana tahsis edilmiş bir keyiftir”⁴⁷

Ebû Nuvâs, yaşam tarzı konusunda da kimsenin kınamasına aldırmaz, kendisini kınayanlara da şöyle cevap verir:

أَعَاذِلُ مَا عَلَى وَجْهِي قُتُومٌ وَلَا عَرَضِي لِأَوَّلِ مَنْ يَسُومُ
يُقْضَى لِي عَلَى الْفَتْيَانِ أَيْ أَيْبَتْ فَلَا أَلَامَ وَلَا أَلِيمَ

⁴⁶ Ebû Nuvâs, *Dîvân*, s. 242.

⁴⁷ Ebû Nuvâs, *Dîvân*, s. 180.

أَعَاذِلْ إِنْ يَكُنْ بُرْدَايَ رَتْماً فَلَا يَغْدِمُكَ بَيْنَهُمَا كَرِيمٌ
شَقِمْتُ مِنَ الصَّبَا وَاشْتَقْتُ مِنِّي كَمَا اشْتَقَّتْ مِنَ الْكَرَمِ الْكُرُومُ

“Ey kınayıcı, ne yüzüm asık, ne de namusum ilk paha biçene âmade!

Kınanmadan ve kınamadan yastığa baş koymam beni üstün kılar delikanlılar içinde.

Ey beni kınayan kişi, eğer hırkam eski ise de, içinde soylu (kerîm) bir kimse de yok değil ya.

Ben aşktan türemişimdir, aşk da benden, tıpkı cömertlikten (keremden) üzüm bağlarımın (el-kurûm kelimesinin) türediği gibi.”⁴⁸

Onun, kendisini kınayanlara karşı söylediği en güzel şiirlerinden biri şöyledir:

دَعُ عَنْكَ لَوْمِي فَإِنَّ اللَّوْمَ إِغْرَاءُ وَدَاوِي بِالَّتِي كَانَتْ هِيَ الدَّاءُ
صَفْرَاءُ لَا تَنْزِلُ الْأَحْزَانُ سَاحَتَهَا لَوْ مَسَّهَا حَجْرٌ مَسَّتْهُ سَرَاءُ
فَقُلْ لِمَنْ يَدَّعِي فِي الْعِلْمِ فَلَسَفَةٌ: حَفِظْتَ شَيْئًا وَعَابَتْ عَنْكَ أَشْيَاءُ
لَا تَحْظُرِ الْعَفْوُ إِنْ كُنْتَ امْرَأً فَإِنَّ حَظْرَكَ فِي الدِّينِ إِزْرَاءُ

“Bırak beni kınamayı, gerçekte kınama bir teşviktir, sen beni dert olanla tedavi et.

Sarı şaraptır o, hüznler giremez onun alanına, bir taş dokunsa o şaraba mutluluklar dokunur o taşa.

Bilim adına felsefe iddiasında bulunan kişiye de ki: Bir şey elde ettin, ama çok şey kaçırdın,

Eğer gerçekten adamsan affa engel olma, çünkü senin affı engellemen dinde ayıplanacak bir husustur”.⁴⁹

Ebû Nuvâs’ın en güzel şarap şiirlerinden biri şöyledir:

يَا شَقِيقَ النَّفْسِ مِنْ حَكْمٍ نِمْتُ عَنْ لَيْلِي وَمَ أَمِّ

⁴⁸ Ebû Nuvâs, *Dîvân*, s. 538.

⁴⁹ Ebû Nuvâs, *Dîvân*, s. 7-8.

فَأَشَقِي خُمَرَ الَّتِي اخْتَمَرْتُ	بِحِمَارِ الشَّيْبِ فِي الرَّحِمِ
نُمْتُ أَنْصَاتِ الشَّابَابِ لَهَا	بَعْدَمَا جَازَتْ مَدَى الْهُرَمِ
فَهِيَ لِلْيَوْمِ الَّذِي بُرِّكْتُ	وَهِيَ تَرْبُ الدَّهْرِ فِي الْقَدَمِ
عَتَمْتُ حَتَّى لَوْ اتَّصَلْتُ	بِلِسَانٍ نَاطِقٍ وَقَفَمِ
لَا أَحَبَبْتُ فِي الْقَوْمِ مَائِلَةً	نُمَّ فَصَّصْتُ قِصَّةَ الْأَمَمِ
فَرَعَّتْهَا بِالْمِرَاحِ يَدٌ	حُلِقْتُ لِلْكَأْسِ وَالْقَلَمِ
فِي نَدَامَى سَادَةِ نُجُبِ	أَحْدُوا اللَّذَاتِ مِنْ أَمَمِ
فَتَمَشَّتُ فِي مَفَاصِلِهِمْ	كَتَمْتِ السُّيُوفِ الْبُرِّ فِي السَّمَمِ
فَعَلْتُ فِي الْبَيْتِ إِذْ مُرَجْتُ	مِنْ فِعْلِ الصُّبْحِ فِي الظُّلَمِ
فَأَهْتَدَى سَارِي الظَّلَامِ بِهَا	كَاهْتِدَاءِ السُّفْرِ بِالْعَلَمِ

“Ey Hakem kabilesine mensup can dostum, sen Leyla’yı unutup uyudun, bense uyumadım,

Rahimde (kadehe ilk döküldüğünde, üzerinde oluşan beyaz kabarcıklar nedeniyle) yaşlılık örtüsünü örtünmüş şarabı sun bana,

Orada (kadehin içinde) gençlik tekrar geri geldi ona, yaşlılık dönemini geçirdikten (beyaz köpükler gidip berraklaştıktan) sonra.

O şarap –ki eskilik hususunda zamanın akranıdır- eskitilmiştir fiçimin ağzı açılıp kadehe döküleceği gün için,

-Öyle ki, konuşan bir dili ve ağzı olsa, topluluğun içinde ayağa kalkıp eski milletlerin öyküsünü anlatır.

Onu kadeh ve kalem için yaratılmış bir el, içine su katarak sakinleştirdi, Zeokleri yakınlarından alan seçkin ve saygın içki dostları içinde,

O da onların eklemleri içinde ilerledi, şifanın hastalığın içinde ilerlediği gibi.

Su ile karıştırıldığında, evde sabahın karanlığına yaptığımı yaptı (evi aydınlattı),

Böylece karanlıkta yürüyen kimse, yolcuların yol üzerindeki işaretlerle yolunu bulduğu gibi, kendi yolunu buldu.”⁵⁰

Onun şarap tasviri konusunda (س : Sîn) kafiyeyle meşhur bir şiiri vardır ki, bu meşhur şiir Helmut Ritter tarafından manzum olarak Almancaya tercüme edilmiştir ve Rus âlim I. Kraçkovsky tarafından buna ayrı bir etüt hasredilmiştir. Bu meşhur şiirin bazı beyitleri şöyledir:

وَدَارِ نَدَامَى عَطَّلُوهُمَا، وَأَذْبُكُوا، هَا أَثَرٌ مِنْهُمْ جَدِيدٌ وَدَارِسُ
مَسَاجِبُ مِنْ جَرِّ الرَّفَاقِ عَلَى النَّرَى وَأَضْعَاثُ رَيْحَانٍ جَنِيٍّ وَيَابِسُ
حَبَسْتُ بِهَا صَحْبِي وَجَدَدْتُ عَنْهُمْ وَإِنِّي عَلَى أَمْتَالٍ تِلْكَ لِحَابِسُ
أَقَمْنَا بِهَا يَوْمًا، وَيَوْمًا، وَتَالَيْتُهَا، وَيَوْمًا لَهُ يَوْمُ التَّرْحُلِ حَامِسُ
نُدَارُ عَلَيْنَا الرَّاحُ فِي عَسْجَدِيَّةٍ حَبْنَهَا بِأَنْوَاعِ النَّصَاوِيرِ فَارِسُ
فَرَارَتْهَا كِسْرَى، وَفِي جَنَابَتِهَا مَهَى تَدْرِبُهَا بِالْقِسِيِّ الْقَوَارِسُ
فَلِلْحَمْرِ مَا زُرْتُ عَلَيْهِ جُيُوبُهَا، وَلِلْمَاءِ مَا دَارَتْ عَلَيْهِ الْقَلَانِسُ

“Nedimlerin gece terk edip boşalttıkları evde yeni ve eski izler var onlardan,

Orada şarap tulumlarının nemli toprak üzerinde çekilmesinden kalan izler var, taze ve kurumuş reyhan demetleri var,

Arkadaşlarımı orada alıkoyup onlarla anıları yeniledim, ben bu gibi durumlarda onları elbette alıkoyarım,

Orada arkadaşlarımla bir gün, iki gün, üç gün kaldım, nihayet beşinci gün oradan ayrıldık,

Şarap bize, İranlıların çeşitli resimlerle süsledikleri altın kadeh içinde sunuluyordu.

Bu kadehin altında Kistrâ'nın resmi, çevresinde ise süvarilerin oklarla avlamaya çalıştıkları bir yaban ineği resmi vardı.

Sakiler, kadehteki süvari resimlerinin boyun hizasına kadar şarap koyup sonra başlarını aşmıcaya kadar su dolduruyorlardı.”⁵¹

⁵⁰ Ebû Nuvâs, *Dîvân*, s. 537.

⁵¹ Ebû Nuvâs, *Dîvân*, s. 361; Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir*, s. 266.

Ebû Nuvâs'a

دَعِ الْمَسَاجِدَ لِلْعِبَادِ تَسْكُنُهَا وَطِفْ بِنَا حَوْلَ حَمَارٍ لَيْسَقِينَا
مَا قَالَ رَبُّكَ "وَيْلٌ لِلَّذِينَ سَكِرُوا" وَلَكِنْ قَالَ "وَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَا"

"Mescitleri bırakın, kullar orada ikamet etsin, bizi meyhanecinin etrafında tavaf ettirin ki bize içki sunsun,

Rabbin 'Veylun lillezîne sekirû= Sarhoş olanlara yazıklar olsun' demiştir, fakat 'Veylun lilmusallîn= Namaz kılanlara yazıklar olsun' demiştir." şeklinde bir şiir nisbet ediliyorsa da –ki bu şiire divanında ya da edebi kaynaklardan herhangi birinde rastlayamadık- gerçekte onun Allah inancı taşıyan bir rind olduğu görülür. Yukarıdaki beyit, edebiyatımızdaki Bektaşî fıkralarını andırmakta, namaz kılmayan beктаşinin "Lâ tek-rabû's-salâte= Namaza yaklaşmayın" ayetini delil gösterip ayetin kalan kısmını oluşturan "ve entum sukârâ= Sizler sarhoş iken" cümlesini göz ardı edişini hatırlatmaktadır.

Ebû Nuvâs'ın Allah'a inandığını, ona yalvardığını, ondan af dilediğini ve rahmetinden ümidini kesmediğini gösteren birçok şiiri vardır. Bu şiirlerinden biri şöyledir:

يَا رَبِّ إِنَّ عَظَمَتَ دُنُوبِي كَثِيرَةٌ فَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنَّ عَفْوَكَ أَعْظَمُ
إِنْ كَانَ لَا يَرْجُوكَ إِلَّا الْمُحْسِنُونَ فَبِمَنْ يَلُودُ وَيَسْتَجِيرُ الْمُجْرِمُ
أَدْعُوكَ رَبِّ، كَمَا أَمَرْتَ، تَضَرُّعًا فَإِذَا رَدَدْتَ يَدِي فَمَنْ ذَا يَرْحَمُ
مَا لِي إِلَيْكَ وَسِيلَةٌ إِلَّا الرَّجَا وَحَمِيلُ عَفْوِكَ، تُمْ أَيُّ مُسْلِمٍ

"Rabbim! Her ne kadar günahlarım artıp çoğalmışsa da, senin affının daha büyük olduğunu biliyorum.

Eğer sadece günahsız kimseler senin lütfunu diliyorsa, günahkâr kime sığınıp korunma ve eman isteyecek?

Rabbim! Emrettiğin şekilde sana el açıp yalvarıyorum, eğer sana açılan elimi reddedersen kim merhamet edecek?

Benim sana ulaşabileceğim bir yolum yoktur, senin affına umut bağlamaktan ve senin güzel affından başka. Nihayetinde ben de bir Müslüman'ım."⁵²

5- Şarap Tasvirleri

Cahiliye şiirinde şarap tasviri, atlâl adı verilen ve sevgilinin terk ettiği yurdun kalıntıları üzerinde oturup ağlanması şeklinde kendini gösteren tarz gibi bir gelenek olup, ancak bu tarzın aksine, kasidede uzun uzadıya işlenen bir husus değildir. Aksine bu tasvir şairin esas konuya geçmek için kullandığı arızî bir konudur ve bunu medih, hiciv, fahr gibi esas konular takip eder. Bazı şairler kasidelerine şarap tasviri ile başlamışlar da bu başlangıç tarzı atlâl geleneğini yıkmak için yeterli olmamıştır. Bu nedenle bu dönemdeki şiirlerde şarabın bütün özelliklerinin işlenmediği, aksine her bir şiirde şarabın ayrı bir özelliğine değinildiği görülür. Cahiliye şairleri şiirlerinde mesela at ve deveyi tasvir ettiği kadar şarabı tasvir etmemiş, medih ve mersiyede olduğu gibi bir bütün olarak şaraba özel kaside nazmetmemiştir. Ancak el-A'sâ'nın şiirleri dışında, Evs b. Hacer'in (öl. 620)

وَدَعُ لَمَيْسَ وَدَاعَ الصَّارِمِ اللَّاحِي إِذْ فَتَنَّاكَ فِي فَسَادٍ بَعْدَ إِصْلَاحٍ

*"Lemyes'e, dik, katı ve kımayıcı biri gibi veda et, çünkü o, önceden arayı düzeltmişken kötülükte ısrar etti"*⁵³ şeklinde başlayan; Adıyy b. Zeyd'in

بَكَرَ الْعَادِلُونَ فِي وَضْحِ الصُّبْحِ حِجْرٌ يَقُولُونَ لِي أَلَا تَسْتَفِيحُ

*"Sabah aydınlandığı sırada dostlarım, daha ayılıp uyanmadın mı diye beni hemen kınadılar"*⁵⁴ şeklinde başlayan; Ebû Zueyb el-Huzelî'nin (öl. 645)

أَبِالصُّرْمِ مِنْ أَسْمَاءَ حَدَّثَكَ الَّذِي جَرَى بَيْنَنَا يَوْمَ اسْتَقَلَّتْ رِكَابُهَا

*"Göç için develeri yüklediği gün, aramızda koşan ceylan (ya da uçan kuş) sana Esmâ hakkında ayrılıktan mı söz etti?"*⁵⁵ şeklinde başlayan; Hassân b. Sâbit'in (öl. 670) de

⁵² Ebû Nuvâs, *Dîvân*, s. 587.

⁵³ Evs b. Hacer, *Dîvân*, s. 13-18.

⁵⁴ Adıyy b. Zeyd el-İbâdî, *Dîvân*, s. 76-79.

⁵⁵ *Dîvânü'l-Huzeliyyîn*, I, 70-81.

أَسَأَلْتُ رَسْمَ الدَّارِ أَمْ لَمْ تَسْأَلِ بَيْنَ الْجَوَابِي فَأَلْبَضَّ نَيْعَ فُحْوَمَلِ

“el-Cevelândaki köyler, Şam’daki el-Buday’ dağı ve Havmel arasında, terk edilen yurdun kalıntılarını sorup soruşturdun mu soruşturmadın mı?”⁵⁶ şeklinde başlayan kasidelerini bu hükmün dışında tutmak gerekir. Çünkü adı geçen şairler, söz konusu kasidelerinin ya büyük bir kısmını ya da bütünü şaraba tahsis etmişlerdir.

Cahiliye şairinin şiirlerinde şarap tasvirlerinin konusunu şarabın rengi, saflığı, kokusu, tadı, yıllanmışlığı, kadeh, içki satıcısı, saki, içki arka- daşları, çalgıcı kadın, içki meclisleri, içkinin içen üzerindeki etkisi gibi unsurlar oluşturur. Bu unsurlar daha sonraki dönemlerde şarap tasviri yapan şairlerin şiirlerinde de temel unsurlar olmuştur.

Şarabın renginin tasviri: Cahiliye şairi şarabın kırmızılığını kanın ya da tarhunun kırmızılığına benzetir. Bununla yetinmeyen şair, İmruu’l-Kays’ın (öl. 561) şiirlerinde olduğu gibi, tasvir esnasında kan için de ceylan kanını tercih eder. Şarap testisinin rengi beyazdır ve ağzına bezden bir süzgülü bağlanmıştır.

Dönemin şairlerinden el-A’sâ’ya göre kadehin içinde süzülen siyah şarap, yere yüzükoyun yatan bir siyâhî’dir. Yine el-A’sâ’nın şarabın kırmızılığını tasvir ederken esin kaynağı olarak Andem (tarhun) ve Bakkam (kızılağaç) adı verilen koyu kırmızı renkli ağaçlar da nasibini almaktadır. Bazen şair şarabın kırmızılığını siyaha çalan bir renkle tasvir eder. Amr b. Kulsûm şarabın kırmızılığını safranın rengine benzetir ve

“Şarabı sıcak su katarak sun ki, ona su katıldığında içinde Yemen safranı varmış gibi kıpkırmızı olur”⁵⁷ der.

Yine el-A’sâ şarabın kırmızılığını tarhun ağacının kırmızılığı ile özdeşleştirmektedir:

فَبِتُّ كَأَنِّي شَارِبٌ بَعْدَ هَجْعَةٍ سَخَامِيَّةٍ حَمْرَاءَ تُحْسَبُ عِنْدَمَا

“Dinlendirici bir uykudan sonra andem (bakkam, kızılağaç) ağacı sanılan, kıpkırmızı yumuşak şarabı içen kimse gibi geceledim.”⁵⁸

⁵⁶ Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, s. 179-181.

⁵⁷ Amr b. Kulsûm, *Dîvân*, s. 64.

⁵⁸ el-A’sâ el-Kebîr, *Dîvân*, s. 293.

Bir başka şiirinde el-A'sâ şarabın kırmızılığını anlatırken Zubah denilen mantarın çiçeğinin rengine benzetir:

وَسَمُولٍ تَحْسِبُ الْعَيْنُ إِذَا صُقِّتْ وَرَدَّتْهَا نَوْرَ الدُّبُحِ

“Kuzey rüzgârına maruz bırakılarak soğutulmuş öyle bir şarap ki, göz sürüldüğünde onun kırmızılığını Zubah adı verilen mantarın kırmızı çiçeği sanır.”⁵⁹

İmruu'l-Kays'ın şiirinde şarabın kırmızılığı ceylan kanının kırmızılığına benzetilmiştir:

أَنْفٍ كَلَّوْنَ دَمِ الْعَزَالِ مُعْتَقٍ مِنْ حَمْرِ عَانَةَ أَوْ كُرُومِ شَبَامِ

“Ceylan kanının rengi gibi, Âne ya da (Yemendeki) Şebâm'ın şarabından, eski ve ilk kez açılıp sunulan şarap.”⁶⁰

Emeviler dönemi şairlerinden el-Ahtal, şarabın rengini tasvir ederken, kırmızı şarabı bir köze benzetir:

فَصَبُّوا عَقَارًا فِي إِنَاءٍ كَأَنَّهَا إِذَا لَمَّحُوهَا، جُدُوَّةٌ تَتَأَكَّلُ

“Bir kabın içine şarap döktüler, bakıldığında kendi kendini yiyen bir közdü sanki.”⁶¹

el-Velîd b. Yezîd'e göre kadehin içindeki kırmızı şarap bir alevdir:

كَأَنَّهَا فِي زُجَاجِهَا قَابَسٌ تَذُكُو ضِيَاءًا فِي عَيْنِ مُرْتَقِبِ

“Sanki şarap, kadehinin içinde, gözetleyicisinin gözünde ışığı parıldaayan bir ateşten bir şuledir.”⁶²

Ebû Nuvâs da, el-A'sâ gibi, kırmızı şarabın rengini tarhun ağacının kırmızılığı ile özdeşleştirmektedir:

حَتَّى إِذَا عُقِرَتْ سَأَلَتْ سَأَلَاتُهَا فِي فَعْرِ مَعْصَرَةٍ، كَالْعُنْدَمِ الْقَائِي

“Üzüm (şarap) sıkılınca her şeyi sıkacağım diplerine kıpkırmızı andem ağacı(nın suyu) gibi aktı.”⁶³

⁵⁹ el-A'sâ el-Kebîr, *Dîvân*, s. 241.

⁶⁰ İmruu'l-Kays, *Dîvân*, s. 152.

⁶¹ el-Ahtal, *Dîvân*, s. 224.

⁶² el-İsfehânî, *el-Ağânî*, VII, 26.

⁶³ Ebû Nuvâs, *Dîvân*, s. 605.

Yine Ebû Nuvâs, İmruu'l-Kays gibi, kırmızı şarabın rengini yeni kesilmiş ceylan yavrusunun boğazından akan kana benzetir:

مِثْلَ دَمِ الثَّيَّادِ النَّدِيحِ إِذَا مَا انْسَابَ مِنْهُ عَلَازِضٍ أَوْ قَطْرًا

“Kesildiğinde kendisinden kan yere akan ya da damlayan ceylanın kanı gibi.”⁶⁴

Ebû Nuvâs’ın başka bir şiirinde, el-Ahtal’da olduğu gibi, şarabı, içenin elinde bir köze benzettiği görülür:

تَبَّهَ نَدِيمَكَ قَدْ نَعَسَ يَسْتَقِيكَ كَأَسَا فِي الْعَلَسِ

صِرْفًا كَأَنَّ شُعَاعَهَا فِي كَفِّ شَارِبِهَا قَبَسِ

“Uyandır içki arkadaşımı, uykusu gelmiş, sana içki sunsun gece karanlığının açılmasının yaklaştığı vakitte,

Bir içki ki, saçtığı ışıklar onu içenin elinde bir köze benzer.”⁶⁵

Bazen de şairler şarabı beyaz veya sarıya çalan bir renkle de tasvir etmişlerdir. Nitekim el-Ahtal, bir şiirinde şöyle der:

صَهْبَاءٌ قَدْ كَلَفْتُ مِنْ طُولِ مَا خَبَسْتُ فِي مَخْدَعِ بَيْنِ جَنَاتٍ وَأَنْهَارِ

عَذَاءٌ لَمْ يَجْتَلِ الْخَطَّابُ بِهِجَتِهَا حَتَّى اجْتَلَاهَا عِبَادِي بِدِينَارِ

“Bahçelerle ırmaklar arasındaki bir mahzende uzun süre hapsedildiği için, rengi siyaha çalmış beyaz şaraptır o.

Hîreli bir Hıristiyan duvağını bir dinar karşılığında açıncaya dek, taliplerinin duvağını açamadıkları bir bakiredir o.”⁶⁶

Şarap tasvirlerinde şarabın berraklığı da işlenmiştir ve “Karganın gözünden daha berrak” şeklindeki Arap atasözünden mülhem olarak bu berraklık karganın ya da öfkelenerek ibiğini diken horozun gözlerindeki berraklığa benzetilmiştir. el-A’şâ’nın bir şiirinde bu tasvir şöyledir:

وَكَأْسٍ كَعَيْنِ الدِّبِكِ بَاكَرْتُ حَدَّهَا بَعْرَتَهَا، إِذَا غَابَ عَنِّي بُعَاثُهَا

⁶⁴ Ebû Nuvâs, *Dîvân*, s. 266.

⁶⁵ Ebû Nuvâs, *Dîvân*, s. 383.

⁶⁶ el-Ahtal, *Dîvân*, s. 142-143.

“Horzgzözü gibi parlak nice içkiler var ki, ben onları, benimle ortak içmek için bekleyenlerin kaybolduğu bir anda, tek başıma içmişimdir.”⁶⁷

Bu tasvir Adıyy b. Zeyd el-İbâdî'nin şiirinde şöyle işlenir:

ثَلَاثَةَ أَحْوَالٍ وَشَهْرًا مُحَرَّمًا نُضِيءُ كَعَيْنِ الْعُرْفَانِ الْمُحَارِبِ

“Üç yıl ve haram kılınmış bir ay zarfında şarap, savaş ilan eden horozun gözü gibi ışıldayıp aydınlatır.”⁶⁸

Aynı teşbih Ebû Nuvâs'ta da görülür:

لَا تَبْكِيَنَّ عَلَيَّ رَسْمٌ وَلَا طَلَلٌ وَأَفْصِدْ عُقَارًا كَعَيْنِ الدِّبَاكِ، نَدْمَانِي

“Sevgilinin terk ettiği yurt üzerindeki kalıntılara ağlamayı bırak dostum, horzgzözü gibi parlak şarabı ele al.”⁶⁹

Adıyy b. Zeyd'in başka bir tasvir şiiri şöyledir:

قَدَّمْتُهُ عَلَيَّ سُلَافٍ كَعَيْنِ الدِّبَاكِ دِيكَ صَفَى سُلَافَهَا الرَّأُوْفِ

“(Cariye, getirdiği) testiği, süzgecin berraklaştırdığı, horozun gözünü andıran halis şarabın üzerine yaklaştırdı.”⁷⁰

el-A'şâ şarabın parlaklığını şu şekilde tasvir eder:

ثَرِيكَ الْقَدَى مِنْ دُوْحَهَا وَهِيَ دُونَهُ إِذَا دَاقَهَا مَنْ دَاقَهَا يَتَمَطَّقُ

“Şarap sana, berraklığı nedeniyle, çöpü kendi altında gösterir, oysa çöp şarabın üstündedir, onu bir kere tadan kişi artık sürekli tadar ve bunun için bütün malını harcar.”⁷¹

el-A'şâ'ya göre şarap, yeni doğmakta veya batmakta olan güneş kadar parlak ve ışık saçıcıdır:

كَأَنَّ شُعَاعَ قَرْنِ الشَّمْسِ فِيهَا إِذَا مَا فَتَّ عَنْ فِيهَا الْحِنَامَا

“Sanki şarapta, doğmakta ya da batmakta olan güneşin kızılığı vardır.”⁷²

⁶⁷ el-A'şâ el-Kebîr, *Dîvân*, s. 83.

⁶⁸ Adıyy b. Zeyd el-İbâdî, *Dîvân*, s. 181.

⁶⁹ Ebû Nuvâs, *Dîvân*, s. 604.

⁷⁰ Adıyy b. Zeyd el-İbâdî, *Dîvân*, s. 78.

⁷¹ el-A'şâ el-Kebîr, *Dîvân*, s. 219.

⁷² el-A'şâ el-Kebîr, *Dîvân*, s. 192.

Yezîd b. Mu'âviye de şarabın berraklığını ve parlaklığını güneşin parlaklığına benzetir:

وَمِثْسُهُ كَرَمِ بُرْجِهَا فَعَرُ دَهَّهَا وَمَطْلَعُهَا السَّاقِي وَمَعْرِئُهَا فَمِي

“Bir üzüm bağının güneşidir o, burcu fıçısının dibi, doğuş yeri saki, batış yeri ise ağzımdır.”⁷³

Kadeh ve diğer eşyanın tasviri: Şarap tasvirlerinden zevk sahibi biri olduğu anlaşılan Antere b. Şeddâd kadehini şöyle tasvir eder:

بُرْجَاجَةٍ صَفْرَاءَ ذَاتِ أَسْرَةٍ قُرَيْتٍ بِأَزْهَرِ فِي الشَّمَالِ مُقَدَّمِ

“Soldaki ağzı süzgeçli beyaz sürahinin yanında bulunan çizgili sarı kadehle içmişimdir şarabı.”⁷⁴

el-Ahtal siyah şarap tulumlarını siyahi erkeklere benzetir:

أَنَاخُوا فَجَرُّوا شَاصِيَاتٍ كَأَنَّهَا رِجَالٌ مِنَ السُّودَانِ لَمْ يَتَسَرُّنُوا

“Develeri çöktürdüler ve şarap dolu tulumları yere yatırıp çektiler, o tulumlar, Sudanlı çıplak erkekler gibiydi.”⁷⁵

Sarhoş tasviri: el-Ahtal, bilincini kaybeden bir sarhoşu şöyle tasvir eder:

صَرِيحٌ مُدَامٍ يَرْفَعُ الشَّرْبُ رَأْسَهُ لِيَحْيَا، وَقَدْ مَاتَتْ عِظَامٌ وَ مَفْصَلٌ
نُهَادِيهِ أَحْيَانًا وَ جِينًا نُجْرُهُ وَمَا كَادَ إِلَّا بِالْحُشَاشَةِ يَغْفَلُ

“Şarabın yıktığı bir sarhoş ki, kemikler ve eklemler ölmüşken, ayakta kalıp yaşaması için dostları başını kaldırır,

Bazen koluna girer, bazen sürükleriz. O neredeyse can kalıntısını hisse-
der.”⁷⁶

el-Ahtal, şarabın, şarap içen kimsenin kemiklerine kadar işleyişini şu beyitte tasvir etmektedir:

تَدِبْتُ دَبِيْبًا فِي الْعِظَامِ، كَأَنَّهُ دَبِيْبٌ نَمَالٍ فِي نَقَا يَتَهَيَّلُ

⁷³ el-İrbilî, *et-Tezkiratu'l-fahriyye*, s. 221.

⁷⁴ Antera b. Şeddâd, *Dîvân*, s. 206.

⁷⁵ el-Ahtal, *Dîvân*, s. 223.

⁷⁶ el-Ahtal, *Dîvân*, s. 223.

“Şarap, karıncaların yıkılmakta olan bir kum tepesinde deprenmeleri gibi, kemiklerin içinde kimildanır durur.”⁷⁷

Yine el-Ahtal’a göre şarap, içen kişinin hüznünü giderir, onu içen kimse, içtikçe daha çok içmek ister:

وَكَأْسٍ مِّثْلَ عَيْنِ الدِّبْكِ صَرَفٍ تُنْسِي الشَّارِبِينَ هَذَا الْعُقُولَا
إِذَا شَرِبَ الْقَيْ مِنْهَا ثَلَاثًا بَعِيرِ الْمَاءِ حَاوِلَ أَنْ يَطُولَا

“Horozun gözü gibi parlak sek şarap, kendisini içenlerin düşüncelerini unutturur,

Delikanlı bu şaraptan su katmaksızın üç kadeh içti mi içinde bulunduğu zamanın (ya da içkisinin etkisinin) daha da uzun olması için çaba harcar.”⁷⁸

Emeviler dönemi şairlerinden Abdurrahmân b. Sîhân, el-Velîd b. Yezîd ile birlikte içtikten sonra düştüğü sarhoşluk durumunu şöyle anlatır:

بَاتَ الْوَلِيدُ يُعَاطِبُنِي مُشْعَشَعَةً حَتَّى هَوَيْتُ صَرِيحًا بَيْنَ أَصْحَابِي
لَا أَسْتَطِيعُ نُهُوضًا إِنْ هَمَمْتُ بِهِ وَمَا أَنْهَنَهُ مِنْ حَسْوٍ وَتَشْرَابِ
حَتَّى إِذَا الصُّبْحُ لَاحَتْ لِي جَوَائِنُهُ وَلَيْتُ أَسْحَبُ نَحْوَ الْقَوْمِ أَتَوَابِي
كَأَنِّي مِنْ حُمَيَّا كَأَسِهِ جَمَلٌ صَحَّتْ قَوَائِمُهُ مِنْ بَعْدِ أَوْصَابِ

“el-Velîd bana sıcak su katılmış şarabı sunarak geceledi, sonunda dostlarım arasında yere kapandım sarhoşluktan,

Uğraşsam da ayağa kalkamıyordum, bir yandan da yudum yudum içmeme engel olamıyordum,

Sonunda sabahın belirtileri görüldüğünde dostlarıma doğru elbisemi çekip toparlanmaya çalıştım,

Sanki bir deveydim ben içkinin tesiriyle önce güçsüz düşüp sonra da bedeninin her bir yanını iyileşmeye başlayan.”⁷⁹

⁷⁷ el-Ahtal, *Dîvân*, s. 224.

⁷⁸ el-İsfehânî, *el-Ağânî*, VIII, 307; İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-hamdûniyye*, V, 190; el-Kuraşî, *Hamâsetu'l-Kuraşî*, s. 87.

⁷⁹ el-İsfehânî, *el-Ağânî*, II, 253; el-Kuraşî, *Hamâsetu'l-Kuraşî*, s. 87.

İçki arkadaşı ve saki tasvirleri: İbnu'l-Mu'tez içki içenlere hizmet eden ve onların arasında dimdik ayakta duran sakileri Arap alfabesindeki elif (ل) harfine benzetmektedir:

نَدَامَى فِي شَبَابٍ وَ حُسْنٍ أَتَلَقْتُ مَا هُمْ نُفُوسٌ كِرَامٌ
بَيْنَ أَفْدَاحِهِمْ حَدِيثٌ قَصِيرٌ هُوَ سِحْرٌ وَمَا عَدَاهُ كَلَامٌ
وَكَأَنَّ السُّقْمَاءَ بَيْنَ النَّدَامَى أَلْفَاتٌ عَلَى سُطُورٍ قِيَامٌ

“Benim içki arkadaşlarım genç ve güzel delikanlılardır, onların cömert ruhları mallarını bu uğurda yok etmiştir,

Kadehleri arasında kısa sohbetler vardır, bu kadehler arasındaki sohbetler bir büyüdür, söz dedikleri bundan geri kalanlardır,

İçki dostlarım arasında sakiler, adeta satırlar üzerinde dimdik ayakta duran elif harfleri gibidir.”⁸⁰

6- Şarap İçin Kullanılan İsimler⁸¹

İçildiği zamana göre adlandırılışı: (الصَّبُّوح): sabahleyin içilen şarap; (القَيْل): Öğlen içilen şarap; (العَبُوق): Akşam içilen şarap; (التَّغْلِيْس): Gecenin en karanlık anında şarap içilmesi; (الجَاشِرِيَّة): Seher vaktinde içilen şarap; (التَّمَهُق): Gün boyu içki içilmesi;

Eskiliğine göre adlandırılışı: Uzun süre bekletilmiş ve eskimiş şarap için şu isimler kullanılmıştır: (الْحَنْدَرِيْس), (الرَّحِيْق), (العَاتِق) ve (العَتِيْق), (لَعَانِسَة), (العَجُوز), (المَعْتَقَة), (المِدَامَة) ve (المِدَام), (العُقَارِيَّة) ve (العُقَار).

Fıçımın ilk açılışında içilen şarap için şu isimler kullanılmıştır: (الأُنْف), (السُّلَافَة) veya (السُّلَاف), (التَّاحُون), (العُنْفُون), (الرَّحَاق) ya da (الرَّحِيْق), (الْحُرْطُوم).

Sek şarap için kullanılan isimler şunlardır: (صُرَاح) ve (صُرَاحِيَّة), (الطَّلَاء), (صَفُو), (الفِصَال).

⁸⁰ İbnu'l-Mu'tez, *Dîvân*, s. 408; en-Nevâcî, *Halbetu'l-kumeyt*, s. 23.

⁸¹ Bu isimler ve tanımları için bkz. en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, IV, 84-85; en-Nevâcî, *Halbetu'l-kumeyt*, s. 5-8; Bâdiye Huseyn Haydar, *el-Hamr fi'l-hayâti'l-câhiliyye ve fi's-ş-ri'l-câhili*, s. 171-203.

Az ya da çok su ile karıştırılmış şarap için şu isimler kullanılmıştır: (الشَّمُوس), (النُّطَافَة) ve (النُّطَاف), (المُقَطَّب), (المُعْرَق), (المَشْعُشَعَة), (المَرْوَح), (العَسِيفَة).

Rengine göre şaraba şu isimler verilmiştir: Kırmızı şarap: (الْحِرْزِيَال), (الأَرْجُوَانِيَّة); Siyah ya da siyaha çalan şarap: (الكُمِّ يَت), (الْحَمْرَاء), (المِرَاع), (المِدْمَاة), (الْوَزْدَة); Sarı şarap: (الصَّفْرَاء), (الزَّرْجُون); Beyaz şarap: (الصَّهْبَاء), (الْأَفْهَقُ);

Lezzetine göre şaraba şu isimler verilmiştir: Leziz ve yumuşak içimli şarap: (الطَّلَنَة), (المِصْطَار), (المِرَاء), (المِرَاءَة), (المِأَذِيَّة), (السَّهْوَة), (السَّلْسَال), (السَّلْسَالَة); Ekşi şarap: (الْحَمْطَة), (الْحَلَّة), (الْحَادِقَة), (الْبِسْبِيلَة);

İçen kimsenin bedensel ve ruhsal yapısında meydana getirdiği değişikliklere göre şaraba şu isimler verilmiştir: İçen kimse içtikten sonra hatalar yapabildiği için (الْحَمْمُوق); içen kimsenin başını döndürdüğü ve çarptığı için (الرَّيَاح) ve (الرَّاح); içene rahatlık verdiği için (الْحَمْفِيَّة); içene hâkim olamaz hale getirdiği için (الشَّمُوس); akla ve düşünceye hâkim olduğu için (الشَّمُول); soğuk olup kişinin ateşini aldığı için (الْقَرْف); içen kimsenin yemek iştahını kestiği için (الْقَهْوَة); içen kimseye keyif verdiği için (المِدَام); içen kimseye bazı şeyleri unutturduğu için (النَّسَاء) veya (النَّسِيء);

Üretildiği veya temin edildiği yere nisbetle şaraba şu isimler verilmiştir: (عَدْرِيَات): Ederîat şarabı, Şamda yer ismi), (عَدْرِيَات): Ederîat şarabı, Haleb'in güneyinde köy ismi), (بَابِلِيَّة): Babil şarabı, (بَانِيَا): Banikya şarabı, (كُفَّة): Kufe'de yer ismi), (بُصْرِي): Busrâ şarabı, Şam'da yer ismi), (بَيْتِ رَأْس): Beytu Ra's şarabı, Haleb'de yer ismi), (بَنَاتُ مُشَيِّع): Benâtu muşeyya' şarabı, Şam'da köy ismi), (بَيْسَان): Beysan şarabı, Ürdünde yer ismi), (حَمْرُ): Ceder şarabı, Humus'ta yer ismi), (حَارِيَّة): Hîre şarabı), (حَدِيَّيَا): Herhangi bir meyhaneden satın alınan şarap), (حَمْرُ حُدَيْيَا): Hudeycâ şarabı, Şam'da yer ismi), (حُسْرَوَانِي): Hüsrevşah şarabı), (الشَّامِيَّة): Şam şarabı),

(*صَحْرَحْدِيَّة*): Sarhad şarabı, Havran'da köy ismi), (*صَحْرُ كُرُومِ شِبَام*): Sibâm bağlarının şarabı), (*عَائِيَّة*): 'Âne şarabı), (*صَحْرُ مَأَب*): Muâb şarabı, Şam'da köy ismi), (*مَقْدِي*): Makad şarabı, Şam'da köy ismi), (*قَاصِرِينَ*): Kâsirîn şarabı), (*دَمُ الْعَنْفُود*): Bağların kızı);

Şarap için şu isimler de kullanılmıştır: (*المِثْمُولَة*): Kuzey rüzgârına maruz bırakılarak soğutulmuş şarap), (*النَّاطِل*): Fıçının dibinde kalan şarap), (*السَّبَاء*) veya (*السَّبِيَّة*): Satın alınan şarap), (*الرَّازِي*): Rezaki adı verilen parmak üzümü şarabı), (*أُمُّ زَنْبُق*): Zambağın annesi), (*أُمُّ الْخَلِّ*): Sirkenin annesi), (*بِنْتُ الْكُرُوم*): Bağların kızı); (*دَمُ الْعَنْفُود*): Salkım kanı);

Şarap için kullanılan, Farsça ya da Rumca'dan Arapçaya geçen bazı muarab isimler de şunlardır: (*الْبَيْتُح*), (*البَادِق*), (*الرَّسَاطُون*), (*الإِسْفَنْط*) veya (*الْفَيْهَج*), (*الدَّرِّيَاة*).

7- Sonuç

Abbasiler dönemi şairleri şarap şiirlerinde daha önceki şairlerden alıntılar yapıp taklitte buldukları gibi, yeni anlamlar ve terimler de ilave etmişlerdir ve bu şairlerin en önemlisi Ebû Nuvâs'tır. Her ne kadar kendisinden önceki şairlerden, özellikle de Emevi halifesi el-Velîd b. Yezîd'in şiirlerinden etkilenmiş ve bu şairlerin kullandığı manaları da şiirlerinde kullanmış ise de, kendisinden önceki şairlerin yeraltından külçe altın madenini çıkardıklarını, Ebû Nuvâs'ın bu külçe altını topraktan arındırdığını, el-A'shâ, Amr b. Kulsûm, el-Ahtal ve diğer şairlerin bu husustaki çabalarının Ebû Nuvâs'ın çabalarıyla birleştirilmesi sonucu Arap Edebiyatında şarap şiirlerinin en mükemmel şekline ulaştığını söylemek mümkündür.

Cahiliye dönemi şairlerinden el-A'shâ, Tarafa b. el-Abd, Adıyy b. Zeyd, Emeviler döneminden el-Velîd b. Yezîd, Yezîd b. el-Velîd, el-Ukayşir, Ebu'l-Hindî, Abbasiler döneminden Ebû Nuvâs başta olmak üzere Mutî' b. İyâs, el-Huseyn b. ed-Dahhâk, halife İbnu'l-Mu'tez gibi şairler rindane bir hayat tarzı sürdürmüşler ve bunu hamriyat şiirlerinde işlemişlerdir. Abbasiler dönemi şairleri şarap şiirlerinde daha önceki şairlerden alıntılar yapıp taklitte buldukları gibi, yeni anlamlar ve terimler de ilave etmişlerdir ve bu şairlerin en önemlisi Ebû Nuvâs'tır.

Her ne kadar kendisinden önceki şairlerden, özellikle de Emevi halifesi el-Velîd b. Yezîd'in şiirlerinden etkilenmiş ve bu şairlerin kullandığı manaları da şiirlerinde kullanmış ise de, kendisinden önceki şairlerin yeraltından külçe altın madenini çıkardıklarını, Ebû Nuvâs'ın bu külçe altını topraktan arındırdığını, el-A'shâ, Amr b. Kulsûm, el-Ahtal ve diğer şairlerin bu husustaki çabalarının Ebû Nuvâs'ın çabalarıyla birleştirilmesi sonucu Arap Edebiyatında şarap şiirlerinin en mükemmel şekline ulaştığını söylemek mümkündür.

Cahiliye döneminden başlayarak Abbasilerin ilk yüzyılının ortalarına kadar geçen zaman dilimindeki hamriyat şiirlerinin bilinmesi, Klasik Fars ve Türk edebiyatlarının şarabı ve rindane hayat tarzını işleyen şiirlerinin gerek muhteva, gerek içerdiği kelimeler açısından daha iyi anlaşılmasını sağlayacak, bu hususta Klasik Türk Edebiyatı araştırmacılarını her üç edebiyatın birbirini etkilediği yönler hususunda daha geçerli bilgilere ulaştıracaktır.

Bu döneme kadar Arap edebiyatında şarap soyut olarak ele alınmıştır. Ancak şarabın ikinci bir yönü onun manevi yönüdür ve bu yön de daha sonraki dönemlerde Mansûr el-Hallâc (öl. 922), İbnu'l-Fârid (öl. 1235), Muhyiddîn İbn Arabî (öl. 1240), Muhammed b. Abdilcebbâr en-Nifferî (öl. 1309) ve İsmâ'il b. Abdulganî en-Nâblusî (öl. 1730) gibi mutasavvıf şairler tarafından şiirde işlenmiştir. Bu durumda Arap edebiyatında şarabın iki şekilde ele alındığını, somut biçiminin cahiliye döneminden başlayarak Abbasiler dönemine kadar getirilip son şekline ulaştığını ve Abbasiler döneminden sonra yeni dönemdeki şarap şiirlerinin eski dönemlerdeki şiirlerin mana ve lafız açısından bir tekrarından ibaret olduğunu, şarabı soyut bir şekilde ele alan şiirlerin ise İbnu'l-Fârid gibi mutasavvıf şairlerin şiirlerinde ele alınıp bu tarzın günümüze kadar getirildiğini belirtmek gerekir.

KAYNAKÇA

Adiyy b. Zeyd el-İbâdî, *Dîvân*, nşr. Muhammed Cebbâr el-Mu'îd, Bağdat, 1385/1965.

Ahmed Emîn, *Duha'l-islâm*, I-III, Beyrut, 1351/1933.

el-Ahtal (Gayyâs b. Gavs), *Dîvân*, nşr. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn, Beyrut, 1414/1994.

- Amr b. Kulsûm, *Dîvân*, nşr. İmîl Bedî' Ya'kûb, Beyrut, 1416/1996.
- Antera b. Şeddâd, *Dîvân*, nşr. Muhammed Sa'îd Mevlevî, Kahire, 1390/1970.
- el-A'şâ el-Kebîr (Meymûn b. Kays), *Dîvân*, nşr. Muhammed Huseyn, Mısır, tsz.
- Bâdiye Huseyn Haydar, *el-Hamr fi'l-hayâti'l-câhiliyye ve fi's-şî'ri'l-câhilî*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Beyrut Amerikan Üniversitesi, Haziran, 1986.
- el-Bağdâdî (Abdulkâdir b. Omer), *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-Arab*, I-XIII, nşr. Abdusselâm Hârûn, Kahire, 1409/1989.
- el-Câhiz (Ebû Osmân Amr b. Bahr), *et-Tâc fi ahlâki'l-mulûk*, nşr. Ahmed Zekî Bâşâ, Kahire, 1332/1913.
- ed-Demîrî (Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ), *Hayâtu'l-hayavâni'l-kubrâ*, I-II, Kahire, 1389.
- Dîvânu'l-Huzeliyyîn*, I-III, nşr. Ahmed ez-Zeyn, Kahire, 1995.
- Ebû Mihcen es-Sekafî (Amr b. Hubayb), *Dîvân*, Şerh: Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl, Mısır, tsz.
- Ebû Nuvâs (el-Hasan b. Hânî), *Dîvân*, Dâru sâdir, Beyrut, tsz.
- Evs b. Hacer, *Dîvân*, nşr. Muhammed Yûsuf Necm, Beyrut, 1400/1980.
- Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, Beyrut, tsz.
- İbn Abdirabbihî (Ahmed b. Muhammed), *el-Ikdu'l-ferîd*, I-IX, nşr. Muhammed Mufîd Kumeyha, Beyrut, 1404/1983.
- , *Dîvân*, nşr. Muhammed et-Tuncî, Beyrut, 1414/1993.
- İbn Ebî'd-Dünyâ (Abdullâh b. Muhammed), *Kura'd-dayf*, I-V, nşr. Abdullâh b. Hamed el-Mansûr, Riyâd, 1997.
- İbnu'l-Esîr (Izzuddîn Ebu'l-Hasan Ali), *Usdu'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, I-V, Tahran, tsz.
- İbn Hacer (Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. 'Ali), *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, I-IV, Mısır, 1328.
- İbn Hamdûn (Muhammed b. el-Hasan), *et-Tezkiratu'l-hamdûniyye*, I-X, nşr. İhsân Abbâs-Bekr Abbâs, Beyrut, 1996.

- İbnu'l-Mu'tez (Abdullâh b. el-Mu'tez b. el-Mutevekkil), *Dîvân*, nşr. Kerem el-Bustânî, Beyrut, tsz.
- İbnu'r-Rûmî, (Ebu'l-Hasan Ali b. el-Abbâs), *Dîvân*, I-II, şerh: Ahmed Hasan Sebec, Beyrut, 1423/202.
- , *Tabakâtu's-şu'arâ*, nşr. Abdussettâr Ahmed Ferrâc, Kahire, 1375/1956.
- İmruu'l-Kays, *Dîvân*, nşr. Abdurrahmân el-Mustâvî, Beyrut, 1425/2004.
- el-İrbilî (Bahâuddîn), *et-Tezkiratu'l-fahriyye*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Dîmaşk, 1425/2004.
- el-İsfehânî (Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn), *el-Ağânî*, (el-Mektebetu's-şâmîle).
- el-Kâlî (Ebû Ali İsmâ'îl b. Kâsım), *el-Emâlî*, I-II, Beyrut, tsz.
- Kılıçlı, Mustafa, *Sadru'l-islam ve Emeviler Devrinde Gmâ*, Erzurum, 1993.
- el-Kuraşî (Abbâs el-Cuba'î), *Hamâsetu'l-Kuraşî*, Irak, tsz.
- el-Kutubî (Muhammed b. Şâkir), *Fevâtu'l-vefayât*, (el-Mektebetu's-şâmîle).
- el-Merzubânî (Muhammed b. İmrân), *Mu'cemu's-şu'arâ*, nşr. Abdussettâr Ahmed Ferrâc, Mısır, tsz.
- el-Muberrid (Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd), *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*, I-IV, nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Beyrut, 1406/1986.
- en-Nevâcî (Şemsuddîn Muhammed b. el-Hasan), *Halbetu'l-kumeyt fi'l-edeb ve'n-nevâdir el-muta'allika bi'l-hamriyyât*, Bulak, 1276/1859.
- Neşvân el-Himyerî (Ebû Sa'îd), *el-Hûru'l-în*, nşr. Kemâl Mustafâ, Beyrut, 1985.
- en-Nuveyrî (Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb), *Nihayetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, I-XXXIII, nşr. Mufîd Kumeyha ve diğeri, Beyrut, 1424/2004.
- er-Râğib el-İsfehânî (Huseyn b. Muhammed), *Muhâdarâtu'l-udebâ ve muhâverâtu's-şu'arâ ve'l-buleğâ*, I-IV, Beyrut, 1961.
- Sâmî el-Keyyâlî, *Hamr ve Şî'r*, Halep, 1963.
- es-Se'âlibî (Ebû Mansûr Abdulmelik), *Yetîmetu'd-dehr fi mehâsini ehli'l-asr*, I-V, nşr. Mufîd Muhammed Kumeyha, Beyrut, 1403/1983.

Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-arabî (el-Asru'l-islâmî)*, Kahire, 1963.

-----, *et-Tataavvur ve't-tecdîd fi'ş-şî'ri'l-umevî*, Kahire, 1952.

Tarafa b. el-Abd, *Dîvân*, nşr. Hamdû Tammâs, Beyrut, 1424/2003.

el-Ubeydî (Muhammed b. Abdirrahmân), *et-Tezkiratu's-sa'diyye fi'l-eş'ârî'l-arabiyye*, nşr. Abdullâh el-Cubûrî, Bağdat, 1391/1972.

Useyme el-Azm, *el-Muctema' fi'l-asri'l-Umevî*, Beyrut, 1996.

Yanık, Nevzat H., *Arap Şiirinde Tasvir*, Erzurum, 2010.



ANTİK İRAN'IN MİRÂSİ

PROF. DR. ABDULHÜSEYN-İ ZERRİNKÛB (ÇEV. PROF. DR. NİMET YILDIRIM)*

Öz

İslâm'ın ilk asırlarında İran topraklarında ortaya çıkışı ve yaygınlaşması ilginç bir gelişme olarak dikkat çeker. Çünkü İran coğrafyası Zerdüşt inancının en eski beşiği olarak bu değerlerle çok tanışık değildi. Bu yüzden bu bölgenin, tasavvufun gelişmesi için özel bir hazırlığı bulunmuyordu ve bunun için uygun ortamları da yoktu. Ancak bununla birlikte sufi düşüncenin büyük önderleri ve diğer bazı önemli kişilikler, erken dönemlerde İran coğrafyasında ortaya çıkmışlardır.

Bu durum, söz konusu çağlarda düşünsel ve maddî alanda tasavvufun ortaya çıkışı ve uygun ortam bulması için bir hazırlığın var olduğunu göstermektedir. Bu durumda belli ölçülerde de ilk İslâmî dönemlerde yaygın sosyal çalkantılar, sınıflar arası şiddetli çatışmalar ve din savaşları sebebiyle oluşan söz konusu hazır ortam, o dönemlerde etkin dinsel çevreler, yaygın inanışlar ve eski çağlardaki dinsel inanışları taklit gibi etkenlerden kaynaklanmış olmalıdır.

Hep canlı ve hep kaynayan yaratıcı İran tasavvufu bütün tarihi boyunca alıntı, devşirme ve dinsel hoşgörü temelli eğilimlerle zaman zaman birlikte olsa da bu tepkisel ruhunu kabul edilmeyen değerler karşısında göstermiştir. Elinizdeki *İran Tasavvufu Araştırması* da bu özellikleri tanıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Antik İran'da tasavvuf, Tasavvuf, İran tasavvufu.

* PROF. DR. NİMET YILDIRIM, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi. Email: yildirim2002@hotmail.com, Web: nimetyildirim.com.tr; nyildirim.wordpress.com. Bu makale Prof. Dr. Abdülhüseyn-i Zerrinkûb'un *Costucû der Tasavvuf-i Îrân* adlı eserinin "Morde Rîg-i Îrân-i Bâstânî" adlı bölümünün çevirisidir.

ABSTRACT

The development of Islam in Iranian territory, is an interesting point of thinking. Persian geography as the oldest cradle of Zoroastrian faith was not too familiar with this value. So in this region, there was no special preparation for the development of sufism and did not have the appropriate environment for it.

However, the great leader of the sufi thought and several other important people, emerged in the early stages in Iran geography. In this case, those ages emergence of sufism in the ideological and material field, and shows that there is a preparation for finding a suitable environment. Live and creative Iranian mysticism demonstrated against the reactionary spirit. *Iranian Sufism Research* introduces these features.

Keywords: Mysticism in ancient Iran, Mysticism, Iranian Sufism

چکیده

ظهور و پیدایش اسلام در ایران، آن هم در عصر اول خود به عنوان یک پدیده قابل تامل تلقی می شود. چرا که جغرافیای ایران به عنوان قدیمی ترین مهد باور زرتشت با این ارزش ها آشنایی چندانی نداشت. از همین رو برای پیشرفت تصوف در این منطقه آمادگی خاصی وجود نداشت و برای این شرایط مناسبی هم نبوده است.

اما با وجود این رهبران بزرگ تفکر صوفی گرایانه و بعضی از اشخاص بزرگ در دوران اولیه در جغرافیای ایران ظهور یافته اند. این هم دلیلی بر وجود شرایط مادی و فکری موجود برای پیدایش تفکر تصوف می باشد. ت

صوف ایران پویا و خلاق در طول تاریخ خود با وجود همه تسامحات مذهبی و مدارا، بعضاً روح انتقادی خود را در مقابل باورهایی که قبول نداشته، ابراز کرده است. جستجو در تصوف/ایران که هم اکنون در دست دارید نیز این ویژگی را معرفی می نماید.

کلید واژه ها: تصوف در ایران باستان، تصوف، تصوف ایران

ANTİK İRAN'IN MİRÂSİ

İslâm dünyasında sufi öğretinin, “zühd” ve “fakr” ile başladığı, “ilahî aşk” ve “vahdet-i vücûd” zevki ile olgunluğunun doruklarına eriştiği doğru olarak kabul edilirse, tasavvufun, İslâm'ın ilk asırlarında İran topraklarında ortaya çıkışı ve yaygınlaşması ilginç bir gelişme olarak dikkat çeker. Çünkü İran coğrafyası Zerdüş inancının en eski beşiği olarak “zühd” ve “fakr” ile tanışık değildi. Bu yüzden bu bölgenin, tasavvufun gelişmesi için özel bir hazırlığı bulunmuyordu ve bunun için uygun ortamları da yoktu.¹

Ancak bununla birlikte sufi düşüncenin büyük önderlerinden biri olarak kabul edilen ya da eski sufilerin, tarikatlarının önderleri saydıkları **Hasan-i Basrî** (ö. 110/729), **Ebû Hâşim-i Kufî** (ö. 160/777), **İbrahim Edhem** (ö. 160/777), **Şakîk-i Belhî** (ö. 194/810) ve diğer bazı önemli kişilikler, erken dönemlerde İran coğrafyasında ortaya çıkmışlardır. Bu durum, söz konusu çağlarda düşünsel ve maddî alanda tasavvufun ortaya çıkışı ve uygun ortam bulması için bir hazırlığın var olduğunu göstermektedir. Bu durumda belli ölçülerde de ilk İslâmî dönemlerde yaygın sosyal çalkantılar, sınıflar arası şiddetli çatışmalar ve din savaşları sebebiyle oluşan söz konusu hazır ortam, o dönemlerde etkin dinsel çevreler, yaygın inanışlar ve eski çağlardaki dinsel inanışları taklit gibi etkenlerden kaynaklanmış olmalıdır. Şüphesiz bütün bu hazırlayıcı etkenler ve ortamları dikkate almadan Sasanî egemenliğindeki eski İran coğrafyasının, İslâm tasavvufunun ilk öğretilerinin gelişip yaygınlaşması için yeterli hazırlıkta olduğu söylenemez. Tasavvufun ortaya çıkışında doğrudan doğruya etkili olmuş faktörler arasında şüphesiz Sasanî döneminde

¹ Zerdüş öğretileyle Müslüman sufilerin öğretileri arasındaki etkileşim bazı araştırmacılara göre Şeyh-i İsrâk hikmeti konusu dışındaki alanlarda söz konusu değildir. Duchesne-Guillemin, Jacques, *Ormazd-Ahrimen*, 1953, s. 48. Bu konu, elinizdeki kitabın bu bölümlerindeki bazı incelemeler ve değerlendirmelerin doğruluğunu gölgelediği bir iddiadır. Bu konuyla ilgili bazı konular ve araştırmalar için şu kaynaklara başvurulabilir:

Corbin, Henry, *Shihaboddin-Sohravardi*, Teheran-Paris 1977, II, 5.

yaygın dinlerden Maniheizm, Gnostizm, Budizm ve Hıristiyanlık gibi inanç sistemlerinden söz edilmelidir. Ancak Sasanîler öncesi dönemlerde de hem Mazdeist gelenek ve inanışta hem de Zerdüş'tün öğretileri ve *Avesta* kapsamında da birtakım mistik düşüncelerin varlığı söz konusudur. Bu gibi özelliklerin yaygınlaşması, İranlıların hem zihinsel ve hem de düşünsel açıdan sufi öğretileri rahatlıkla kabul edebilecek bir hazırlıkta olduklarını göstermektedir. Elbette “**zühd**” ve “**fakr**”, Mesîh inanırının benimsediği özellikleriyle ve özellikle de Suriye ve Mısır'daki yaygın şekliyle İran Zerdüş'tileri tarafından beğenilmemekteydi.

Zerdüş't inanışında “Gaus Urvan: *Yaratılışın Ruhunu*”nun *Gatalar*'daki şikâyetlerinden de anlaşıldığı gibi² Zerdüş't inanışında “**mülk edinme**”, “**zengin olma**” ve “**çalışıp kazanma**” gibi özellikler övülmektedir. Böyle bir yaşam şeklini benimseme, Mazdeist inanışı “**zühd**” ve “**riyazet**” ile taban tabana zıt böyle bir yaşam tarzını tamamıyla Hintlilerin eski inanışlarından, daha sonraki devirlerde yaygınlaşan *Rig Veda* inanırını Aryalar'dan ayırmaktadır. Zerdüş'tün, bizzat kendisinin Mazdeist gelenekte hem “*ilk sürü sahibi*” oluşu, hem “*ilk din adamı*” ve aynı zamanda da bir “*savaşçı*” olarak bütün bu özellikleri kendisinde toplaması, onun dininde savaşçılık, zenginlik vb. özelliklerin, dindarlık ile bir arada bulunamayacak şeyler olmadığını göstermektedir. Gerçekte çalışma, çabalama ve gayret gösterme her zaman Zerdüş't öğretisinin temel öğeleri arasında yer alır. *Vendidad*'a göre; “*Yer kürenin en kutsal yerleri, insanların ibadet ettikleri mekânlar, barınmak için yaptıkları evler, evlendikleri, çocuklarını dünyaya getirdikleri, sürülerini besledikleri, tahıl ya da meyve yetiştirdikleri yerlerdir*”. Elbette böyle bir yaşam tarzı anlayışı, bir köşeye çekilerek yaşama, yoksulluğa ve miskinliğe açık kapı bırakmayacaktır.

Bunların yanı sıra bütün göksel dinlerde övülen, Maniheizm ve İsevilerce bir tür ibadet olarak kabul edilen ve bunların yanı sıra özellikle tasavvufta çok önemli gereklerden biri olarak inanılan bir ibadet olan “aç kalma” ve “oruç tutma” bile Zerdüş't öğretilerinde insanın, bu inanışta ibadetler arasında sayılan çalışıp çabalamasını, ziraat ve hayvancılıkla uğraşmasını engelleyeceği endişesiyle yasak ve günah olarak kabul

² Gaus Urvan konusunda ayrıntılar için bakınız: Purdavûd, İbrahîm, *Gatalar*, 1927, s. 97-100. Ayrıca karşılaştırınız: Gray, L. *The Foundations of The Iranian Religions*, s. 72-82.

edilmekte, oruç tutmayı salık veren ve teşvik eden “Aşmuğ” adı verilen kişiler Vendidad’ın yasaları gereğince belli bir cezaya çarptırılmaktadır.³ **Ebû Reyhân Birunî**’nin de, *el-Âsâru’l-bâkiye*’de ifade ettiği gibi Zerdüş inanışında bu dine inananlardan herhangi birinin oruç tutması durumunda kefaret olarak bir grup yoksula yemek yedirmesi gerekirdi. Bu inanış sisteminde söz konusu davranışın günah sayılması ve ağır bir cezayla karşılanmasının gerekçesi de, insanın yemeden ve içmeden, hepsi ibadetler arasında sayılan: “çiftçilik”, “hayvancılık” gibi işleri yapamayacağı ve sağlıklı çocuklar dünyaya getiremeyeceği tehlikesini doğuracak olmasından korkulmasıdır. Tarım ürünlerine zarar veren zararlı yaratıkların (Herfesteran) öldürülmesinin Zerdüş inanışında önemli ibadetler arasında sayılması, Mazdeist inanışın bağlularıyla her türlü canlının öldürülmesinden son derece sakınan Hint mezhepleri arasındaki görüş ve algılayış farklarını da açıkça sergilemektedir. Düalist Zerdüş inanışında “zühd” ve “riyazet” ile ilgili unsurların olmayışı belki de bazı düşünürlere göre ilginç olarak değerlendirilebilir. Çünkü gerçekte riyazet eğilimli davranışların, genellikle cinsel arzular ve istekleri terk etmenin, ruhu temizlemenin gereklerinden ve en önemli araçlarından sayıldığı; böylece de ruh ile ten birlikteliğinin her tür zühd eksenli eğilime ortam hazırladığı düşüncesine dayanmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken ayrıntı, Zerdüş inanışında “birliktelik” ve “düalizm” söz konusu edilirken “zühd” ve “riyazet”in yaygın olmayışı, bu düalizimde “ruh” ile “ten”in karşı karşıya oluşundan değil de “hayır” ile “şerr”in birbirleri karşısında bir düalizm oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Elbette ten dünyası da şerrin değil hayrın egemen olduğu coğrafyalarda bulunur. Bütün bunlarla birlikte böylesine zühd renkli eğilimlerin bazı İranlılar arasında özellikle de İskender’in İran’ı işgalinden sonraki dönemlerde göze çarpması, bazı düşünürler ve araştırmacıların da belirttikleri gibi⁴ belli ölçülerde birbirinden farklı coğrafi ve değişik etnik

³ Yeryüzünün en kutsal yeri hakkında Vendidad’tan aktarılan konular ve aynı şekilde oruç tutmanın bu inanışta yasak olması konusunda bakınız: Vendidad, II. Fergerd, 33; III. Fergerd, 49. Ayrıntılar için ise bakınız: Soderblom, N. Ascetism, in Hasting, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, II, 105-106.

⁴ Karşılaştırınız: Sohopenhauer, A. *Die Weltals Willeund Vorstellung*, Dritte Auflage, II, 701-3.

etkenlerin İran'ı da belli düzeylerde Hindistan ve Mısır'da olduğu gibi uzun tarihi boyunca bazı kavimlerin saldırıları ve tecavüzleri nedeniyle etkileri altında bırakmalarından kaynaklanmaktadır. Düşünsel güç açısından söz konusu uluslar, İranlılar kadar güçlü olmasalar da genellikle fizikî ve maddî imkânlarının üstün olması nedeniyle etkili olmuşlardır. İslâm sonrası dönemlerde Maniheist mistisizmi ve İran'da görülen ümitsizlik ve karamsarlık da içeren zühd eksenli eğilimlerin, uzun yıllar süren savaşlar ve yenilgilerin ve birtakım deneyimlerin ürünü olması da düşünülebilir.

İlk İslâmî dönemlerde İran düşünce dünyasında zühd eksenli, mistik ve özellikle de vahdet-i vücud düşüncelerinin ortaya çıkmasına neden olan ve derin etkiler bırakmasında önemli etkenler arasında, ortaya çıkışları, yaygınlaşmaları ve egemen oldukları çağlar Sasanîler dönemine kadar uzanan İran kökenli ya da İran dışından olan işte böylesi dinsel akımlar ve mezheplerin kalıntıları da önemli ölçüde yer almaktadır. Bütün bu etkenler **Mûbed Kerdîr**, **Âzerbâd Mihrâspend** ve **Nersî** gibi din adamları ve vezirleri İran ulusal birliği ve dinsel bütünlüğünü tehdit etmeleri gerekçesiyle onlarla mücadeleye zorluyordu. O dönemler Hıristiyanlık, Yahudilik, Maniheizm, Budizm ve Brahmanizm, aynı zamanda bidatçı olarak kabul edilen birtakım Mazdeist fraksiyonlar gibi inanışlardan oluşan bu tür sistemlerin varlığı, uzun dönemler süren dönüşüm, hareketlilik, kargaşa, taassup gibi köklü gelişmeleri de beraberinde taşımıştır. Her halükarda Tisfun'un düşüşü ve **III. Yazdicerd**'in uzun süre egemenlik sürmüş hanedanının yıkılışıyla, nihâî, ancak aşamalı bir şekilde yeni fatihlerin dinlerine teslim oluşuyla İslam dünyasının çok önemli bir bölümünün temellerini oluşturan Sasanîlerin dünyası, son günlerinde, hatta **I. Hüsrev**'in en parlak günlerinde farklı inançlar ve mezhepler arası mücadeleler nedeniyle yorgun düşmüş, şaşkın bir halde bulunuyordu. Elbette **Hüsrev Enuşirvân** ve önde gelen mûbedlerinin din birliğini sağlama konusundaki yoğun ve ciddi çalışmaları, bütün İran vatandaşlarının Zerdüşî inancını benimsemeleri gerektiği konusundaki faaliyetlerine rağmen, Sasanî topraklarının çok geniş olması, farklı ırkları barındırması, öte yandan coğrafi etkenler, bu büyük imparatorluğa bağlı devletlerden her birinin derin tarihî geçmişleri, her birinin özgün inanışlarının yaygınlaşması ve gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Özellikle Sasanîlerin son dönemlerinde uzun süren savaşlara harcanan güç, sultanlar, emirler, ileri gelen kesimler ve aileler arasındaki

iç kargaşalar ve çatışmaların sürmesi, söz konusu dinler ve mezhepler arasındaki uzun süreli çatışmaların hızla gelişmesine ortam hazırladı. Sasanîlerin yıkılışının ardından İslamiyet'in, İran imparatorluğunun bütün bölgelerine egemen olduğu dönemlere, İslâm'ın bütün bu coğrafyalarda bütün halk kesimleri tarafından resmî din olarak kabul edildiği, Sasanî toplumunun cizyeyi kabul etme yerine İslamiyet'i benimseyerek zekât ve sadaka ödemeği kabul ettiği çağlara kadar birkaç kuşak (yaklaşık yüzyıldan fazla) zaman geçti. Elbette bu dönemde de İran toplumunun çok önemli kesimlerinde ve çoğunluğu oluşturan tabakalarında egemen olan Zerdüş inancının yanı sıra Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Brahmanizm ve Maniheizm gibi inanç sistemleri aynı şekilde İran ve Eniran toplumunda Sasanîlerin son kuşaklarında hayatlarını sürdürüyorlardı. Bütün bunların doğal sonucu olarak söz konusu bölgelerde Müslüman kesimler arasında mistik eğilimler ve düşüncelerin ortaya çıkması ve gelişmesinde o çevrelerdeki farklı dinsel inanış ve düşüncelerden etkilenmesi ve onların bazı unsurlarıyla özelliklerini alarak özümsemesi son derece doğal idi.

Bu bağlamda Budizm özellikle Doğu İran bölgelerinde yaygınlaştı. Ünlü şair Dakikî'nin ifadeleriyle klasik çağlarda Mazdesit inanırlarınca Mekke'nin Müslümanlarca kutsanması gibi kutsanan, adı dillere destan Belh tapınağı Nevbahar (Nov Vehare/Yeni Tapınak) adıyla biliniyordu. Bağlılarının daha sonraları Abbasîler döneminde nüfuzlu ve alabildiğine saygın bir aile oluşturdukları Bermek adı da "Para-Meke: *Ulu önder*" sözcüğünden türemiştir. Bermek sözcüğü gerçekte Budist tapınağı reisi, önderi ve ulusunun unvanı olarak kabul edilirdi. Genellikle Budist dinsel kitapları, eski kutsal Budist eserlerine ulaşmak, dinlerini yaygınlaştırmak ve farklı toplum kesimlerine erişirmek için çevre bölgelerde gezen Çinli gezginlerin seyahatnamelerindeki kayıtlar Sasanîler döneminde İran-Çin ve Hindistan yollarının tamamı boyunca Budist tapınaklarının bulunduğunu göstermektedir. Budizm gerçekte Selevkîler döneminden itibaren İran'ın doğu bölgelerinde yoğun ve geniş alanlarda derinden ilerlemekteydi. Ancak *Avesta*'da da Geotama adıyla bizzat Buda'nın kendisine işaret edildiği ihtimali bu konuda bazı araştırmacıların şiddetli ısrarlarına⁵ rağmen görünürde onaylanmış değildir.

⁵ Darmesteter, *Zend Avesta*, II, 259. Karşılaştırınız: Purdavûd, İbrahim, *Yaştha*, II, 28-40.

Her halükarda Selevkiler ve Eşkanîler dönemlerinde Budist inancı Doğu İran bölgelerinde yaygındı. Nitekim MÖ. II. yüzyılda Zerenge/Sistan ve Rahc yakınlarında yerel birtakım emirlikler paralarının üzerine Buda resimleri basmışlardır. Aynı yüzyılda Eşkanîler döneminde Budist İranlılar işte bu batı bölgelerinden çıkarak Çin egemenliğindeki bölgelerde de Budizm inancının yaygınlaştırılması için yoğun çabalıyorlardı. Çin rivayetlerinde adı değişikliğe uğramış ve Çinceleştirilmiş bir Eşkanî şehzadesi Anshikao'dan söz edilir. Söz konusu şehzade bu hikâyede anlatıldığı gibi; İbrahim Edhem hikâyesinde anlatıldığına benzer bir şekilde tahtını ve tacını bırakarak zühd ve riyazete gönül salıp ard arda çıktığı birçok seyahatlerinin ardından Çin'e gitmiş (148 yıllarında), orada Budizm inancıyla ilgili birtakım kitapların çevirisi ve öğretimiyle günlerini geçirmiştir. Eşkanîler şehzadelerinden birkaç diğer ünlü kişi de onun gibi Çin'de Budist inancının yaygınlaşması ve geniş kitlelere eriştirilmesi konusunda yoğun çalışmalarda bulunmuşlardır. Bu hanedanın şehzadelerinin böylesine bu inanca ilgi duymaları, Doğu İran'da bu inancın sisteminin ne denli yaygın ve etkin olduğunun göstergesidir. Bütün bu uzun geçmişle olsa gerek; Sasanîler döneminin ilk devrelerinde Mubed Kerdîr'in kendi kitabelerinde, yaygınlaşmaması ve ortadan kaldırılması için şiddetli mücadele ettiği inanışlar arasında Budizm'i de sayması elbette şaşırtıcı olmamalıdır. Aynı zamanda Mani de farklı inanışların bir sentezi olan inanç sistemini oluştururken o inancın birtakım değerleri almış, kendisini de Buda'nın bir mevudu olarak nitelemiş olması şaşırtıcı olmalıdır. Öte yandan bu bağlamda şu da dikkat çekicidir: Sasanîler döneminin sonlarında Çinli gezgin Xuan Zang'ın Doğu İran bölgesine varması; Kabil ve Kandahar platolarında, Belh çevresinde Budist inancının egemen olması da şaşırtıcı değildir.

Belh civarında bu günlerde yaklaşık yüz Budist tapınağı Vehare ve birkaç bin Şaman bu inancın gönüllü çalışanlarıydı. Söz konusu gezginin bir ay boyunca bulunduğu ünlü Nevbahar Tapınağı'nda yüz Budist Şaman dinsel öğretim ve eğitimle uğraşıyor, bu inanca adanmış olarak hizmet ediyor, ibadet ve riyazet halinde bulunuyorlardı. Öte yandan şu ayrıntılar da çok önemlidir: Buda'nın içerisinde yıkanıp temizlendiği leğen, kullandığı süpürge, Buda'nın bir dişi, o tapınağı ziyarete gelen Budist inanırlarınca kutsanır ve saygı duyulurdu. Hüsrev Enuşirvân'ın Kabil'i fethettiğinde ele geçirdiği ve İran'a getirdiği ganimetler arasında yer alan Buda'nın çanağı da o dönemler Doğu İran'ın, Budist klasik ge-

lenekleriyle yakın ilgisini göstermesi açısından son derece önemlidir. Bu karşılıklı sıkı ilişkilerin bir diğer hatırası da Bamyân'ın iki güzel putunu konu alan *Sorh But ve Hing But* hikâyeleridir. Bu hikâyeye Sultan Mahmud dönemine ve ünlü şair Belhli Unsurî'nin yaşadığı çağa kadar bilinen yaygın hikâyeler arasında yer almıştır. Böylesine önemli hikâyelerden biri de Buda'nın hayat hikâyesine de değinen *Beluher ve Budasf* hikâyesidir.

Bu inanış sisteminin İran coğrafyasında etkinliğini gösteren bir diğer ayrıntı da, Fars edebiyatında yaygın olarak hem sufi literatürde ve hem de diğer edebiyat alanlarında zaman zaman dostça dillendirmelerle, sevgi sözleriyle Şaman ve putlardan söz edilmesi gerçeğidir. Bütün bunlar "but" kelimesi konusunda ayrıntılı konuşulması, bu kelimenin Buda ile bir bağlantısının varlığı konusunda bilinen bir şey olmaması gerçeğine rağmen Budist inanışıyla İranlılar arasındaki yoğun bir örtüşme ve uyumun, iç içe girmişliğin boyutlarını göstermektedir. ⁶

Budizm'in bu denli etkisinin İran'daki kalıntıları arasında çok sayıda paranın yanı sıra önemli ölçüde antik dönemlere ait günümüze kadar gelmeği başarmış tarihî eserlerin varlığı da dikkat çeker. Bunlar arasında Kabil'in batısında Bamyân'da dağlara kazılmış görkemli çok iri Buda heykelleri, Kandahar vadisindeki görkemli Budist tapınaklarının yıkıntıları sayılabilir. Son arkeolojik kazılarda ulaşılan bir takım önemli eserler de Merv yakınlarında bu inanışını ne denli etkin olduğunun kanıtlarıdır. Mezdiyesna inanışının yaygınlaşma dönemi ve **I. Hüsrev** döneminde Budist inanışının özellikle Soğd bölgesinde Zerdüşî inanışı karşısında belli ölçülerde gerilemesine, hatta Xuan Zang'ın bu bölgelere geldiği çağlarda (MS. 629) Semerkant'ta büyük bir Budist tapınağının yıkık olmasına rağmen yine de adını bile Uygurca "Vehare" kelimesine borçlu olan Buhara, Müslümanların egemenlik kurdukları döneme kadar Budist inanışını özenle korudu ve İslâm sonrası dönemde de birkaç kez İslâm dinini bırakarak Budizm'e, putataparlığa geri döndü. Sözün özü, Budizm İslâm fetihlerine yakın çağlarda, hatta fetih sonralarında bile işte bu Doğu İran bölgelerinde Budizm etkinliğini ve yaygınlığını sürdürüyordu. Öyle ki; Buhara, Ramtîn, Semengan, Bamyân, Kabil gibi önemli merkezlerde ilk İslâm çağında uzun süre Budizm inanırları yoğun olarak

⁶ Purdavûd, İbrahîm, *Yaştha*, II, 45.

yaşamakta idiler. Şüphesiz Budizm öğretileri ve bu etkin inanış sistemi ve beğenilirliğiyle bu bölge halklarının gelenek görenek ve inanışları üzerinde dikkate değer bir etki bırakmadan elbette yok olup gidemez, ortadan kaybolamazdı. Öte yandan elbette bu bölgelerin Müslüman kitlelerin tasavvuf, zühd ve irfan inanışlarında da bu etki belki gözle görünüp algılanamaz bir şekilde ancak dikkate değer boyutlarda bu etki algılanmaktaydı. Bütün bu değerlendirmelerin yanı sıra tasavvufun ortaya çıkışı, bütün kapsamı ve böylesine yaygınlığını Budizm'in etkinliğine bağlamak da kesinlikle temelsiz ve anlamsız bir yakıştırmadır.

Bu bağlamda bir diğer etken olan İsevî inancının da tasavvuf üzerinde birtakım yansımaları ve etkileri görülse bile bu alana etkisi konusunda ileri gidilmemesi ve her türlü abartıdan kaçınılması daha uygundur. Ancak İslâm dünyası ve İran'da İslâm tasavvufunun da Suriye, Mezopotamya ve Mısır gibi daha ilk başlangıç yıllarından itibaren Hıristiyanlık ile yakın ilişkiler kurmuş olmalarında, bu ilişkileri sürecinde de birbirlerini etkilemiş olduklarında asla şüphe yoktur. İran'da daha bulunmaya ve yaygınlaşmaya başladığı ilk yıllardan, Sasanîler döneminden itibaren Hıristiyanlık inanışı Zerdüşt din adamları mübedler ile vezirlerin endişelenmelerine yol açmıştır. Örneğin **Mûbed Kerdîr** ve **Mihr Nersî** bu konuda çok hassas olan kişiliklerdir. Ancak buna karşın **I. Şapur** Hıristiyan tebaanın İran'ın batı bölgelerinde, Bizans sınırları yakınındaki bölgelerde bulunmasını ve yaşamaların da kendi imparatorluğu için çok de bir tehdit ve tehlike nedeni olarak görmüyordu. Hoşgörü siyasetini ülkesinde ve egemen olduğu bölgelerde inanç farklılıklarını devlet gücüne vereceği zarar korkusuyla bastırmaya çalışmaktan daha yararlı olarak algıyordu.⁷

Ancak **II. Şapur** döneminde Hıristiyanlığı kabul etmiş Doğu Roma ile savaş, İranlı Hıristiyanları da İran karşıtı birtakım eğilimlerle suçlamaya neden olmuştu. Bu da Sasanî yönetimi tarafından ilgili kesimlerin izlen-

⁷ Buna rağmen Eusebe'nin sözü olarak (Huart, C., *La Perse Antique*, 1925, s. 230) adlı eserinde aktarıldığı gibi; İmparator Konstantin, I. Şapûr'a bir mektup yazmış olduğu ve o mektupta onun Hıristiyan halka iyi davrandığı, bundan da çok memnun olduğu kanısı doğru değildir. Çünkü İmparator Konstantin'in egemenlik dönemiyle (306-337) I. Şapûr'un egemenlik yılları (242-273) örtüşmemektedir.

mesi ve yaptıklarından dolayı cezalandırılarak incitilmeleri, iç güvenlik gerekçeleriyle onlara karşı ilk adımlar olarak değerlendirilmektedir. Ancak bununla birlikte uzun süren Doğu Roma-İran savaşları boyunca Sasanî yönetimini elinde bulunduran hükümdarların önemli bir kısmı onlara karşı hoşgörülü siyaset anlayışını gerek Zerdüşt din adamları muğların nüfuzlarını yaygınlaştırmalarıyla mücadele açısından gerekse imparatorluk sınırları içerisinde İranlı olmayan unsurları kendilerine çekme ve gönüllerini ısındırma aracı olarak kullanma gerekçesiyle incitme ve bastırma siyasetine tercih ediyorlardı. Bu ayrıntı da zaman zaman çok etkili oluyor ve İranlı soylular ve ileri gelenler arasında bu inanışın yaygınlaşmasına bile ortam hazırlıyordu. Bundan da öte Hıristiyan kesimlere, kendilerine sağlanan bu huzur ve güvenli ortamdan yararlanarak merkezden uzak bazı bölgelerde Zerdüşfîlik inanışına bağlıların ateşkedelerini yıkma, Mezdiyesna inanışına hakaret etme cesareti bile verebiliyordu.

Öte yandan mübedler, gayretleri ve taassupları nedeniyle genellikle otorite merkezinin böylesine hoşgörülü uygulamalarına karşı duruyorlardı. Özellikle Doğu Roma İmparatorluğunun, Hıristiyanlığı resmi devlet dini olarak kabul etmesinden sonra İran Hıristiyanları eskisinden daha çok birtakım suçlamalara muhatap olmaya başladılar. Bunun doğal sonucu olarak da birtakım Süryanice ve Ermenice eserlerde Sasanî egemenliği altındaki bölgelerde birtakım abartılarla dolu Hıristiyan şehitlerin anlatıları ayrıntılı olarak yer almaktadır. Belki de Doğu kiliselerindeki birtakım iç anlaşmazlıklar ve kargaşa ile Ermenistan konulu birtakım konular da Sasanî yönetiminin söz konusu izlemelerinin gerekçelerini artırmış olabilir. Sasanîlerin son dönemlerinde mübedlerin, İsevîlerin takibe alınmasını ve cezalandırılarak incitilmelerini konu alan isteklerine **IV. Hürmüzd'**ün verdiği cevap onun Hıristiyanlara karşı izlediği hoşgörü siyasetini ya da mübedlerin nüfuzlarını ve güçlerini artırma girişimlerine karşı tutumunu göstermektedir. Ancak oğlu **II. Hüsrev**, Rum Maria ve Ermeni Şirin gibi bazı hanımları Hıristiyanlık inanışını benimsemiş olduklarından Hıristiyan halka da birtakım ayrıcalıklar tanımıştı. Ancak bu konuda; Euty chius'un, Perviz'in kendisinin de Hıristiyanlık inanışını benimsediği konusundaki görüşü asılsız bir kayıttır. Ayrıca onun ateşkedelerin yapımında gösterdiği yoğun ilgi ve isteği, bazı Hıristiyan öğelerin hayatını sonlandıran faciadaki müdahaleleri de bu iddiayı çürütmektedir. Her halükarda bu çağlarda yaşamış birtakım Hıristiyan grup-

lara ait rivayetler, bazı Hıristiyan inanışlarının İslâm sonrası ilk dönemlerde varlıklarını sürdürmüş olduğu ve bunların bir kısmının tasavvufun yaygınlaşması aşamalarında etkili olmuş olduğu kanısını uyandırmaktadır. Bunlar arasında örneğin Henaniens adıyla bilinen Hıristiyan tarihatında “**vahdet-i vücud**”, “**cebriye**”ye dönüşebiliyor, **Messalliens** akımına göre de yoksulluk ve dervişçe dilencilik zaman zaman saçmalamalara ve sorumsuz davranışlara sürükleyebiliyordu. Böylesi aşırılıkların, sufiler ya da onlara bağlı kesimler arasında da görüldüğü kaynaklarda belirtilmektedir. Buna ek olarak Hıristiyanlık resmi öğretisi de, birtakım fırkaların inanç ve töreleri bir tarafa bırakılacak olursa özellikle Nasturî Kilisesi Hıristiyanları arasında sufi inançları ve görüşleriyle tam ve kesin uygunluğu görülen birtakım başlangıç ilkelerini açıkça ortaya koyuyordu. Bu inanışların varlığı Sasanî egemenliğinden kalmış birtakım mirasa konmuş İslâm dünyasında Mesîh inanışını zaman zaman tasavvufa erişmek için bir dehliz konumuna sokuyordu. Mesîh inanışı da Budizm gibi İslâm dininin egemenlik kurmasına rağmen varlığını İran’ın Fars bölgesinden Taberistan’a ve Merv’e kadar yörelerinde korumaktaydı. İranlı Hıristiyanların da diğer diğer bölgelerdeki Hıristiyanlar gibi İslâm hilafet yönetiminin değişik makam ve mevkilerinde divan hizmetlerinde ve başka birtakım konumlarda görev almaları, öte yandan elbette Fars’tan Horasan’a ve Maverâünnehir’e kadar geniş coğrafyalarda, bütün İran’da tasavvufun yaygınlaşması, gelişmesi ve etkisini artırmasının iyiden iyiye hissedildiği dönemlerde Hıristiyanlık dikkate değer bir önem taşıyor ve ilgi görüyordu. Bu yüzden İran tasavvufunun doğup geliştiği bu ortamda ve bu coğrafyalarda bu inanışın öğretilerinin etkisiz kalmamış olması son derece doğaldır.

Sasanî İran’ının egemenlik alanlarında varlığı ve yaygın etkisi olan ve tasavvufun ortaya çıkışı ve oluşumunda etkili olabildiği tahmin edilen diğer inanış ve dinsel akımlar arasında Gnostik inanışlardan da söz etmeliyiz. Bunların en başında yaygınlığı ve etkinliği açısından Mani inanışı yer almaktadır. Bu inanış bağlıları genellikle teni ruhun zindanı olarak algılıyorlar, duygular evrenine erişmeği gerçek sırlara erişme “mistisizm: *gnosis*” olarak kabul ediyorlardı. Gnostik mistisizmi madde ile ruh arasında, aydınlık ile karanlık arasında yoğun bir zıtlık görüyor, insanın kurtuluşunu da maddenin zindanından kurtuluşu dışında kabul edemiyordu. Öte yandan kötülükler dünyasının ötelinde şimdiki yaşadığımız dünyanın yıkılışından sonra başlayacak, sonsuz kurtuluşa eriştire-

cek olan başka bir dünya görüyordu. Bunun yanı sıra bireysel kurtuluşa götürecek araçlar da riyazet ve marifet ile mümkün olabilecektir. Bütün bu marifet genellikle mitolojik görünüşler ve anlatılarla şekillenen insanın düşüşü, maddeye esir olması ve kurtuluşunu konu alan gnos öğretileriydi. Büyük evrende de (macrocosm), bu küçük evren (microcosm) gibi düşüş ve maddeye tutsaklık söz konusudur. Aynı şekilde son kurtuluş da mitolojik kavramlar ve içeriklerle dopdoludur.

Gnostik akımlar II. yüzyıldan bu yana Rum egemenlik alanlarında da yaygınlaştı. Ancak buna benzer inanışlar bu bölgelerde yaygınlaşmadan önce İran ve Mezopotamya bölgelerinde ortaya çıkmışlardı. Yunan kökenli muğlar (Les Mages Hellenises) bunlara benzer inanışları İran-Yunan-Babil inanışlarının bir karışımı ve sentezi olarak algılayıp Zerdüşt öğretileri kapsamında ele alıyorlardı. Zerdüşt Muğ'a ait başkaları tarafından yazılmış ona ait olduğu ileri sürülen kitapları da bu tür batını ve gizemli algılar ve iddialarının kaynağı olarak gösteriyorlardı. Bu tür düşünce akımlarının çoğunda iki evrenin –aydınlık ve karanlık dünya-varlığına inanmak bilginin temeliydi. İnsanın karanlıklar dünyasının tutsaklığından, maddenin bağlarından kurtuluşu, bir kurtarıcının öğretileri ya da özgün birtakım ibadet ve zikirlerle olabilirdi. Elbette Zerdüşt'ün gerçek öğretilerinde de yer alan düalizmin tam tersine Gnostik düalizm ruh ile madde arasına önemli bir ayrım koymaktadır. Onlara göre ruh aydınlık evrenine aittir, karanlık ise madde evrenine. Bütün bunlardan hareketle böylesine bir algılamanın sonucunda bu inanışta; madde evrenine karamsar ve olumsuz gözle bakılmakta, zühd ve riyazete yönelik ağırlık kazanmaktadır. Bunun yanı sıra büyük evrende sınırları madde olan ruh ile karanlıklar dünyasına ait ten arasında elbette asla aksamadan süren sürekli bir feyiz bağı vardır. Aydınlık yüce basamaklardan aşağıya doğru akarak maddeye erişir. Böylece evren aydınlığın temel kaynağından doğan tecellinin ve sürekli aydınlık doğuşun feyzinden (EON) oluşur. Bu doğuşların makamları ve dereceleri sürekli aşağıya ve inişe doğrudur. En alt konumu ise karanlıklar evrenidir. Madde evreninin de elbette bu aydınlık evrenine dönüş arzusu ve aşkı vardır. İnsanın doğasında ve teninde aydınlığın kaynağı olan ve onu Tanrıya bağlayan bir ışık vardır. Bu ışık, yükselişte olan yolculuk sürecinde ona kurtuluş yolunu göstermektedir.

Gnostik inanış bağluları toplumsal halk sınıflarını üçe ayırırlar: Maddeciler/Ten yanlıları (hylics), Ruh yanlıları/ruhaniler (psychics), nefis düşünleri/nefsaniler (pneumatics). Ruh ehlinin kurtuluşu onlara göre ancak iman ile gerçekleşebilir. Nefis yanlılarının kurtuluşu batınî irfan ve marifet (gnosis) ile gerçekleşecek iken, madde evreni yanlıları bu dünyada yaşadıkları sürece, onun sınırlarını aşamadıkça kurtuluşa erişemeyeceklerdir. Ancak her halükarda batınî marifet olmadan simgesel riyazetler, adak ve kurban sunuları, kurtuluş ehliyeti olabilecek kesimlerin kurtuluş yollarını bile çıkmaza ve bilinmezliklere sürükleyecektir. Sonuçta Gnostik inanış bağlularınca batınî marifet yoluyla kurtuluşa hazırlanabilecek olan arifin ten karanlığında ve ten zindanında tutsak düşmüş ruhu aydınlığın bir ışıltısı olarak algılanır ve giz evreninden gönderilen kurtarıcının öğretileri aracılığıyla onun kurtuluşu için gelip yetişir. İşte kendinden geçmişlik uykusundan, maddeye aşırı ölçüde dalmışlık ve batıp kaybolmuşluk rehabetinden ruh da ilahi elçinin işte bu öğretisi ve irşadıyla kendine gelip özüne döner. Durumunu, konumunu ve yazgısını öğrenir. Yazgısının ve göksel gezegenlerin etkileriyle oluşmuş maddi evrenin ilgileri ve bağlantılarından nasıl kurtulup özgürlüğüne kavuşacağını anlar. Bu son öğretileri, Eflatun'un bazı öğretileri ve sözlerini andırır. Onların maddi evreni karanlıkların egemen olduğu coğrafya olarak algılamaları, Ruh evrenini de aydınlık dünya olarak görmeleri düalizm temelinde Zerdüştilik rengi taşısa da umutsuzluk ruhu ve riyazetimsi yapısı ve yönüyle *Tevrat* peygamberlerinin mükâşefelerine daha çok benzemektedir. Ruhun madde evrenine düşüşü onların öğretilerinde de görünüşe göre Âdem'in *Tevrat*'taki günah işlemesi ve yeryüzüne düşüşü anlatısından alınmadır. Yine anlaşıldığı kadarıyla Eflatun'dan alıntılandığı belli olan madde ve ruh arasındaki düalizm güçlü ihtimale göre Zerdüşt ve Mezdiyesna düalizminin Yunanlılaştırılmış şeklidir. Yaygın olarak bilinen Zerdüşt inanışı konulu Plutarkhos rivayetlerinde belirtilen Zervan inanışları da, aynı şekilde Mihr/Mitraist inanışlar da bunların oluşması ve ortaya çıkmasında etkili olmuşlardır. Bir şekilde Yahudi ve Hıristiyan öğretilerinin bu inanışlar üzerinde etkili olduğu asla şüphe götürmese de, Samî karşıtı ya da Samî olmayan bir düşünce türünün de bu inanışlar üzerinde etkili olduğu görülmektedir.

Bazı araştırmacıların tasavvufun Arya zihinsel düşüncesinin, Samî ulusların düşünce sistemleri karşısında bir tepki olarak çıktığı kabulü⁸, eğer bu değerlendirme gerçekten kabul edilebilir ise İslâm tasavvufundan daha çok Gnostik mistisizmi için geçerlidir. Gerçekte kilisenin eski dönem reformistlerinden olan ve sonraları Gnostik inancı benimseyen **Markiyon** ile **Berdeysan** her ikisi de Hıristiyanlığı öz köklerinden ayırıp Yahudilikle ilgili her türlü yakınlıktan uzak tutmak ve ilişkilerini kesmek için çabalıyorlardı. Acaba bu çabalar ve bu durumun böylesine önemsenmesi, klasik dönem araştırmacılarının dillendirdikleri gibi bir tür Samî eğilimlerin karşıtlığı olarak değerlendirilemez mi? Bütün bunların yanı sıra Sasanîlerin yıkılıştan sonra özellikle İran'da uzun zamanlar devam etmiş ve etkinliğini az çok sürdürmüş olan Gnostizmin iki öne çıkmış görünümü Samî inançları ortamıyla dikkate değer ilişkiler içerisinde olmuşlardır. Bunlar İran ve Mezopotamya halklarından bazı grupların inanç sistemi olan Mendayî inancıyla, Babil'de büyümüş ve yetişmiş, Süryanice konuşan Manî tarafından kurulmuş olan Maniheizm.

Özetle; ilk İslâmî dönemlerde İslâm tasavvufu üzerinde de etkili olmuş olmaları ihtimali bulunan Sasanî dönemi inançları ve inanç akımları arasında Mendayî inancı özellikle önemlidir. Bu inancı benimseyenlerden bazıları henüz Huzistan ve Irak'ın güney kesimlerinde yaşamaktadırlar. Bunlar önemli ölçüde Sasanî dönemi Gnostik inançlarının özelliklerini yansıtmaktadırlar. Bu gruplar akan suda vaftizi dinlerinin temel öğeleri arasında kabul etmelerinden dolayı eski çağlardan beri Şattülrap ve Karun ırmaklarının kolları kıyılarında yerleşik hayat kurmayı yeğlemiş ve büyük bir ihtimalle bu vaftiz ritüeline gösterdikleri özel ilgi ve önemden dolayı da erken dönem Arapları ve Müslümanlarınca "Moğtesile" unvanıyla anılmışlardır. Bunların sayıları yaşadığımız bu çağlarda 4.000-5.000 kişiden fazla değildir. Bu inanç gruplarının eski çağlardan beri uğraşları da kuyumculuk, marangozluk ve çilingirlik ile benzeri mesleklerdir. Bu kesimlerin özgün inanç sistemleri ve birtakım törenleri Totemist birtakım inanışları da çağrıştırmaktadır. Örneğin özellikle siyah renkli elbise giymek, tıraş olmak ya da tüy çekmek onların inanışlarınınca tabu olarak kabul edilir. Bu törelere uyma konusunda son derece özel bir dikkat ve özen gösterirler. Bu grup Vaftizci Yahya'yı gerçekte peygamberleri olarak bilmeleriyle birlikte, onun dinlerinin kurucu-

⁸ Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, I, 418-422.

su olduğunu kabul etmezler. Ancak onu olağanüstü düzeyde kutsarlar, mucizeleri ve kerametlerine inanırlar. Onun gerçekte katıksız eski sami-mi Nasurî olduğu kabul edilir. Nitekim Nasırî İsa'nın da Nasurîlerden olduğu söylentilerini kabul etmezler, onun sonraları isyan bayrağı açtığı ve yeni birtakım daha kolay öğretiler getirip insanlara ileterek halkların yoldan çıkmalarına neden olduğu sık sık söylenir. Bu "Nasurayî" kelimesi "*kanun koruyucu*" anlamında kullanılırdı ve eski Mendayî kâhinler ve zahitlerin unvanıydı. Onlar bu kelimeyi dinsel törenlerinde son derece özen ve samimiyetleriyle öne çıkan eski ünlü adamları için kullanırlardı. Mendayîlerce kâhinler grubu bir dereceye kadar eski Babil ve Mısır büyücüleri ve müneccimleri ayarında kişiler olarak görülürdü. Bu grup din adamları henüz aristokrasi ayrıcalıklarına sahiplerdir ve evlenme hakları da vardır. Mendayîler, temizlik ve tövbe konusunda son derece özenlidirler, bu konuları özel olarak çok önemserler. Akarsuda vaftiz onların inanışlarına göre sadece dış ve görünen pislikleri ve kirleri temizlemez, aynı zamanda iç kirleri ve günahları da temizler, tenin içini dışını arındırır. Onların inanışlarında; "hayât-i uzma" diye niteledikleri evreni yaratan ve koruyan gücün en büyük görünümü ve kanıtı hem hayat veren ve hem de arındırıcı özelliği olan akan sudur. Buradan da hareketle akan su onların inanışlarında temel öğeler arasındadır. Bu yüzden de bunlara "Seby" denir. Sebyler İsevîlerin vaftizlerini eğer akarsuda yapılmıyorsa bir şeyden saymazlar. İsa inanışının aslı gibi ona inkâr gözüyle bakarlar. Bu yüzden de kendileri vaftiz yapılan özel "Mendî: *ev, yer*" adını verdikleri yapıları ırmak kıyılarına yaparlar, suyun her zaman yanından geçeceği konumda kurarlar. Bu vaftiz onların inanışlarında her tür kiri ve kötülüğü silip süpürdüğü ve yok ettiği için son derece önemlidir: yükümlülükleri sadece belli birtakım özel töre ve geleneksel kurallar birlikteliğinde özel dualar eşliğinde günlük yıkanmaları değildir. Belki ölüye ve hastaya dokunduklarında, zıfâf törenlerinde ve doğum anında da akarsuda vaftizi gerekli ve zorunlu olarak yaparlar. Ancak bütün bunlar kâhin olmadan da yapılan vaftizlerdir. Haftada bir gün cumartesi günleri kâhin yönetiminde görünen görünmeyen kirlerin ve günahların arındırılması amacıyla vaftiz töreni yapılır. Ancak yaşadığımız çağda bu inanış bağlılarını böylesine özen ve samimiyetle bu yü-

kümlülükleri ve töreleri yerine getirmelerini sağlayacak dinsel ruh ve samimiyeti ve gücünü kaybetmiştir.⁹

Suyun yanı sıra aydınlık da Mendayî inanişında özel bir önemi haizdir. Sebyler ışığı da su gibi hayat göstergesi, gücün ve adaletin korunması için olmazsa olmaz kabul ederler. Ölülerin kutsanması, onlara adak sunma ve yakarıştta bulunma da onların inançlarının temelleri arasında yer alır. Bir bahar bayramında özellikle aile yakınlarından ölmüş olanları anısına yiyecekler götürüp mezarlarına sunarlar, büyü, fal, astroloji, ruhlarla inanma da onlar arasında alabildiğine yaygın olarak görülür. Elbette bu inanışlarda Babil, Hint ve Yunan dinsel inanışlarının da iç içe girmiş olarak etkisi vardır. Nitekim onların aydınlık inanişi ve ölüler kutsama inanışlarında da İran inançlarının derin etkileri açıkça görülür. Söz konusu dinsel akımların tarihsel geçmişi konusunda hiçbir şüphe yoktur. Babası da görünürde bu akımlardan birine –onlara yakın bir dinsel akıma- bağlı olan Manî de inanç sistemini oluştururken onların inanç sistemlerinde yer alan bazı ayrıntıları öğretisinde kullanmıştır. Birtakım ipuçlarından MS II. yüzyıl civarında bu akım bağlularının Huzistan ve Mezopotamya bölgelerinde bazı bölgelerde yaşamakta olduğu anlaşılmaktadır. Bunların özgün bir alfabeleri ve yazı sistemleri vardı. Bazı belgelere göre bu dinsel grup İsa Mesih'in ortaya çıktıkları günlerde, Eşkanî hükümdarı Erdevân (III. Erdevân) zamanında Yahudilerin baskıları sonucu Filistin'den sürgün edilip çıkarılmıştır. Bu sürgün insanlar o çağın dinsel inanışlar için özgür bir ortam sağlayan Mezopotamya'da,

⁹ Bu konulardan bir kısmı kardeşim Halil Zerrinkûb'un yazmış olduğu henüz basılmamış araştırma ve notlardan aktarılmıştır. Gençler arasında yaygın olarak görülen eski gelenek ve göreneklere ve onları koruyup yaşatmaya gitgide artan ilgisizlik araştırmacılarca genellikle üzüntüyle karşılanmaktadır. Avrupa'da ilk olarak Safeviler döneminde Pietro Della Valle (ö. 1652) tarafından yapılan çalışmalarla tanınmış olan Mendayîlerin inançları, gelenek ve göreneklere, tarihleri ve dilleriyle dilbilgileri ilgili olarak değişik Avrupa dillerinde günümüzde çok sayıda araştırma yapılmıştır.

Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakınız:

- Drawer, *The Mandeans of Irak and Iran*, 1937.
- Widengren G., *Die Mandaer*, 8, 1961/83-101.
- West, J. K., *Mandaean Origins*, Cambridge, 1970.

Harran şehrinde yerleşik hayat kurmuşlar, özgürce tapınaklarını ve evlerini yaparak yaşamışlar, Babilli ve Yunan kökenli değişik putlara ve yıldızlara tapan farklı inanç kesimleriyle yan yana özgür olarak ibadetlerini yapmışlardır. Belki de bu gerekçeyle daha sonraları Harranlı yıldız taparlar da onların adıyla Seby (Sabî) adıyla anılmışlar, Abbasî hükümdarı Memûn döneminde de kendilerinin *Kur'ân'*daki Sabîiler ile aynı inanışta olduklarını savunmuşlardır. Her halükarda daha sonraki dönemlerde Güney Irak'a ve Huzistan bölgelerine gidip yerleşen Mendayîler de erken İslâm dönemlerde daha çok Seby ve Moğtesile adlarıyla bilinmektedirler. Gerçekte ise Gnostik inanışın öğretilerden kalma öğretileri benimseyenlerdir: Mendayî kelimesi de kendilerince Aramî dilinden alınmış olup "*tasavvuf*" anlamını vermekte, gerçekte Yunanca Gnostik kelimesiyle eş anlamlıdır. Elbette Mezopotamya bölgesindeki Gnostizm inanırları arasında Manî inanışları ve öğretileri olağanüstü düzeyde etkili olmuş, Maniheizim'in yaygınlaşmasının ardından da diğer Gnostik inanış bağluları arasında önemli ölçüde ve dikkate değer etkiler bırakmıştır.

Bütün bunlarla birlikte Maniheizim inanışı da hiç tartışmasız Mendayî inanışıyla iç içe ve onun kapsam alanında büyümüş ya da onun ilk oluşmuş bir özel şekli –İslâm tarihçilerince Moğtesile diye biliniyordu– ortaya çıktı. Her halükarda ilginç olan bir diğer nokta da, bazı Mendayî ilahileri ve dualarının da daha sonraki dönemlerde Manî inanışı bağlularınca kullanılmış ve onlardan yararlanılmış olmasıdır. Ancak babası Moğtesile bağluları arasında yetişmiş olan Manî, gördüğü iki gizemli ve birtakım keşiflerine neden olan iki düşünce ile onlardan ayrıldı ve kendisini "Faraklit" ya da "Mesih'in bir mevudu" ilan ederek ortaya çıktı. O arada Hindistan'a bir seyahatte bulundu ve döndüğünde de Sasanî hükümdarı I. Şapûr'un özel ilgisiyle karşılandı, ayrıca desteğini de sağladı. Bir zamanlar hükümdarın en yakın adamları arasında yer aldı. Onunla birlikte birtakım seferlere çıktı, bu seferler esnasında kendi inanış sistemini de farklı kesimlere iletme ortamları buldu. Ancak Şapûr'dan sonra I. Behrâm döneminde Mazdeist din adamları ve mubedlerin ona karşı çıkmaları ve cephe almaları hükümdarın ona karşı durması ve desteklerinin kesilmesine neden oldu. Bütün bu olumsuzlukların sonunda hükümdarın onun hapsedilmesine ve öldürülmesine giden yola girmesine yol açtı. Manî'den geriye bazı risaleler, vaazlar, ilahiler kaldı. Bunların günümüze Çin, Kıbtî, Uygur ve Eşkanî Pehlevicesi dillerinde yazılmış bir kısmının sadece adları bir kısmının da bazı bölümleri dağınık metin-

ler olarak gelmeği başardı. Ondan geriye kalan, inanç sisteminin kurallarına yer veren bir diğer eser de Kıptî dilinde yazılmış *Kefalaya*'dır. Bu eser gerçekte onun ölümünden sonra inanırlarınca kaleme alınmıştır.

Manî öğretisi bir tür Gnostik inanıştır. Bu inanışta aydınlık ve karanlık arasındaki düalist düzen, mistisizm kökenli zühd ve riyazetin temelidir. Bu öğreti "iki temele" ve "üç dönem"e inanmakla özetlenir. İki temel, ruh ve maddeyle örtüşen aydınlık ve karanlıktan oluşur. Üç dönem de; günümüzde olduğunun tersine aydınlık ve karanlığın birbirine karıştığı döneme, aydınlık ve karanlığın birbirlerinden büsbütün ayrı buldukları bir dönem (neşe-yi ulâ: *ilk yaratılış dönemi*) ve üçüncü olarak da ayrılık ve karanlığın yine birbirlerinden bütünüyle son kez ayrılacakları ve sonuçta gerçek kurtuluşa erişilecek (neşe-yi uhra: *son yaratılış dönemi*). Maniheist inanışı bağlularının seçkinleri her tür dünyevi ve maddi ilgiler kendilerine yasaklanan ve bu ilgilerden soyutlanmış - Sıddıklar: *doğru sözlüler*- son derece zorlu ve çetin olağanüstü bir zühd ve riyazetle aydınlığın karanlığa egemen kılmak için çabalarlar ve buna umut bağlamışlardır. Ancak Maniheist toplumda Niyuşâk (Niyuşakân) – Semmaân/Semmaûn)- adıyla bilinen ve seçkinlerden bir alt basamakta bulunan grup görece daha sade birtakım kurallar ve usuller, hizmetlerini yerine getirmekle sıddıklar hakkında şöyle bir inanış taşırlar: Onlar bir diğer dirilişte yeniden Sıddıklar grubu içerisinde var olacak ve yaşayacaklardır.

Sasanîlerin ardından yeniden Mezopotamya ve Horasan bölgelerinde ortaya çıkan Maniheist inanış Müslüman toplumlar tarafından da zındıka adıyla izlenmeğe ve baskı altına alınmaya başlandı. Buna rağmen ilk İslâmî dönemler Müslüman düşünce üzerinde etkili oldu. Abbasîler döneminin ilk devirlerinde zındıklıkla suçlanan **Ebu'l-Atahiyye**, **Salih b. Abdulkuddüs** ve daha başka sufilerin düşünceleri sufi zahidlerin düşünceleriyle çok benzer görülüyordu.¹⁰

¹⁰ Zındıklar arasında sayılmasına rağmen **Ebu'l-Atahiyye**'nin zahidane şiirleri çok ünlüdür. Mesudî, *Murûcu'z-zeheb* adlı eserinde onunla ilgili şunları aktarır: "O *sufice bir hayat yaşamakta ve yün elbise giymekteydi.*" Salih b. Abdulkuddüs, İbn Mutezz'in *Tabakâtu's-şuarâ*'da aktardığı gibi onun zühdü salık veren ve ölümü hatırlatmayı konu alan şiirleri olduğunu hatırlatır. Cahız'ın "Bazı insanlar zındıkların akıllı ve

Gerçekte Manihesitlerin düşünce ve tavırları kendilerinden günümüze kadar gelmiş eserlerde ya da İslâmî ve Hıristiyanlığa ait metinlerdeki rivayetlere yansıdığı kadarıyla hep onların olağanüstü zühdlerini göstermektedir. Hatta bu yüksek zühdleri ve riyazetleri bazı yerlerde onları cinsel arzuları ve isteklerini de frenleyerek, onlardan yoksun kalarak yemeden içmeden uzak durmalarına bile neden olabiliyordu. Bir Çin kaynağındaki kayıtlar, söz konusu doğru sözlü sufilerin Maniheist tapınaklarına yapılan adaklar ve sadakalarla ihtiyaçlarını karşıladıklarını, eğer bunlar yeterli olmuyorsa o zaman da dilencilik yaparak açlıklarını giderdiklerini göstermektedir.¹¹

Ahvaz'da/Huzistan deve kuşunun değerli mücevherleri yuttuğunu gören, sonra da o mücevherleri çalmakla suçlanan, ancak hayvanın eziyet görmemesi ve kendilerini kurtarmak için gelip olayı anlatmayan iki rahip hikâyesi Cahız'ın *el-Hayevân* adlı eserinde aktarılır. Bu hikâye de Maniheist zahitlerin ne denli zühd düşkünü olduklarının göstergesidir. Bu tür zühd örnekleri "*Maniheistlerin İtirafnamesi/Hastvanfet*" den de anlaşılmaktadır. Bütün bunlar da onların maddi evrene bulaşmamak için ne denli çabaladıkları ve bu konuda ne boyutlarda hassas olduklarının kanıtıdır. Bunların yanı sıra Mezdiyesna inanılarının, Manihesitlerin inanışları ve sözlerine olan itirazları, *Dinker*, *Şikend-i Gomanîk Viçar* gibi Pehlevi dilinde kaleme alınmış metinlerde yer alan değerlendirmeler, onların örneğin barınacak ev yapma, çalışıp kazanmaktan uzak durma, dünya mallarını aşağılama ve onlara asla değer vermeme gibi birtakım inanışlarını ve tavırları da sufilerin öğretilerine çok yakın öğretileri benimsediklerinin açık kanıtlarıdır. Manî'nin maddi evrenin gerekleri ve süslerinden uzak durması öylesine kesin ve ileri boyuttaydı ki; Sasanî hükümdarı öldürülmesi fermanını çıkardığında ona; "*Beni neye çağırıyor-sun?*" diye sorduğunda o da Manî'ye şöyle cevap vermişti: "*Dünyayı terk etmeğe ve ahiret uğruna onu viraneye çevirmeğe*".¹²

edepli ya da ibadete düşkün olduklarını gördüklerinde onlara yönelirler" sözlerinden hareketle bazı zındıkların zühd ve nefis ile mücadelede ün kazandıkları anlaşılmaktadır. Bu tür kişiliklerle ilgili daha fazla bilgi için bakınız: Zerrinkûb, Abdülhüseyn, *Ne Şarkî Ne Garbî, İnsanî*, Tahran 1388 hş., s. 105-126.

¹¹ Chavanne-Pelliot, *Journal Asiatique*, 1913, s. 108.

¹² Makdisî, Mutahhar b. Tahir, *El-Bed'u ve't-Târîh*, III, 158.

Maniheiztlerin sürekli yeryüzünde gezmeleri, özgün tapınaklarına kapanıp ibadete dalmaları, sema yapmaya ve musikiye aşırı ilgileri; aynı zamanda şiir ve ilahileri düşkünlükleri de onların hem düşüncelerinin, hem öğretilerinin ve hem de günlük yaşantılarında sergiledikleri tavırlarının sufilerin düşünce ve tavırlarıyla öğretileriyle yakın ilgileri ve sufilerin onlardan önemli ölçüde etkilenmiş olduklarını düşündürüyor.¹³

Burada bütün bu Sasanî döneminden kalma bidat denilebilecek bir şekilde İslâm dünyasına miras kalmış, elbette tasavvufun doğup geliştiği ve yaygınlaştığı ortamlarda önemli etkiler bırakmış bidatçı ve kötü yapılı¹⁴ resmi olmayan bu dinler ve dinsel akımlar dışında Sasanîler yönetiminin son çağlarında İran devletinin resmi dini olan Zerdüşt inancı da, o zamanlar Mezdiyesna inanırları arasında bir tür Cebriye eğilimi ortaya koyup yaygınlaşmasında etkili olan Zervanizm inancından da söz etmek gerek.¹⁵ Çünkü tasavvuf İran coğrafyasında ortaya çıkarken, yaygınlaşırken bu eski İran inanışlarından uzak kalmış ya da etkilenmemiş olamaz. Öte yandan Zerdüşt inancı Sasanîler döneminde gördüğü yakın ilgi ve destekle geniş coğrafyalarda yaygınlaştı ve olgunlaştı, *Zend* ve *Avesta*'nın derlenmesi, yazılı metinler olarak düzenlenmesi Zerdüşt din adamları mübedlere, kendilerinden öncekilerin seleflerinin (Poryotkişan) gelenek ve törelerine ters düşen her şeyi bidat adını vererek ortadan kaldırmaları ve dinsel metinleri onlardan temizlemelerine, Zerdüşt öğretilerini yorumlamada resmi *Avesta* tefsirini aşan, onun sınırları dışına çıkanları da "Zındık" diye nitelendirmelerine ortam sağladı. Zerdüşt geleneğinde kendilerini hirbed olarak adlandıran ve dinsel kutsalları aldatma amacıyla kullanan kişilerin dini öğretileri okumaları ve öğretmelerinin eleştirilmesi ve hatalı bulunması bu tür bidatçılıkların Mezdiyesna toplumlarında yaygın olduğunun göstergeleridir. Bu tür eğilimlerin zamanla yeni ve farklı birtakım akımların ortaya çıkmasına neden olması da doğaldır. *Avesta*'nın anlaşılması ve kitlelere ulaştırılmasında yorumlanması konusundaki bu tür görüş ayrılıklarının Sasanîler döneminde ve ondan önceki çağlarda da yaygın bir şekilde varlığı tartışma götürmez.

¹³ Karşılaştırınız: Seyyid Hasan-i Takîzâde, *Manî ve Dîn-i O*, s. 59-60.

¹⁴ Karşılaştırınız: M. Molé, "Le Problème Des Sectes Zoroastriennes", *Oriens*, Vol: 13-14, s. 1-28.

¹⁵ Karşılaştırınız: M. Molé, "Le Problème Des Sectes Zoroastriennes", *Oriens*, Vol: 13-14, s. 1-28.

Nitekim Vendidâd'ın I. Fergerdinden anlaşıldığı kadarıyla *Avesta'*nın bu bölümünün derlenmesi sırasında "ölüleri toprağa gömme", cansız tenleri toprağa gömmeden kaçınılması konusunda bütün Mezdiyesna inanırları arasında görüş birliği olmadığı, Ermeni Musa Hornî'nin belirttiği gibi V. yüzyılın ilk dönemlerinde düalizm ve Ehrimen'in kökeni konusunda Zerdüşt inanırları ve değişik Mazdeist gruplar arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.¹⁶

Yunan tarihçi ve hekim Plutarkhos (46-120) da Zervanizm inanışlarından bir kısmını "Muğ Zerdüşt"e ait olarak belirtmektedir. Bu da klasik dönemlerde Zervan inanışının Zerdüşt dininin bir kolu olarak bilindiğini göstermektedir.¹⁷ Şehristanî de bu gruba *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinde başka bir inanç ekolüyle birlikte Mecus inanışı temelli Zerdüşt inanışı bağlamında bir grup -Keyumersiyye ekolü- içerisinde yer vermektedir. Bu durumda ona göre söz konusu bu üç grup, bir dinin temel inançlarında değil de birtakım konularında görüş ayrılıkları bulunan mezhepler konumunda yer almaktadır. Belki de bu üç ekol arasındaki düalizm konulu farklılıklar belli ölçülerde bir dereceye kadar Hıristiyan gruplar arasındaki Mesîh, teslis ile ilgili eski Hıristiyan bilgelerinin görüş ayrılıkları düzeyindeki ayrılıklardır.¹⁸

Her halükarda Müslümanlar arasında Mezdiyesna inanışına bağlı müminlerin hepsi *Kur'ân'*dan alınan bir kelimeyle "Mecûs" adıyla anılmaktaydılar. Yasalarına göre de bütün bu kapsamda görülen inanırlara diğer kitap ehli gruplar gibi davranılırdı. Ancak onlara ilk devirlerde Mazdeist inanırları herkesçe kabul edilen ve göksel kitapları olan gruplar gibi davranılmıyor ve onların son olarak *Zend Avesta'yı* derlemeleri Müslümanlar katında "kitap ehli" olarak algılanmalarını sağlamak için çabaları olarak kabul ediliyordu. Bu dinin İslâmiyet'in geniş coğrafyalara yayılması karşısında fazla dayanacak gücü kalmadı. Sasanîlerin son dönemlerinde bu dinin bizzat Sasanî devletinin gücüyle resmi din olarak

¹⁶ Jackson, W., *Die İranische Religion*, II, 695.

¹⁷ Benveniste, Émile, *Dîn-i İrânî* (çev. Behmen-i Serkaratî), Tebriz 1350 hş., s. 62-110.

¹⁸ Zaehner, Robert Charles, *The Dawn And Twilight Of Zoroastrianism*, s. 178.

korunması nedeniyle söz konusu gücün yok oluşuyla birlikte artık ortada resmi büyük bir destekçi güç kalmadığı, bu din de desteksiz mücadeleye alışık olmadığı için hızla zayıflamaya ve yok olmaya yüz tuttu. Ancak bütün bunlara rağmen bu inanışın İslâm inanışına ters düşmeyen birçok öğretisi daha İslâm dinine yeni inanmış kitlelerin zihinlerinde canlı ve kabul edilir olarak varlığını sürdürdü. Bu öğretilerin bir kısmı hurafeler ve antik töreler olarak İslâmî bazı dinsel ekoller üzerinde de etkili oldu. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Acaba Şia, Mutezile ve diğer İslâm mezheplerini bile etkilemiş böylesine güçlü bir inancın öğretilerinin tasavvuf gruplarını etkisi altına almamış olduğu düşünülebilir mi?

Elbette Sasanî döneminin sonlarına doğru İran'da dinsel atmosfer söz konusu dinsel akımlar ve birbirinden farklı inanışların varlığı birtakım şüpheler ve kaygıların tozu dumanı arasında net görülemez bir yapıdaydı. Bu kaygılar ve derin toz bulutunun gerçek şekillenmesi **I. Hüsrev** döneminde **Borzuye Tabib**'in varlığında açıkça görülür. Onun, *Kelîle ve Dimme*'nin Borzuye'si hakkındaki şikâyetleri, uluslar arasındaki görüş ayrılıkları, onun o dönemlerde yaygın inanışlar ve mezhepler konusundaki gerçeği arayan ve bu inançlar ve görüşler üzerinde derin ve ileri boyutlarda düşünebilecek akıllı bir bilge kişinin algılama biçimini göstermektedir. **İranlı Paulus** diye bilinen Paulus Persea, Aristo mantığının bir özetini hükümdar I. Hüsrev için Süryani diline çevirmişti. Bu eserde Tanrıdan ve söz konusu inanışların bu çağlardaki durumunu çok güzel anlatan genel değerlendirmelerine de yer verilmektedir.¹⁹ O çağların inanç grupları arasında böylesine ayrılık ve farklılıklar bulunması aynı zamanda söz konusu inanışlara karşı bir hoşnutsuzluk ve bunlardan ümitsizlik oluşturması ve bazılarını yeni dinler ve inanışlar aramaya yönlendirmesi de oldukça doğaldır. Bu arayış ve arzuların ete kemiğe bürünmüş şeklini tasavvuf gruplarının da kendilerine bir örnek ve öncü olarak kabul ettikleri bu çağın bir zahid ve sufisi olan Selman-i Farsî'nin varlığında aramak gerek.

Gerçekte Selman-i Farsî'nin varlığı özellikle en azından Sasanî döneminin iki büyük ve önemli dinsel akımı Zerdüştilik ve Hıristiyanlık ina-

¹⁹ Christensen, Arthur Emanuel, *İrân Der Zamân-i Sasânîyân* (Çev. Reşîd Yasemî), s. 499.

nışlarının ikisini de kendi dünyasında birleştirmesi açısından İslâm tasavvufunun etkilendiği önemli bir kaynak olarak algılanması gerekir. Aynı zamanda onun hayat hikâyesi de kaynaklardaki rivayetlerde aktarıldığı kadarıyla Sasanî toplumundaki din ve mezhep çatışmaları ve görüş ayrılıklarının gerçeği arayan zihinlerde oluşturmuş olduğu hoşnutsuzluk ve umutsuzlukları betimleyerek ortaya koyan önemli dikkat çekici bir biyografi ve veridir. Bilal-i Habeşî ve Suheyb-i Rumî gibi Arap olmayan ilk Müslümanlar arasında yer alan Selman-i Farsî daha çok Hendek Savaşı'nda gösterdiği ileri görüşleri ve rolüyle dikkat çeker: Medine'nin savunulması için yapılan hazırlıkların onun işaretleriyle olduğu söylenir. Bütün bunlara rağmen bu durumun gerçek olup olmadığına tereddütler vardır. Bu tereddütleri taşıyan bazıları onu fiziki olmayan manevi ve yapay bir kişilik olarak kabul ederler, onlara göre Selman ravilerin uydurduğu bir kişiliktir ve onun varlığını böylesine bir bağlamda ortaya atmaları, İranlıların askeri geleneklerinde ve savaş tekniklerinde var olan hendek kazma olayını bir İranlının düşüncesi ve işaretiyle yapıldığını göstermek içindir.²⁰ Ancak Selman-i Farsî ile ilgili rivayetlerin Şîî ve Sünnî kaynaklarda alabildiğine çokluğu, bu rivayetlerin kaynaklarının çok farklı ve değişik şekillerde olması da onun varlığı konusundaki şüpheleri büsbütün akılla mantıkla örtüşmeyecek bir hale getirmektedir. Özellikle onun hayatının ilk dönemleriyle ilgili bilgiler bazı ayrıntılarında birtakım görüş farklılıkları bulunsa da açıkça Borzuye Tabib ile İranlı Paulus'un işaretlerinin, onların inanç konusundaki düşüncelerinin kararsızlık ve şaşkınlıklarını gösterdiği bazı kişilerin ruhsal durumlarını ortaya koymaktadır. Onunla ilgili bu haberler doğrultusunda o, kendi anlattığı gibi Esvarân-i Fars ailesinden, bir başka rivayete göre de İsfahan'a bağlı Ceyy'de yaşayan bir dihkan ailesindendi. Ram Hürmüz ya da Ercan Kazerun'da dünyaya geldi. Bunlardan başka şehirlerde dünyaya gediği de farklı kaynaklarda belirtilir. Adı, Mahbe/Mahbez b. Bedehşan ya da Ruzbih b. Merzuban'dı. Önceleri babasının da inandığı Mezdiyesna inancına bağlıydı. Ancak bir gezisi esnasında uğradığı bir kilise de gördüğü ayinden etkilendi, bu inancı öğrendi

²⁰ Elbette cahiliye dönemi şiirinde "Hendek" kelimesi örneğin Aşâ Meymûn divanında (s. 146) geçmektedir. Ancak bu durum, Selmân'ın böyle bir savunma sisteminin kullanılmasındaki etkisini ve rolünü ortadan kaldıramaz.

ve daha sonra Hıristiyanlık dinine girdi. Babası onu bu yüzden evde hapsedti. Hıristiyanlığı terk etmesini sağlamak için evde oğlunu zincirlerle, bağlara vurdu. Ancak o bütün bunlardan, babasının zincirlerinden ve ev hapsinden kurtulmayı ve birkaç Hıristiyan arkadaşıyla birlikte Şam ve Filistin yoluna koyulmayı başarabildi. Şam bölgesinde şehirden şehire dolaştı durdu; Dımaşk'tan Nusaybin'e, oradan da Ammuriye'ye gitti. Bu seferlerinde Hıristiyan azizleri ve ermişlerinin hizmetlerinde bulundu. Her yerde riyazet ve zühd yoluna sınıksız sarıldı. Günün birinde Teyma'da yeni bir peygamberin çıktığı haberini aldı. Kelboğullarından birkaç bedevinin sözleri üzerine Hicaz yolunu tuttu. Bedeviler yolda ona bin bir türlü eziyet ettiler sonunda da onu kendilerine köle ettiler. Ardından onu bir Yahudiye köle olarak sattılar. Bir zaman parayla satılan bir köle olarak elden ele dolaştı. Sonunda bir gün Medine ya da Mekte'de Peygamber'in huzuruna erişebildi. Peygamber ve arkadaşlarının maddi destekleriyle kölelikten kurtuldu.

Hayat hikâyesinin ayrıntılarında birbirinden farklı anlatımlar olsa da hikâyenin asıl bölümü, yani atalarının dininden hoşlanmadığı ve ardından Arap ülkelerine gittiği konusu bütün kaynaklarda aynı şekilde aktarılır. Medine'de muhacirler ile birlikte Mekkelilerle kardeş olduğu rivayetleri onun da muhacirlerden sayıldığını göstermektedir. Suffe arkadaşlarından sayılması da birtakım başka rivayetlerin de desteğiyle bu yargıyı onaylamaktadır. Medine şehri ve İslâm inancının muhaliflerin tehditleriyle karşı karşıya kaldığı Ahzab olayında onun işaretiyle Medine çevresinde hendekler kazılmıştı. Hendek kazılırken Selman'ın Ensardan mı yoksa Muhacirden mi olduğu konusundaki konuşmaların ardından peygamber şöyle demişti: *"Selman bizden, ehl-i beyttendir."* Bu söz Selman'ın Müslümanlar arasında değerini ve önemini artırdı, aynı zamanda Ali ve ehl-i beyt'e daha yakınlaşmasını sağladı. O günden sonra ona **Selman-i Muhammedî** de denilmeğe başlandı. Selman ise kendisini İslâm oğlu Selman olarak niteliyordu. Öte yandan yaygın bilinen rivayete göre ona "Selman" adını ve "Ebû Abdullah" künyesini veren de Peygamber'di. Halifeler döneminde kendisine Divan-ı Ata'dan verilen de ehl-i beyt'ten kabul edilmesi gerekçesiyle oluşu, Hasan ile Hüseyin'e verilenle aynı olduğunun kaynaklarda yer alması da düşündürücüdür. Ancak onun bu divandan aldıklarının tamamını hak ettiklerini düşündüğü kimselere verdiği ve kendisinin her zaman el emeğiyle kazındığıyla geçindiği söylenir.

Her halükarda onun, Peygamber'in vefatından sonra ünlü Benî Sakîfe biatı konusunda söylediği "Yaptınız yapmadınız" sözleriyle suskun ve belirsiz bir itirazda bulunduğu, böylece Şia eğilimli ve ehl-i beyt'in hilafetine inanmakta olmasının anlaşılmasına rağmen Ömer hilafetinin ilk döneminde fetih yıllarında Irak'a gelmesine engel çıkarılmadı. Onun Medainliler ile barış müzakerelerinde hazır bulunduğu, Kufe'nin İslâm ordusunun karargah merkezi olarak yapılandırılmasında katkıları olduğu da bir gerçektir. Hatta Huzeyfe'den sonra Medayin valisi olarak da atandı. Bütün bu rivayetlerin ayrıntılarında elbette birtakım çelişkiler ve abartılı hoşgörölü yaklaşımlar da yok değildir. Ancak hem Sünnilerin ve hem de Şii'lerin ona saygılı davranmaları Selman'ın kendisini ehl-i beyt yanlısı olarak görmesinin hangi konumlarda yer aldığı bilinmese de hilafet döneminde İslâm devletinin cihad hareketlerinde katılmasını engelleyecek bir farklılık olmadığını göstermektedir. Bütün bunlarla birlikte onun Kufe ve Medain'deki hayatı rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla klasik dönem sufilerinin zühd, fakr, ihlas ve başkalarını kendisine tercih etme gibi özelliklerinin canlı ve ete kemiğe bürünmüş şekli olduğunda tartışma yoktur. Sufilerin onu kendilerinden görmeleri ve Suffe arkadaşlarından kabul etmeleri de boşuna değildir. Medain'de vali olduğu dönemde, zekât ve sadaka kurumunun sorumlusu da kendisiydi. O yıllarda sadece kendi elinin emeği ve göz nuruyla kazandıklarıyla geçinirdi. Evi ve barınacağı bir özel mülkü yoktu. Giyim kuşam konusunda da kılı kırk yarar, çok azıyla yetinirdi. Çoğu zaman kendisine bu konularda eziyet ederdi. Öylesine eski elbiseler giyer, perişan bir görünümle dolaşır ki; bazıları onun bir hamal olduğunu sanarak yükünü verir, yolun bir yerinde onun Selman olduğunu anladıklarında yükü sırtından almak isterlerdi. O kesinlikle vermez ve devam eder, verilen yükü sahibinin evine kadar götürürdü. Öylesine alçak gönüllü ve öylesine sade yaşardı ki; halife Ömer onu bu derecede kendisine eziyet etmesi yüzünden uyarılmış, böyle yapmakla Müslümanların değerini düşüreceğini söylemişti.

Selman'ın ölüm tarihi konusunda da birbirinden farklı görüşler vardır. Bazılarınca o Osman'ın hilafet makamında bulunduğu ilk yıllarda, bazılarına ve daha güçlü bir görüşe göre 36/657 yılında Medain'de vefat etmiştir. Mezarının İsfahan, Damgan ve Filistin topraklarında olduğu söylense de, naşı büyük bir ihtimalle Medain'de Tak-i Kisra'nın kuzeybatı tarafında defnedilmiş ve kabri Yakubî'nin de *el-Buldân'* da belirttiği

gibi henüz Müslümanlar tarafından bir ziyaretgâh olarak bilinir ve dua edilir. Selman'ın fütüvvet ve tasavvuf tarikatındaki önemi de dikkate değerdir. Ancak bazı Nakşibendî öncülerinin tarikat silsilelerini onun halkasıyla Ebubekir'e eriştirmeleri konusunda birtakım yapısal sorunlar vardır. Nasîriyye, Ehl-i hak ve bazı Çulat-i Şia fırkalarının onunla ilgili aktarmış oldukları birtakım rivayetler onun hakkında toplumların değişik kesimlerinin zihinlerinde kutsanan ve belirgin olmayan birtakım haleler şeklinde kutsanarak yer almasına neden olmuştur. Aynı şekilde onun oldukça uzun bir hayat yaşadığı, kendisi için iki yüz elli yıl, beş yüz yıl ve bazı kaynaklarda daha fazla ömür biçilmesi konusu da onunla ilgili olarak uydurulmuş çoğu zaman onu mitler dünyasının derinliklerine götüren benzer efsaneler arasında yer alır.²¹

Bütün bunlar bir yana Selman'ın bu ilginç serüveni; Mazdeist inanıştan kopup giderek önce Hıristiyanlık inancını benimsemesi, son olarak da İslâm dinine girmesi Sasanî dönemi ünlü bilgisi Borzuye Tabib'in Sasanîlerin son dönemlerinde yaşamış birtakım toplum önderleri, önemli ve ulu kişiliklerin inançlar konusundaki şaşkın hallere ve belirsiz birtakım düşüncelerde olduklarını açıkça gözler önüne seren çok güzel ve etkileyici bir örnektir. Ortaya çıkardığı sonuçlardan biri düşünce dünyasında şaşkınlık ve kargaşalar yaşamış Selman-i Farsî ve Borzuye Tabib gibilerin olduğu söz konusu toplumun dinsel ve düşünsel ortamının, diğer sonuçlarından biri de böylesine bir ortamda ister istemez yeni bir dine, İslâmiyete inanmış olan bireyler ve toplumların üzerinde; inanç sistemleri ve düşüncelerin böylesine etkili olmaları, ister istemez taklid edilmeleri idi. Elbette bu durumun tasavvuf alanına yansımaları, bu alanla ilgili boyutu Zerdüştilik, Gnostik inanışlar ve Manî inanışının dinsel yapıları ve inanç sistemlerinin içlerinde tasavvufî değerleri ve mistik düşünceleri önemli ölçüde barındırmış olmalarıdır. Bütün bunlar da erken İslâmî dönemlerde İran coğrafyasının tasavvufun ilk öğretilerinin oluşması, bu bölgede yerleşmesi ve gelişmesine ortam hazırlayan temel etkenlerdi.

²¹ Selmân konusunda daha ayrıntılı bilgiler için *Tarâiku'l-Hakâyık* dışında bakınız: *Sefînetü'l-bihâr*, *Nâme-yi Dânişverân* ile doğulu ve batılı bilim adamlarının yapmış oldukları konuyla ilgili araştırmaları değerlendiren şu makale:

Massignon L., *Nouvelles Recherches Sur Salmân Pâk*, 1962, s. 78-181.

Söz konusu etkenlerin bir kısmı da kelimcilerin dinsel düşünceleri yoluyla dolaylı yollarla tasavvuf öğretileri arasına karışmış olabilir. Kelam çevrelerinin sözleri, Müslüman yetmiş iki milletin²² birbirlerine karşı dillendirdikleri sözleri de zaman zaman sadece birbirlerini itham etmek için söylenmiş görünmektedir. Ancak tartışmasız gerçek, Sasanî dönemi dinsel ve düşünsel ortamın söz konusu dinsel akımların ve mezheplerin ortaya çıkışı ve gelişmesinde son derece etkili olduğudur. Bunlardan özgün mistik eğilimlerin ortaya çıkışlarında önemli etkenler arasında olan Kerramiye gibi bazılarının varlığı da şaşırtıcı olmasa gerek. Tasavvufteki etkileri kurucuları Muhammed b. Keram ile başlayan Kerramîler, bazı bağlıları zühd ve tasavvufun gerekli olduğunda ısrarcı olan Zenadika, bazı gnokstik inanışlara eğilimli olan birtakım Ğulât ve irade özgürlüğünü savunmaları gerekçesiyle “Bu ümmetin Mecusileri” diye bilinen Mutezile ile yorumu çok önemsemeleri gerekçesiyle Zındika ve Mecusilik ile suçlanan Batnîler de şüphesiz tasavvuf akımında etkili olmuşlardır.²³

Bununla birlikte bazılarının kökenlerinin bazı sufî inanış ve öğretilerin temellerini oluşturan kelimciler ile bazı İran düşünce ve inanışlarının etkilerinden söz edilmesi hiçbir zaman ve asla tasavvufun gerçek kayna-

²² “İftirâk hadisi” diye bilinen ve “fırka-yi naciye: kurtuluşa eren fırka”yı diğer gruplardan ayıran hadis. İslâm fırkalarını yetmiş iki ya da yetmiş üç fırkayla sınırlayan görüşlerin kaynağı. *El-Fark Beyne'l-Fırak* adlı eserin yazarı Bağdadî'nin de belirttiği gibi İslâm mezheplerinin bu kadar fırkalara ayrılmasını dillendiren hadistir. Ancak Şehristanî *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinde bu hadisi İslâm mezheplerinin kategorisinde esas almamıştır. Daha fazla ayrıntı için:

Goldziher, Ignaz, *Le Dogme et La Loi de l'İslam*, s. 157.

²³ Ebû İshak-i Nizâm Mutezile muhaliflerin kendisine ait olduğunu ileri sürdükleri peygamberliği kabul etmeme görüşünü yaygın olarak bilindiği gibi Brahmanların düşüncelerinden, öte yandan adaletin yaratıcısı zulüm ve yalanı yaratamaz görüşünü de düalist inanış sahiplerinden almıştır. Ahmed b. Habit reenkarnasyon görüşünü Maniheiztlerden, Muğîre b. Said de Tanrının ışıktan olduğunu, başında da ışıktan bir taç taşıdığı inanışını düalist inanış sahiplerinden almıştır. Daha ayrıntılı bilgiler için bakınız:

İsferayinî, Ebû İshâk, *et-Tebisîr fi'd-dîn*, III, 72, 110,120-122.

ğı ve kökeni olan İslâm ile *Kur'ân*'ın rolünü asla yok edemez. Bundan da öte İslâm ve *Kur'ân* olmadan sadece Sasanî dönemi dinsel ve düşünsel ortamının Bayezid, Hallâc, Harakanî, Aynu'l-Kuzât ve Belhli Mevlana Celaluddîn gibi bu yolun öncülerini ve yaygın olarak çok geniş coğrafyalarda bilinen düşünce ve öğretilerini ortaya çıkarması düşünülemezdi bile. Tasavvuf İslâm mistisizmiydi; özellikle Peygamber'in hayatı, arkadaşlarının yaşantı tarzları ve davranışlarıyla ayrıca bu konuda oldukça etkili *Kur'ân* ve hadis onun ana ocağıydı. Bilindiği gibi sufiler geleneklerini, kökenlerini ve törelerini sahabe yoluyla çok özel olarak Ebû Talib'in oğlu Ali aracılığıyla Peygamber'e eriştiriyorlardı. Genellikle tarikatlarını Peygamber'in yaşantı tarzını ve getirdiği şeriatı bütün ayrıntılarıyla özenle izlemek olarak algılıyorlardı. İslâm dünyasının İmam Şafiî, Ahmed b. Hanbel ve İmam Gazzalî gibi büyük imamları, fıkıh bilginleri ve bilgilerinin tasavvuf öğretilerine olumlu olarak bakmaları, şeriat ehlinin bu öğretileri İslâm sınırları içerisinde görmeleri ve Cüneyd'in ifadesiyle *Kur'ân* ve Sünnet'in onayladığı, yapılmasını gerekli gördüğü bir olgu olarak kabul ettiklerinin göstergesidir.²⁴ Şüphesiz sufilerin bazı öğretileri ve sözleriyle İslâm mezheplerinin ya da İslâm dışı birtakım inanışların inanış ve öğretileri arasında bazı benzerlikler vardır. Bu ayrıntılar da o inanışların bu akımlar üzerindeki etkilerini göstermektedir. Ancak bu benzerlikler ve örtüşmelerden hareketle bunların kökende, öğretiler temelinde aynı şeyler oldukları, birinin diğerinin temel öğretilerinin tamamını alarak oluştuğunu düşünmemek gerekir. Tam tersine genellikle İslâm tasavvufu konusunda bile karşılıklı alışveriş ve etkileşimleri ödünç alınmış birtakım dış görünüm süsleri olarak algılamak daha uygundur. Çünkü bunlar olmadan da İslâm tasavvufu aydınlık ve seçkin bir yapıya zaten sahiptir. Bazı araştırmacıların ısrarla ve şiddetle tasavvufun kökenlerini İslâm dışı Budizm, İran inanışları, Yeni Eflatunculuk, Hıristiyanlık gibi birtakım inanç sistemleriyle bağlantılı olarak görmeleri insan düşüncesini sınırlandırma gibi bir yanlışa yönelme dışında kendilerini de çıkmaza götüren bir düşüncedir.²⁵

Bu bağlamda şaşırtıcı olan, bazı araştırmacılar *Kur'ân*'ın kendisinde tasavvufî öğretiler olduğunu kabul etmelerine ve açıkça görmelerine rağmen Peygamber'in yaşantısının, zühd ve irfana dayalı bir yaşantının

²⁴ Şarânî, *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, I, 4-5.

²⁵ Zerrinkûb, Abdülhüseyn, *Erziş-i Mirâs-i Sûfiyye*, s. 255-256.

mükemmel ve en güzel örneği olamayacağı kanısını taşımalardır. Onların iddialarına göre; egemen, güç sahibi, savaşçı ve çok eşli bir kişi, hayatı sufiler ve zahitlerin izleyebileceği, kendilerine örnek alacakları, liyakatli ve yaraşıklı sayılabilecek biri olamaz. Böyle biri örnek olarak sunulamaz. Onlar tasavvufu çevrelerinde görüp algıladıkları şekilde Hıristiyanlaştırılmış bir İslâm tipi olarak görmektedirler.²⁶

Bu iddia gerçekte temelsizdir. Çünkü sufiler ruhbanıyyetin asla yol bulamadığı Peygamber hayatını kendilerine örnek olarak alıyorlardı, asla kâfirlerle cihad etmekten geri durmuyorlardı, birden fazla kadınla da evleniyorlardı.²⁷ Öte yandan onların Peygamber'e olan sonsuz saygıları, onu ergin insan olarak görmeleri, söz konusu müddeilerin söyledikleri gibi büsbütün Peygamber sonrası dönemlerde oluşmuş bir düşünce değil, tam tersine yaşadığı çağdaki insanların ve özellikle sahabelerinin de kendisine karşı gösterdikleri sonsuz bağlılık ve nedensiz niçinsiz samimi aşkları herkesçe bilinmektedir. Böylece İslâm tasavvufu hem Gazzalî'nin orta yollu tasavvuf düşüncesinde hem de daha sert ve aşırı kaçan İbn Arabî düşüncesinde genelde Peygamber'in sünnetine dayanmakta, İslâm tasavvufu da Hıristiyanlıktaki mistisizm gibi asla ruhbanlığı ve yalnızlığı önermemekte, zorunlu kılmamaktadır. Bu yüzden de Peygamber'in yaşam tarzını kendi oluşumu ve gelişmesi için örnek alabilecek özellikler taşımaktadır. Bütün bunlardan hareketle İslâm tasavvufu *Kur'ân* ve Sünnetten kaynaklanmakla birlikte ilk İslâmî çağlarda Sasanî döneminin sonlarına doğru Mazdeist inanın yaygın bulunduğu ortamlarda onların dinsel ve düşünsel öğretilerinden de etkilenmiştir. Bu etkenler onun gelişimi ve yaygınlaşması aynı zamanda olgunlaşması konusunda da önemli destekler sağladı. Elbette bu "hayat kaynakları" olmadan İslâm tasavvufu İran'da kök salamazdı, salsı bile Gazzalî gibi,

²⁶ Asín Palacios, Migue, *El-Islam Cristianizado*, Madrid 1931, s. 7-28; Asín Palacios, Migue, *Obras escogidas*, Madrid 1946, I, 6-7.

²⁷ Şeyh Ahmed-i Câm, Abdulkadir-i Geylanî, Şeyh Ebû Saîd, Şeyh Necmüddîn-i Kübrâ gibi ünlü kişilerin halleri sufilerin çok eşlilik konusundaki düşünceleri ve algılarıyla ilgili olarak onların dünyaya meyilleri ve bundan da öte cihada yönelişlerine örnek olarak verilebilir. Muhammedî fakr ile İsevî fakr arasındaki farklılıklar başka açılardan da belirgindir. Karşılaştırınız: *Furûzânfer*, *Bediüzzamân*, *Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf*, III, 811-812.

Aynu'l-kuzât, Mevlana ve Şebisterî gibi ulu bilgelerin eserlerinin derinliğinde eserler asla ortaya çıkaramazdı.

İlk İslâmî çağlarda İran'da Müslümanların tasavvuf öğretilerine ve mistik yaşantılarına destek ve katkı sağlamış bu etkenler arasında her şeyden önce Zerdüş'tün görkemli mirasından ve inanişından, hayatı ve öğretilerinden söz edilmeli. Zerdüş'tün bizzat kendisiyle ilgili olarak bazılarının onu bir tür samimi bir arif, şair, kâhin ve ergin gözü gönü açık bir evren fatihi olarak görmelerinin temelli dayanakları olsa gerek. Gerçekte de onun Homa/hum içkisine (Üzüm şırası/şarap) olan çok yakın ilgisi²⁸ Gatalarındaki ilahilerdeki sanatsal özellikler, incelikler ve çekicilik dikkatle ele alındığında onun daha çok aydınlık saçan çehresi, heyecan dolu kişiliğiyle antik dönemlerin bir sufi şairi olarak ortaya çıkarmaktadır.²⁹ Ancak onu Orta Asya şamanlarıyla, onların davranış ve öğretileriyle örtüştürmek, onun cezbelerini, inancını tebliğ konusunda kendinden geçmişliğini, bu yolda gösterdiği insanüstü özellikleri bir şaman özelliği olarak algılamak ve şamanların ruhsal yükselişleri ve tensel alçalışları konusuyla bağdaştırmak, bütün bunların da raks edilerek ilahiler ya da şarkıların söylendiği, beng içilerek kendinden geçmişliğin görüldüğü törenlerin etkisiyle olduğunu kabul etmek³⁰ kanıtlanması zor ve kanıtı olmayan iddialar arasında yer alır. Elbette Gatalar'da (Yasna 30/3) bir yerde algılar evreninde ikiz iki cevherin varlığından söz edilmekte ise de bu durum Şaman düşleri kategorisinden olup olmadıkları konusunda düşünülmesi gerekir. Gatalar'da söz edilen "cisti" de (Yasna 51/16) her ne kadar dinsel ve hikmet (Sophia) kategorisinden olsa da bunun da Şamanların dinsel deneyimlerine ait olduğunu söylemek sorunlu gibi görünmektedir.³¹

Bütün bunlara karşın Gatalar'daki Zerdüş'e inen vahyin genellikle tasavvufi bir deneyimin eseri olduğu kanısını da uyandırmaktadır. Öte yandan *Avesta*'da değişik bölümlerinde serpiştirilmiş haldeki kanıtlar ve

²⁸ Hum konusunda bakınız: Herzfeld, Ernst Emil, *Zoroaster and His World*, II, 544.

²⁹ Widengren, G., *Stand und Aufgaben der Iranischen Religions-Geschichte*, s. 89-98.

³⁰ A.g.e., s. 89-98.

³¹ A.g.e., s. 89-98.

birtakım görünümle Zerdüş'tün görünmeyen fizik ötesi evrenle bağlarını ve ilgilerini, insanüstü özellikleri ve keşiflerini yaptığı evrenle ilişkilerini gösterir. Bu yüzden tasavvuf öğretileriyle Zerdüş öğretilerinin birbirlerine benzerlikleri de alabildiğine fazla ve düşünmeğe değerlidir. Örneğin Bağan Yaşt'ta (Yasna: 19/1-4): evrenin yaratılışından önceleri Hürmüzd'ün Zerdüş ile konuştuğu, bu söylevlerle Zerdüş'ün ruhaniyetinin maddi ve cennet evreninden, bütün evrenin varlığından önce var olduğuna işaretler bulunmaktadır. Aynı şekilde *Avesta'nın* bir başka bölümünde (Yasna: 24/5), henüz dünyaya gelmemiş birtakım kutsal yiğitlerin varlığından söz edilir. Bütün bunlar sadece sufilerin aşk ve marifetlerini üzerine yükselttikleri "Elest sözleşmesi"ni hatırlatmakla kalmaz, aynı zamanda sufilerin Peygamber Muhammed'in nuru konulu inanışları ve onun nurunun evrenin varlığından önceleri de var olduğu inanışları ve öğretilerini de çağrıştırır. Öte yandan sufilerin "Allah'ın evrenin başı ve sonu olduğu" inanışlarını da Gatalar'da (Yasna: 31/8) görmekteyiz. Yine Gatalar'da, (Yasna: 50/10) *Kur'ân* diliyle "*Bütün evrenin Tanrıyı övdüğü*", sufiler öğretisinde bütün evrenin her zerresinin işiten gören varlıklar olarak algılanmasına yol açan ayetlerin benzerleri de görülür. *Avesta'da* bir yerde (Heft Ten-i Yaşt-i Bozorg: Kerde, 8) gökten yere, rüzgârdan dağa selam göndererek insanın evrenle iç içe ve ne denli dost olduğunu gösterir. Bu da mistik deneyimini göstermektedir. Sanki Zerdüş'tün görünen maddi evrenin tamamını fizikötesi evrenin bir tasviri olarak algılıyor, bizzat Hürmüzd gibi övgüye yaraşır görüyordu. Bu yüzden onun doğal evrene yüzünü çevirışı, "zühd" ve "riyazet"ten uzak durması, aynı zamanda bunları Zerdüş'tün inanışının bir ögesi haline getirmesi, maddi evrene dönüş değil, Tanrı'da yok olmasıdır.

Sufilerin cezbe halindeki sözlerine ilham rengi veren Tanrıyla karşılıklı konuşmalar *Avesta'da* da (Vendidad: Fergerd, 2) vardır. Nitekim İranvîc'de bir Tanrılar ve insanlar kurultayında Ahura Mazda ile Cem birbirleriyle konuşurlar. Bir başka bölümde ise (Heft Ten-i Yaşt-i Bozorg: Kerde, 6, 7) Ahura Mazda'nın buyrukları doğrultusunda yaşayan ve onun dediklerini, iyi işleri yapanların ödülleri hem bu maddi evrende ve hem de öteki cennet evreninde Tanrıyla konuşma onuruna erişmek ve sonsuza dek onunla birlikte yaşamak olacaktır. Bu çok değerli ödül gerçekte sufilerin seyr ü suluklarında tek amaçları olan "vuslat" ve "huzur"dur. Yine evrenin evrilip çevrilmesinde, eşsiz bir düzene konulmasında Tanrının adının derin etkisinin farkında olma ve onu kavrama,

Müslüman ve Hıristiyan suffler ve arifler katında; Muhyiddîn Arabî'den Hıristiyan Ramon Llull'a kadar derin ve önemli konular arasında yer alan Allah'ın esma-yi hüsnası³² Zerdüş'tün sözlerinde de yerini bulmuştur. Öyleki *Avesta*'da (Hürmüzd Yeşt: 2, 3, 5) Zerdüş'tür Hürmüzd'e şöyle sorar: "Dünyada en başarılı, her soruna çare bulan ve en etkili şey nedir?" Bunun karşılığında Hürmüzd kendi adını gerçekte onun değişik sıfatlarının yansımaları ve görünümleri olan kutsal ölümsüzlerin adlarıyla birlikte anar. Bu konuda; Pehlevi dilinde bu güzel isimlerin Mazdeist inanırları katındaki önemi ve etkilerini konu alan *Sitâyişniyye* adında bir eser yazılmıştır. Öte yandan tam olgunluğa erişmiş "veli"ye gerçekte hak ile olan ilişkisi hilafet görevi nedeniyle evrenin birtakım işlerinde yetkili olmasını sağlayan "Velayet" konusunun İran inanışlarındaki en eski tasavvur ve yansımaları Zerdüş't öğretilerindeki "Horne: ferre" kavramının anlamında aramak gerek. *Avesta*'da da (Ert Yeşt: 28; Behrâm Yeşt: 2; Zamyâd Yeşt 79) bu konuya işaretlerde bulunmaktadır. Kelimenin kökeni ve anlamı ne olursa olsun "ferr" in ona ait olması, Zerdüş'ten mükemmel ve ergin bir insan³³ ortaya çıkarmakta bu unvan ve yetiyle Zerdüş't'e bir tür velayet makamı verilmektedir. Öte yandan Gnostik düalizm gibi iyilik ve kötülüğü açıktan açığa ruh ve madde ile örtüştürmeyen Zerdüş't düalizmi; iyiliğin egemenlik kapsamında olan ve onunla ilişkili her şeyin sadece hayat olduğunu göstermektedir. Bu öğretilerde ölüm de yalan gibi kötüler dünyasının ögesidir. Görünüşte sanki bu incelik dikkate alınarak Vendidad'tan anlaşıldığı kadarıyla (Fergerd, 8, 19) ölümlere dokunmak pagmîz³⁴ temizliğini gerektirmektedir. Çünkü

³² **Ramon Llull**, *Els cent Noms de Deus: Allah'ın Yüz adı* adlı eserinde eserini Müslümanların genel olarak algıladıkları ve kabul ettikleri gibi kaleme aldığını söylemektedir. İbn Arabî'ye göre esmau'l-hüsnâ "el-Hazretü'l-ilahiyye" diye adlandırılmakta aynı tanımı Ramon Llull, *Dignitates Divinae* şeklinde adlandırmaktadır. Gazzalî'nin de esmau'l-hüsnâ konusunda *el-Maksadu'l-esnâ* adında bir risalesi vardır. Karşılaştırınız: Carra De Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, IV, 224.

³³ Bu insân-ı kâmil: *ergin insan* olgusu ve algısı özellikle de Vehmen Yeşt'tan kaynaklanmaktadır. Bu konuda bakınız: Videngren, G., *Stand und Aufgaben der Iranischen Religions-Geschichte*, s. 99.

³⁴ Ebu'l-Ala el-Maarrî'nin bir dizesinde de sözü edilen "sidikle temizlenme", *Gocetek-i Ebâliş* adlı Pehlevice risalede de söz konusu edilmiş ve

Zerdüşt öğretilerinde ve yaygın Mazdeist inanışta insan teni, can ayrıldıktan sonra Ehrimen'in egemenliği altına girdiği için artık o cansıza tene dokunulması durumunda temizlenme gereği doğmaktadır. Bu incelelik de Zerdüşt inanışında iyilik ve hayır olgusunun hayat ile doğrudan bağlantılı olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Ondaki hayat mutluluğu ve neşesi ise bütün evreni mutluluklara boğan ve birtakım Müslüman sufiler ve tarikat şeyhlerinin de mutluluğuna neden olan işte o iyilikler ve mutluluklar kaynağıdır.³⁵

Elbette *Avesta'nın* Vendidad bölümündeki suffî inanışlarıyla Zerdüşt öğretilerinin birtakım benzerliklerinin de dayanağı olan bazı bölümlerin bir kısmı Zerdüşt sonrası dönemlere ait olduğundan bazı öğretilerin Zerdüşt inanışına ait olmadığı Zerdüştîler dışında çevreler tarafından bu öğretileri arasına sokulduğu düşünülebilir. Birtakım Mesih ve Buda öğretilerinin de bu söz konusu bölümlere girmiş olmaları kanıtlanabilir.³⁶ Bütün bunların yanı sıra sözü edilen öğelerin bu öğretinin öğeleri arasına karışmış olmaları Sasanî dönemi *Avesta'sına* ve daha önceki metinlerine kadar erişebilmiş olmaları İslâm tasavvufunun ortaya çıkışı ve yaygınlaşması çağlarında bu tür inanışların Mazdeist toplumlarda ve Zerdüşt rivayetleri ve ona ait sözlerde yer aldıklarını, onlara uyum sağlama süreci ve geçmişi, suffî öğretilerin ulusların düşünsel ve dinsel çevrelerinde olumlu olarak karşılanmış ve kabul edilmiş olduğunu göstermektedir. Her halükarda Zerdüşt inanışında insanın hayır ve iyiliğin kaynağıyla yakın ve sürekli işbirliği düşüncesi insanın Tanrı ile vahdeti ve bir oluşu düşüncesini andırmaktadır. Buna ek olarak "görünmezler evreni" ve "cennet evreni" düşüncesi de Zerdüşt öğretileriyle ariflerin öğretilerini yakınlaştıran, aralarında yakınlıklar kuran bir olgudur. Bu öğretilerde insan ile yaratıcı arasında hayat ve onun günlük hayatındaki aktiviteleri

savunulmuştur. Ancak bunlara rağmen bu gelenek Mazdeistlere özgü bir töre değildir. Eski çağlardan beri değişik uluslarda ve törelerde farklı şekiller ve uygulamalarla bir hurafe olarak görülmektedir. Daha ayrıntılı bilgiler için bakınız: Eugen Wilhelm, *On The Use Of Beef's Urine According To The Precepts Of The Avesta*, Bombay 1889.

³⁵ Şirazlı Sadî; *Dünyayı mutlu edenle mutluyum/Bütün evrene âşığım, ondan çünkü bütün evren.*

³⁶ Widengren, G., *Stand und Aufgaben der Iranischen Religions-Geschichte*, s. 99.

yoluyla doğrudan ve kesilmez temas ve ilgi vardır. Bunlar dışında Pehlevi edebiyatında, Sasanî dönemi ya da daha sonraki çağlara ait kahramanlık anlatılarıyla mitolojik ve dinsel rivayetlerde Zerdüşť öğretileri ve *Avesta* ile doğrudan ve kesin ilişkiler içerisinde bulunan tasavvuf öğeleri de bulunmaktadır. Firdevsî'nin *Şahnâme*'yi kaleme alırken de yararlandığı rivayetlerde de yer alan Keyhüsrev'in hayat serüveninin son zamanlarına ilişkin hikâye onu örneğin İbrahim Edhem için izlenmesi gereken bir örnek ve bir öncü konumuna koymuştur. O da bunun gibi ancak yüzyıllar önce çok daha ulu ve görkemli bir saltanat tahtını ve tacını bırakarak bir köşeye uzlete çekilip hakka erişmek için terk etmektedir.³⁷

Aynı doğrultuda *Zend u Vehmen Yasn*'da, Pehlevice kaleme alınmış olan *Camâspnâme*'de dünyanın sonunda ne olacağına ya da gelecekte haber vermeğe ilişkin bazı sufi akımları ve önderlerinin sözlerini çağrıştıran önsözler ve insanüstü sezinlemeler dikkat çeker. Ruhani bir miraç ve arifçe önsezilerle nitelemesiyle İbn Arabî ve Dante'nin öncüsü olan Ardavirâf/Artayvirâf ve hikâyesinde Ardavirâf Beng-i Goştâspî³⁸ ile karıştırılmış bir şarabı içerek ruhani evrenlerde seyahate çıkmaktadır. Bu da onun tasavvuf deneyiminden söz etmektedir. Bütün bunlara ek olarak bazı Pehlevice enderznâme adıyla bilinen öğüt kitapları da sufilerin öğretileriyle, sözleri ve deneyimleriyle fazla farklı olmayan ahlaki vaazlara yer vermektedir. Azerpâd Mihraspend'in öğüt kitabında işte böylesine bir bağlamda iyiliklere yönelmenin, kötülüklerden kaçınmanın, geçici ve kısa hayatı ganimet saymanın gereğinden özenle söz eder. Bu düşünceler öylesine sufi öğretilere yakındır ki; ilk İslâmî dönemlerdeki vaizler ya da sufilerden birine ait olduğu söylene bile şaşırtıcı olmaz.

³⁷ *Dinkerd*'e göre; Keyhüsrev bilinmeyen gizli bir yere götürüldü. Kıyamet gününe kadar onun ölümsüz teni orada canlı olarak kalacak. Keyhüsrev'in kıyamet günü Tus'u da dirilişe çağıracağı konulu rivayetler de onun dağda gizlenmiş olması, ardından da Tus ve başka birkaç kişinin de o dağda yok olmuş olmalarıyla ilişkilidir. Bütün bu ipuçlarından dağlarda saklanma rivayetlerinin dinsel inanışlar geleneklerinde varlığından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. *Dinkerd*'teki bu ayrıntılar için bakınız: Bailey, Harold W., *Zoroastrian Problems In The Ninth Century Books*, 1943, s. 116.

³⁸ "Meng" ya da "Beng-i Goştâspî" konusunda bakınız: Widengren, G., *Stand und Aufgaben der Iranischen Religions-Geschichte*, s. 91.

Dinkerd yazarının insanın bu evrende yabancı olduğu, aslının ve kökeninin cennet evrenine ait olduğu, fiziki teninin ise bu dünyada yalan ile mücadele etmesi için kendisine ödünç olarak giydirilmiş bir giysi gibi olduğu, bu mücadelede gerektiği gibi çalıştığında sonuçta cennete döneceği, yaratıcının katında sonsuz aydınlıklar ve bitmek tükenmek bilmeyen mutluluklarla karşılaşacağı gibi bütün sözleri sufi öğretileriyle fazla farklı olmayan düşüncelerin dillendirilmesidir. Pehlevi rivayetlerinde sözü edilen: “Dünyanın sonunda toprak evren dünya ile tertemiz evren göklerin birbirlerine karışacağı, Hürmüzd ile kutsal ölümsüz meleklerin, bütün yaratıklar ve insanların ama her şeyin birbiriyle karışıp bir yerde toplanacakları ve tek bütün oluşturacakları” sufilerin inanışında olduğu şekliyle parçanın tüme dönüşeceği, yokluktan sonra dirilip sonsuzluk evreninde var olmayı çağrıştırmaktadır. Bütün bunlar da Mazdeist evrende tasavvuf ve zühdün temellerin ne denli kabul edilebilir, hazır ve uyumlu olduğunun açık kanıtlarıdır. *Bundehişn*’de Ahura Mazda’nın insanı varlık ve yokluk arasında özgür bırakması konusundaki bölümlerinde de sufilerin “Elest” sözleşmesini çağrıştırmaktadır. O bölümde; Hürmüzd Frvaitelere/ruhlar şöyle sorar: “Size göre hangisi daha üstün: Sizleri maddi evrende mi yaratayım? Gidin orada yalanla savaşın, onu yenilgiye uğrattın; yoksa sizi sonsuzlara dek Ehrimen’den, asıl düşmandan uzaklarda güvence de mi tutayım?” der. Bu ifadeler sadece hayatı Tanrısal bir olgu ve bir ibadet gibi göstermekle kalmaz aynı zamanda Fravaterilerin ilahi bir emanet olan Ehrimen ile savaşmayı kabul ettiklerinin de göstergesidir.³⁹ Mezdiyesna inanırlarınca cennet evreni ve görünmeyen dünyalarla ilgili inanışlar zaman zaman Eflatun tarzı inanışları da çağrıştırmaktadır. *Şikend-i Gomanik Vizar* (*Gozariş-i Gomanşiken*) adlı eserde fiziki ve maddi evrende olan her şeyin tohumunun fizik ötesi ve görünmeyen evrende de olduğu Eflatunî bir düşünce olmasa da sufilerin inandıkları görünmeyen evrene inanma ve bazı sonuçlarını kabul etme konusundaki inanç geçmişlerini gösterir.

Özetle; Zerdüş öğretisi en azından Sasanî döneminin sonlarındaki kapsamı ve öğretileriyle hem Yunan felsefesi renklerini taşıyordu ve hem de daha çok tasavvuf renklerini kendisine çekip toplamıştı. Hem

³⁹ Bu son metin için bakınız: Duchesne-Guillemin, Jacques, *La Religion de l’Iran ancien*, Paris 1962, s. 352; Bailey, Harold W., *Zoroastrian Problems In The Ninth Century Books*, 1943, s. 108, 116.

İranlı Paulus'un eserinin önsözünde ve hem de *Kelile ve Dimne*'nin Borzuye Tabib bölümünde dikkatleri çeken evrenin yaratılışıyla ilgili bilgiler Sasanîlerin son dönemlerinde dinsel ve düşünsel alanlarda son derece kargaşalı ve darmadağın bir halde bulunduğunu öylesine açık olarak göstermektedir ki; tasavvuf düşüncesinin din çevreleri ve din adamlarının taassuplarının derinliği ve aşırılıklarına kaçınılmaz bir tepki olarak çıktığını açıkça göstermektedir. Birtakım ipuçlarından da yeni dinler ve mezheplerin ortaya çıkmasıyla inançlar arasındaki farklılıklar ve görüş ayrılıklarının belirmesiyle Sasanî dünyası son düşüşü ve çöküşünden önce zühd ve tasavvuf kelimeleriyle özetlenebilecek yeni bir din ve yeni bir ideal ahlak sistemini kabul etmeğe hazırды.

İran içinde ve İran coğrafyası dışındaki bölgelerde tasavvuf düşüncesinin yaygınlaşması ve yoğun ilgi görmesinde elbette dikkate değer değerler arasında özellikle Maniheizm inanişından da söz etmek gerek. Bu inaniş sistemi gerçekte hem Zerdüş inaniş, İsa Peygamber'in getirdiği inaniş sistemi ve Budizm gibi dinlerin birtakım öğretilerini bir araya toplayan bir dinsel inaniş olarak kabul edilmekte ve öyle bilinmektedir. Özellikle Maniheistlerin bazı ilahilerinde yer alan kurtuluş düşüncesini fenaya yönelişte önemli bir tasavvufi deneyimi dillendirmekte, bazı ilahilerin incelenmesi de Sasanî döneminde İran'ın katıksız bir tür tasavvuf dünyasına girişini de göstermektedir.⁴⁰ Bütün bunlara karşın Sasanî dönemi İran coğrafyasında yaygın dinsel inanişlar ile tasavvuf inaniş ve düşünceleri arasındaki benzerlikler arasında kanıtlanması kolay olanlar sadece katıksız tam ya da göreceli uyuşma ve örtüşmelerdir. Ancak bu da söz konusu inanişlar arasında birtakım değerlerin alınıp verilmesi ve kesin iktibasın kanıtı olamaz. Sonuç olarak şu söylenebilir: Bu birbiriyle örtüşen ve birbirlerine benzeyen değerler ve inanişlar arasında en azından İranlı Müslümanlara tasavvuf öğretisini daha iyi anlamaları ve kavramalarını sağlayan birtakım dinsel ya da düşünsel değerleri öne çıkarılabilir. Ancak bütün bunlar bir yana, İslâm tasavvufunun elbette özgün sosyal, ekonomik ve dinsel dayanakları ve yönleri de vardı. Şüphesiz bu özgün değerleri olmadan İslâm tasavvufu oluşamaz ve de ortaya çıkmazdı. Bu değerler tasavvufun gelişip yaygınlaşması ya da onu anlayıp kavrayabilmek için İslâm öncesi inançlar ve tasavvuf mirasına duyulan

⁴⁰ İlahilere örnekler için bakınız: Boyce, Mary, *The Manichaean Hymn-cycles in Parthian*, 1954.

ihyaıtan daha etkili ve daha önemliydi. Her halükarda Sasanî döneminin sonlarında ortamın tasavvufu kabul için hazır olmasının kabul edilmesi bir taraftan da tasavvuf ve irfanın Samî uluslarda asla yerinin olmadığı, tam tersine tasavvufun Samî saldırıları ve işgalleri karşısında Arya zihninin geliştirip ortaya koyduğu bir hareket olduğu görüşlerini geçersiz kılmaz. Özellikle İslâm öncesi İran uygarlık ve kültürü asla katıksız bir Arya değeri değildi, yüzyıllar öncesinden beri yabancı değerler ve öğelerle iç içe girmiş bir sentez olmuştu. Bununla birlikte İran'da diğer bölgelerde de olduğu gibi tasavvufun ortaya çıkışı ve değişik coğrafyalara yaygınlaşmasında asıl etken faktör sufiler ve zahidlerin muhalif duruşları ve hilafet yönetimine karşı olan itirazlarıydı. Onun arkasında da hem Şii eğilimler ve hem de Araplarla işbirliğine hazır olmamak en önemli etkendi. Bu iki nükte de Sasanî dönemi sonlarında dinsel ve düşünsel atmosferde yoğun olarak yer alan, Selman-i Farsî ve benzeri kişilerin yaşantılarına ve tavırlarına da yansıyan değerlere bağlıydı. Bu hilafet mekanizmasıyla işbirliğinden kaçınma ve yöneticilerden uzak durma, uzlete girip bir köşeye çekilmeğe çabalamayı zorunlu görmek de açıktan açığa İslâm inanışına göre büyük günah sayılan işlere bulaşanlarla yardımlaşma ve birlik kurmanın dince uygun görülmesinin oldukça zor ve derin düşünme gerektirdiği, kâfirlerle işbirliği kategorisinde algılanması da mümkündü.⁴¹

Ancak Emevî dünyasıyla ilişki kurmadan kaçınma tartışmasız olarak mevcut durumu geçmiştekiyle karşılaştırıp mahkûm eden herkesle ve bütün çevrelerle işbirliği anlamına geliyordu. Böylece de Sasanî dönemi sonlarının dinsel ve düşünsel atmosferi dolaylı olarak da zahidler ile tasavvuf düşüncesinin ortaya çıkışı ve beslenmesinde oldukça etkiliydi. Bunlara ek olarak mescitlerde geçmiş dönemlerdeki günahkârların etki-

⁴¹ Vâsıl b. Ata'nın "İki menzil arasında bir menzil" görüşü ve sözü yaygın olarak bu konudan kaynaklanmaktadır: Hariçilerin "Vaîdiyye" adıyla bilinen kolu büyük günah işleyenleri kâfir kategorisine alırken, Mürcie, büyük günah işlemenin imana bir zarar vermeyeceğini düşünüyordu. Bu konu Hasan-i Basrî'nin bulunduğu mecliste tartışılmaya başlandığında Vâsıl işte bu "İki menzil arasında bir menzil" görüşünü seçerek bu sözü söyledi. Bunun ardından da Vâsıl'ın, Hasan-i Basrî'nin meclisinden ayrıldığı ve onun öğrenciliğini de terk ettiği söylenir. Ayrıntılar için bakınız: Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, Kahire 1948, I, 64.

leyici hikâyelerini anlatarak Müslümanları tövbe etmeleri gerektiğine ve riyazet hayatı yaşamalarının zorunlu olduğuna çağıran hikâye anlatıcıları ve okuyucuların repertuarına kısralar dünyasına ait hikâyeler de İsrailiyyat arasına eklenerek anlatılıyordu. Elbette bunların da ilk İslâmî dönemlerde oluşan toplumun zühd, riyazet ve mistik ruhla oluşan iç dünyalarında, bu dünyalarının genişlemesinde etkisi vardı.

Gerçekte Bağdat'ta sufi adıyla ilk anılanlar da Abbasî hilafetiyle işbirliği konusunda kaygılı olup da karar veremeyenlerdi. Bunlar arasında örneğin şöyle söylenir: Sufî Abdek adaletli bir imamın iş başında olmadığı zamanlar dünyadaki her şeyin yeterli ölçüsünden fazlasının haram olduğuna inandığı⁴² için, hac ve diğer ibadetlerin de böylesi durumlarda yaraşıklı olmadığı kanısındadır. Sufilerden içlerinden birini seçip Bağdat'a halife Memûn'un huzuruna gönderen bir grubun bu temsilcisi onun yüzüne hilafeti nereden ve nasıl ele geçirdiğini sordu.⁴³ Belki de bunların bu soruları Abdek gibiler örneğindeki da "Adil imam"ı olmayan bir İslâm toplumuyla ilgili kaygılarından kaynaklanmış olmalıdır. Gerçekte Abdek'ten önceleri daha sonraları sufilerin önderleri olarak kabul edilen Hasan-i Basrî, Ebû Hâşim-i Kufî, Abdulvahid b. Zeyd, Malik b. Dinar gibi zahidler ve vaizler genellikle mevaliden kişilerdi, bunlar genellikle Arap toplumlarından uzakta yaşayan kişiliklerdi. Bütün bunlara ek olarak bu en eski sufi teşkilatı genellikle sosyal adaletin ve denge kaybının karşısında "ruhani hicrete" başvurmuşlar, yün giymemeleri de⁴⁴ alabildiğine pahalı ve görkemli elbise giyerek gösteriş yapan ve aşırıya kaçanlara bir tepkiydi. Onların aynı zamanda kalbi marifete ve batınî yorumlara yönelmeleri de o çağların iki ünlü tarikatına karşı bir isyan niteliği taşıyordu. Bunlardan birisi ehl-i sünnet ve hadisçilerin

⁴² Ebu'l-Huseyn el-Malatî, *Et-Tebniye ve'r-red*, 1949, s. 91.

⁴³ Mesudî, *Murûcu'z-Zehab*, II, 327.

⁴⁴ Sufyân-i Sevrî'nin, İmam Cafer Sadık neden yün elbise giymez diye şaşkınlığını belirtmesi, sonra da kendisinin onun, böyle bir tavrı riyakârlık göstergesi olarak algılamasına dayandırması, o dönemler; Emevîlerin son devirleri ve Abbasîlerin ilk devrelerinde yün elbise giymenin bir tür zühd göstergesi olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bu konuda ayrıntılar için bakınız: Zerrinkûb, Abdulhüseyn, *Erziş-i Mirâs-i Sufiyye*, s. 259; Aynı zamanda karşılaştırınız: Kamil Mustafa, eş-Şeybî, *es-Sıla Beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu*, 2008, s. 188.

temsilcileri olduğu “nakli ve zahirî marifet”, bir diğeri de Mutezile ve o çağlarda Yunanca kitapların çevirmenleri olarak bilinen çevrelerin benimsediği “akılcı marifet” idi.

Cabir b. Hayyân’ın geliştirdiği “cifir” ve “kimya” gibi gizli ve Gnostik bilimlere yöneliş de işte bu isyan ve başkaldırının bir başka görünümü olarak ortaya çıkmıştır. Birtakım araştırmacılar gereksiz yere varlığı konusunda da kuşku duydukları söz konusu Cabir’in⁴⁵ bir sufi ve bir Şîî olarak yaşadığı çağın yaygın birtakım değerlerine karşı tepki göstermiştir. Böylece dünyevi birtakım bozgunculuklarla uyuşmayı kabul etmeyecek kendisini bir kenara çeken tasavvuf sonunda aşamalı olarak zühd ve riyazetten gönül marifeti ve işraka savruldu ve bir zamanlara kadar ruhsal ve manevi bir tepki olarak çağın beğenilmeyen, kabul görmeyen durumları karşısında direndi, arılığını ve samimiyetini koruyabildi, daha sonraki çağlarda oluşan, genel bir afete dönüşen ayrımcılık ve fırkacılık tehlikesinden uzak kaldı. Hep canlı ve hep kaynayan yaratıcı İran tasavvufu bütün tarihi boyunca alıntı, devşirme ve dinsel hoşgörü temelli eğilimlerle zaman zaman birlikte olsa da bu tepkisel ruhunu kabul edilmeyen değerler karşısında göstermiştir. Elinizdeki *İran Tasavvufu Araştırması* da bu özellikleri tanıtılmaktadır.

KAYNAKÇA

Asín Palacios, Migue, *El-Islam Cristianizado*, Madrid 1931.

Asín Palacios, Migue, *Obras escogidas*, Madrid 1946.

Bailey, Harold W., *Zoroastrian Problems In The Ninth Century Books*, 1943.

Benveniste, Émile, *Dîn-i İrânî* (çev. Behmen-i Serkaratî), Tebriz 1350 hş.

Boyce, Mary, *The Manichaeen Hymn-cycles in Parthian*, 1954.

Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924.

Carra De Vaux, *Les Penseurs de l’Islam*, 1922.

Chavanne-Pelliot, *Journal Asiatique*, 1913.

⁴⁵ Cabir ile ilgili daha fazla ayrıntı için bakınız: Fuat Sezgin, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1971, IV, 132.

- Christensen, Arthur, *Îrân Der Zamân-i Sâsâniyân* (çev. Yasemî, Reşîd), Tahran 1332 hş.
- Corbin, Henry, *Shihaboddin-Sohravardi*, Teheran-Paris 1977.
- Duchesne-Guillemin, Jacques, *La Religion de l'Iran ancien*, Paris 1962.
- Duchesne-Guillemin, Jacques, *Ormazd-Ahrimen*, 1953.
- Ebu'l-Huseyn el-Malatî, *Et-Tebniye ve'r-red*, 1949.
- Furûzanfer, Bediuzzamân, *Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf*, Tahran 1381 hş.
- Goldziher, Ignaz, *Le Dogme et La Loi de l'Islam*, s. 157.
- Gray, L. *The Foundations of The Iranian Religions*, s. 72-82.
- Herzfeld, Ernst Emil, *Zoroaster and His World*, II, 544.
- Huart, Clement, *La Perse Antique*, 1925.
- Makdisî, Mutahhar b. Tahir, *El-Bed'u ve't-Târîh*, Tahran 1391 hş.
- Massignon L., *Nouvelles Recherches Sur Salmân Pâk*, 1962.
- Molé, M., "Le Problème Des Sectes Zoroastriennes", *Oriens*, Vol: 13-14, s. 1-28.
- Purdavûd, İbrahim, *Gatalar*, 1927.
- Seyyid Hasan-i Takîzâde, *Manî ve Dîn-i O*, Tahran 1335 hş.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1971.
- Şehristanî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn, *el-Milel ve'n-nihal*, Kahire 1948.
- Şeybî, Kamil Mustafa, *es-Sıla Beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu*, 2008.
- West, J. K., *Mandean Origins*, Cambridge 1970.
- Widengren G., *Die Mandaer*, 1961.
- Widengren, G., *Stand und Aufgaben der Iranischen Religions-Geschichte*, 1955.
- Wilhelm, Eugen, *On The Use Of Beef's Urine According To The Precepts Of The Avesta*, Bombay 1889.
- Zaehner, Robert Charles, *The Dawn And Twilight Of Zoroastrianism*, 1961.
- Zerrinkûb, Abdülhuseyn, *Erziş-i Mîrâs-i Sûfiyye*, Tahran 1353 hş.
- Zerrinkûb, Abdülhuseyn, *Ne Şarkî Ne Garbî, İnsanı*, Tahran 1388 hş.



BAZI Şİİ KAYNAKLARDA TASAVVUFUN YERİ

YRD. DOÇ. DR. MUSTAFA ALTUNKAYA*

Öz

Tasavvuf tarihinde önemli bir yeri bulunan İran coğrafyası ve Şi'a düşüncesi, günümüz tasavvuf araştırmalarında da dikkat çekici ve kısmen gizemli bir yere sahiptir. Ancak konunun önemine rağmen Türkiye'de bu alanda yapılmış yeteri kadar araştırma bulunmamaktadır. İrfan ve Tasavvuf, Osmanlı etki alanındaki fikri muhitlerde müteradif kavramlar olduğu ve biri diğerinin yerine kullanılabildiği halde Şiî dünyada kısmen birbirinden ayrı telakki edilmektedir. İslam düşünce tarihinin yaşadığı fikrî/ahlakî kriz koşulları dikkate alındığında meselenin önemi daha belirgin hale gelmektedir. Tasavvuf/irfan kurum ve kavramlarındaki ayniyete rağmen kimi Şiî kaynaklarında tasavvuf reddedilirken, her iki kavramın da ret ve tenkide uğradığı görülmektedir. Bu çalışmada Şiî düşüncenin ve İran'ın kimi kaynaklarında tasavvuf ve ilgili kavramların nasıl ele alındığını göreceğiz böylece kavramlara yaklaşım farklılıklarına ışık tutmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İrfân, Şi'a, İran, Türkiye, Tarih.

ABSTRACT

Iran and the Shia, Sufi studies are considered in an attractive and partly a mysterious place. Made in this area in Sufi literature various reasons are not sufficient research and publications.

Irfan and Sufism concepts in Turkey and in the world in the last century that müradif Shiite state in the Ottoman domain concepts, especially the concept of these two efforts toward the separation from each other is

* YRD. DOÇ. DR. MUSTAFA ALTUNKAYA İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. Email: mustafa.altunkaya@inonu.edu.tr.

outstanding. Considering the importance of the issue of crisis conditions in the Islamic world are becoming more apparent. Indeed, speak the same language, the same concept of mysticism and wisdom functioning institutions, such as accepting each other, in the eyes of Islamic formation both in support of Gulf countries is rejected. In this study, thought, and Iran's Shiite mysticism in classical sources, we are trying to determine how the concepts discussed and Sufi mystic. So to see the differences in approach came from, and Mysticism / Irfan will be determined on the basis of the possibility of an Islamic common language.

Keywords: Mysticism, Shia, Iran, Türkiye, politics

چکیده

جغرافیای ایران و تفکر شیعه که در تاریخ تصوف جایگاه ویژه ای دارد در مطالعات تصوف حال حاضر نیز جایگاه جالب توجه و گاهها پر رمز و رموزی دارد. اما علیرغم اهمیت این موضوع در ترکیه هنوز تحقیقات جامعی در این راستا انجام نگرفته است. در حالی که عرفان و تصوف تحت تاثیر عثمانی و در محیطهای فکری بوجود آمده است به عنوان اصول مترادف تلقی شده و گاهها به جای یکدیگر استفاده می شوند اما شیعه در دنیا نسبتا برداشت متفاوتی دارد. اگر به تاریخ تفکر اسلامی و شرایط بحرانی فکری و اخلاقی دقت کنیم اهمیت موضوع بیشتر هم خواهد شد. علیرغم یکنواختی در اصول عرفان و تصوف در بعضی از منابع شیعی تصوف رد شده و هر دو اصل مردود و مورد انتقاد قرار گرفته است. در این تحقیق اصول تصوف و مبانی مربوط به آن در بعضی از منابع ایران و تفکر شیعی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

کلید واژه ها: تصوف، عرفان، شیعه، ایران، ترکیه، تاریخ

GİRİŞ

Selçuklu birikimi üzerinden Horasan kaynaklı tasavvuf hareketi/eğilimi, Anadolu'nun İslamlaşmasında maya rolü oynamıştır. Yurtiçinde ve yurtdışında yaptığımız araştırmalara göre bu tevhidî eğilim, Horasan "sekr" mektebi üzerinden Hz. Peygamber'in kimi torunlarına, o

kanaldan Hz. Ali b. Ebi Talib'e, Hz. Ebubekir'e, dolayısıyla Peygamber'e dayanmaktadır.

Moğol istilası sonrası Anadolu'ya gelerek inşa sürecinde zihin faaliyetlerine yön veren âlim, ârif, Sufî, edîb ve hekîmler gerek eğitim-vakıf hizmetleriyle gerekse bıraktıkları eserlerle Anadolu'dan Avrupa içlerine kadar ilerleyen tasavvufî/irfani İslam anlayışına da kaynaklık ettiler.

İslam'ın yayılış hareketinin Horasan karakteriyle Şark'tan Anadolu'ya yönelmesi, kuşkusuz ilk mutasavvıfların hazırlık döneminden sonra Ahmed-i Yesevî (ö. 1166), Hacı Bektaş-ı Velî (ö. 1271, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 1273) ve Ali Semerkandî (ö. 1456) gibi öne çıkan şahsiyetler eliyle gerçekleşti. Daha erken dönemde Hz. Peygamber'in torunlarından Ali b. Musa er-Rızâ'nın (ö. 818) öğrencisi Muhammed b. Semmâk (ö. 800), Marûf-i Kerhî (ö. 815) gibi isimler de bu mektebin oluşumuna katkı sundular. Söz konusu Ekol, entelektüel anlamda Selçuklu medeniyet havzasını besleyip Osmanlı'nın teşekkül sürecini başlattı ve Moğol işgalleri karşısında İslâm dünyasının dağılan muhitini ilmî, irfani özelliği ile toplayıp yeniden kurdu.

Bu ekolün harcı; bilimden estetiğe, teknikten sanat ve mimariye, medeniyetin bütün alanlarında kurucu yeteneği ile tanındı. Selef ve halefiyle Sufî zihnin inşasında önemli mutasavvıfları istihdam eden bu harcın sırrını araştırmak bir gereklilik arz etmektedir.

Genel kanaate göre bu harçta, Hz. Peygamber'in torunları eliyle Horasan'da gelişen ve Türkistan'da İslamlaşmanın hızla yayılmasına vesile olan bir tasavvufî yaklaşım sırrı vardır. Bu ekolde yetişenler (Horasan Ricali) serhat bölgelerde ayrımcılığın her türlüşünü reddedip insanlığı büyük bir aile olarak gördüler, vahdet-i vücudun toplumsal düzlemdeki karşılığıyla tevhid inanç ve ahlâkını tebliğ ettiler.

Esasen ruhunu/özünü arayan insan, *Kendini tanıyan Rabbini tanır*¹ sırrıyla bu özün, Allah'ın insandaki emaneti ve nefhası olduğunu öğrenecek ve kendisiyle birlikte insanlığı, başta nefsin esareti olmak üzere diğer bütün esaretlerinden kurtarmaya çalışacaktır. Nitekim Allah: *"O nebi ki onları yüklerinden ve zincirlerinden kurtarır (özgürleştirir)"*² diyerek pey-

¹ Suyûtî, *El-Hâvi*, Fikr, Beyrut 2004, s. 288.

² A'raf 142; bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, İstanbul 2002, s. 1345.

gamberlerine hür kılan ve kurtaran bir rol tayin etmektedir. Aynı doğrultuda Semerkandî "Ey Derviş 'mâsivâ'yı bırak özgürleş" derken ondan yarım asır kadar önce Mevlânâ aynı sözü şu beyitle taçlandırmıştır:³ "Ey çocuk! Prangalarını kır ve özgürleş! Daha ne kadar altın ve gümüşe tutsak olacaksın! Abdulkadir-i Geylânî de; inanan kimse, civciv misali onu sınırlayan kabukları (behîmî arzu ve isteklerini) kırdığı takdirde hikmeti toplayabilir⁴ (mutasavvıf olabilir) demiştir.

Bu derinlikte aynı köklere sahip Tasavvuf/İrfan geleneği, Sünni tasavvufu-Şii irfanı gibi ayrıştırma çabaları karşısında tarihsel koşulların sınırlayıcılığına teslim olmamıştır. Sünni Mevlânâ'nın Şii Şems ile olan sıkı diyalogu, aynı şekilde Molla Camî'nin "Sünni-Şii çekişmelerinden bıkip usandığını" dile getirmesi, bu geleneğin söz konusu girişimler karşısındaki duruşunu yansıtmaktadır. Dolayısıyla gelenek içerisinde, Tasavvuf ve İrfan'ı birbirinden ayrıştırıcı yargıların analiz edilerek sebeplerinin ortaya çıkarılması ve bilimsel düzlemde konunun açıklığa kavuşturulması önemli olsa gerektir.

Şimdi burada kimi zaman Osmanlı devlet düşüncesi olarak algılanan tasavvufun, Şia ve İran geleneğindeki konumunu ele almak için, dönemin kaynak ve yazarlarına müracaat etmeye, sıklıkla Şii kaynakları tarayıp başlangıcından günümüze kadar İran'da tasavvuf algısının nasıl şekillendiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Tasavvufun Ortaya Çıkışı ve Şia İle İlişkisi

Dinin yaşanmasında iç gözlem, içsel tecrübe (ezoterik hâl, extase) konusu tevhîdî geleneklerin hepsinde var olan bir olgudur. Bu hâl, peygamberlerin hayatlarında ve öğretilerinde bir şekilde görünür olmuştur. Peygamberlerin yün giymeleri, büyük bir vecd içinde dua ve yakarıta bulunmaları, alçakgönüllü, hoşgörülü, paylaştan, ayrımcılıkla mücadele eden, hak, adalet, özgürlük öğretileriyle tevhidin toplumsal düzlemde savunuculuğunu yapan yönleri, ayrı isim ve görünümle de olsa aynı geleneğin (Sufî gelenek) tezahürleridir.

³ Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevi-yi Ma'nevî*, I, Beyit no. 19.

⁴ Abdulkadir Geylânî, *Fethu'r-Rabbânî*, (Çev. A. Akçiçek), İstanbul 1988, s. 399.

Bu itibarla nefis mücadelesini tamamlayıp kemale ermiş olanlar için kullanılan⁵ Sufî isimlendirmesinin, Peygamber zamanında kullanılmadığı hususunda tesennün, teşeyyü ve tasavvuf yazarlarının⁶ görüş birliği olmakla birlikte, hem geçmişte hem de İslâm'ın ilk döneminde söz konusu içsel tecrübenin bilindiği ve yaşandığı sabit bir vakıadır. Araştırmalar, bu kelimenin hicri II. yüzyıl sonlarına doğru kullanılmaya başladığını göstermektedir. Sufî nisbesinin ilk olarak Ebu Haşim el-Kûfî (ö. 150/767) için kullanıldığı, Hasan-ı Basrî'nin Kabe'yi tavaf sırasında bir Sufî görüp ona bir şeyler vermek istediği bildirilmiştir. Süfyân-ı Sevri'nin bu kelimeyi kullandığına ilişkin rivayetler de söz konusu görüşü desteklemektedir.⁷ Sözelimi İbn Cevzî; “*Sufî ismi, hicrî ikinci yüzyılda ortaya çıktı. Peygamber zamanında insanlar iman ve İslâm'a nispet edilir, onlara müslim veya mü'min denirdi. Daha sonra zâhid ve âbid nisbeleri ortaya çıktı*⁸ demiştir.

Kuşeyrî, II. hicri yüzyılın sonlarında Müslümanlar arasında kendine has yaşantıları olan bir topluluk çıktığını, bunların her anlarını Allah ile beraber geçirdiklerini, kalplerini gafletten koruyan bu seçkin grubun daha sonraları sufî, mutasavvıf adıyla anıldıklarını ve onların yünlü kıyafetler giydiklerini belirtmektedir.⁹

Tasavvufun ortaya çıkışına ilişkin klasiklerde yer alan bilgiler bu cümleden olmakla birlikte İranlı kimi yazarlar sözelimi Nûr Ali Tâbende, Kuşeyrî'nin tasavvuf özeleştirisinden¹⁰ bir cümle almakta ve cümleyi bağlamından kopuk telakki ederek Kuşeyrî'nin tasavvufu yerdiğini, tasavvuf ehline karşı konum alarak bizzat Sufî kelimesini eleştirdiğini iddia etmektedir. Oysa Kuşeyrî'nin kendisi önemli bir tasavvuf yazarıdır ve gerçekte eleştirisi, Sufî nisbesini hak etmediği halde bu ismi kullanarak menfaat elde etmeye çalışanlara yöneliktir.

⁵ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, İstanbul 1981, s. 10.

⁶ Bkz. Komisyon, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi Ankara 2014, s. 11; Muhakkik Celal Hümaî, *Mukaddime-i Misbahu'l-Hidâye*, s. 81; Esedullah Haverî, *Zehebiyye Tasavvuf-i İlmî*, s. 43.

⁷ TDV *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVII, 471.

⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Telbîs-ü İblîs*, s. 171.

⁹ İmam Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, İstanbul 2009, s. 45; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 467.

¹⁰ Kuşeyrî, *A.g.e.*, s. 27.

Diğer taraftan tasavvufun beşiğinin İran olması ve ilk mutasavvıfların ekseri İran'dan çıkması gibi nedenler de, Titus vb. bazı yazarları, Şia ile tasavvufun aynı kökten beslendiği, tasavvufun bizzat Şia'nın kendisi olduğu görüşüne sevk etmektedir.¹¹

Esasen tarihi süreçteki Ortodoks mülahazalar ortadan kalkacak olursa (tarihsel, ekonomi-politik vb. etkiler olmaksızın normal şartlar altında) sadece tasavvuf ile Şi'a'nın değil, Ehl-i Sünnet hareketi ile Şi'a'nın da aynı referanslara sahip olduğu ve aynı kökten beslendiği yaklaşımı gündeme gelebilmektedir.

Buna karşılık İranlı yazar Nûr Ali Tabende, Kuşeyrî ve İbn Haldun'a dayandırarak tasavvuf kavramının ilk olarak, Hicri II. yüzyılda kullanılmaya başladığını naklettikten sonra tasavvuf için, Şi'a bizzat kendisi ve özüdür¹² iddiasını reddeder ve bu görüşün dayanaktan yoksun olduğunu savunur.

Teşeyyü' Düşüncesinde Tasavvuf Anlayışı:

Peygamber Dönemi

Tasavvuf tarihi yazarları Peygamber'in ve sahabilerin hayatta olduğu Hicri I. yüzyılı 'Zühhd Dönemi' olarak adlandırırlar.¹³ Bu dönemde Müslümanlar, İslam büyüklerini sahabî veya tabiîn olarak isimlendirmişlerdir. Sahabî, Peygamber'in sohbetinde bulunmuş tabiîn ise, Peygamber'i görmemiş ancak onu gören sahabenin sohbetinde bulunmuş kimselerdir. Müslümanlar bundan daha büyük bir üstünlük bilmemiş, bildirmemişlerdir. Tabiîni izleyenlere etba-ı tabiîn adını verdiler. Sonra toplum içinde dine sıkıca riayet edenlere zâhid (dünyaya meyli olmayan) ve abbâd (çokça ibadet eden) adı verildi. Müslümanlar arasında bidatların ortaya çıkışından sonra, ibadetlere büyük önem veren ve Allah'ı anmaktan gaflet etmeyen ümmetin ileri gelenleri "mutasavvıf" adıyla anılmaya başladı ve hicri II. yüzyıldan sonra bu isim onlar için yaygın olarak kullanılan bir isme dönüştü.¹⁴

¹¹ Titus Burckhardt, *Niğâhî ber Ayîn-i Tasavvuf*, Tahran 1389 hş., s.14.

¹² Titus, *A.g.e.*, aynı yer.

¹³ Ethem Cebecioğlu, *A.g.e.*, s. 13.

¹⁴ İmam Kuşeyri, *A.g.e.*, s. 45.

İslam tarihini derinden etkileyen üç temayülün (3T: Tasavvuf, Teşeyyü' ve Tesennün) yazarları, tasavvuf/Sufî kelimesinin, Peygamber döneminde kullanılmadığı ve bu kavramsallaştırmanın diğer temel İslam bilimleri gibi daha sonraları ortaya çıktığı konusunda hemfikirdirler.

Esasen mistik tecrübenin kökeni çok daha öncelere dayanmakta, İskenderiye Mektebi'nin filozoflarından Plotinus'un *extase* (vecd) adını verdiği¹⁵ bu içsel arınma ve Allah ile bütünleşme yaklaşımı İsrailoğullarından *Tevrat*'a ve mabed'e adanmışlık (vakıf) geleneğinde karşılık bulmaktadır.

Ancak asıl ayrılık bundan sonra başlamaktadır. Teşeyyü nezdinde Peygamber'in dilinden, sıhhati konusunda müellifin bile kuşkulu olduğu, -önsöz kısmında, "*sahih veya mevzu ne buldumsa kitaba aldım, yanlışını okuyucu ayıklasın*" dediği- kitabında tasavvufu ve Sufileri lanetlemeye varan nakillere tanık olunmaktadır. *Sefinetu'l-Bihâr* adlı kitapta örneğin Peygamber'e şu ifadeler nispet edilmektedir:

"Ümmetimden benim yolumda olduklarını zannedip zikir halkaları yapan ve seslerini yükselten Sufiyye adlı bir topluluk ortaya çıkmadıkça kıyamet kopmayacaktır. Onlar benim yolumda değildirler ve onlar kâfirlerden daha sapıktırlar. Onların sesleri de eşek sesine benzer."¹⁶

Harf-i Aher başlıklı bir yazıda tasavvufun Peygamber'in hayatta olduğu veda hutbesinin okunduğu bir dönemde belirginleşmeye başladığı ve gerçek İslâm karşısında konumlandığı iddia edilmektedir. Yazıya göre; "*Ğadir, yaradılışın özü, neticesi ve bütün ilahi dinlerin özetidir. Vahiy mektebinin hülasası, bir dinin temel inancı, nübüvvetin meyvésidir. Son peygamberin kıyamet gününe kadar çizmiş olduğu bir yürüyüş hattıdır. Ahirette de Ğadir'den başka bir mizan olmayacaktır. Bu itibarla Ğadirîlerden başkası doğru yolda değildir. Peygamber'in başlattığı bu semavi girişim karşısında, münafiklar ve İslam düşmanları da -ki Yahudi casuslarının etkisi altında Ka'bu'l-Ahbar gibi zahiren Müslüman görünüp tezgâh peşindeydiler- Ğadirî İslam aleyhindeki programları uygulamaya koydular.*" Görüldüğü gibi söz konusu mevkide yapılan konuşma bir fikri itikadi ayırım gibi algılanmaktadır. Cemel ve Sıffin vakalarındaki ayırışma da daha sonraları bu mevki konuşmasına bağlanmıştır.

¹⁵ Nurettin Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, İstanbul 1998, s. 175.

¹⁶ Abbas el-Kumî, *Sefinetu'l-Bihâr*, Kum 1416, II, 58.

Sultan Hüseyin Tâbende adlı bir başka yazara göre Müslümanlar Yunan bilimlerini almaya başladıktan sonra tasavvuftan söz etmişlerdir. Yine Müslümanlar, Yunan etkisiyle birlikte zımnen Yunanca sözcükleri Arapça'ya aktarmaya başlamışlardır.¹⁷

Ahmed b. Muhammed Bizanti'den gelen bir rivayet de İslam'da tasavvufun ortaya çıkışı ve Şîî kaynaklarda ele alınışına dair şu yaklaşımı içermektedir: Bir adam İmam Sadık'a geldi: "Bu zamanda bir topluluk ortaya çıktı, onlara Sufî deniyor, onlar hakkında ne buyurursunuz?" diye sordu. İmam-ı Sadık: "Onlar düşmanlarımızdır, onlara meyledenler onlardandır, onlarla dirilecektir ve yakında bir topluluk daha zuhur edecektir ki bizi sevdiğelerini iddia edecekler ve onlara meyledcekler. Bil ki onlara meyledenler bizden değildirler. Biz onlardan uzağız, onları ret ve inkâr edenler, Peygamber ile birlikte kâfirlere karşı cihat etmiş gibidirler" dedi.

Şîî kaynaklardan bir diğesinde yine Peygamber'in dilinden Ebû Zerr-i Gifarîye şu sözler nispet edilmektedir: "Ey Ebâzer, ahir zamanda yaz kış yün giyinen ve bunun, sair insanlar içinde bir üstünlük olduğunu zannedenler olacaktır. Onlar göklerin ve yerin meleklarının lanet edecekleri kimselerdir."

Aktardığımız bu pasajlarda irfan ve tasavvuf kavramlarına farklı anlamlar yüklendiğini görüyoruz. Öyle ki bu bağlamda tasavvuf ile Şî'a arasında bir paralellik gören yazarlar ve şarkiyatçılar bile kimi İranlı yazarlar tarafından sert bir dille eleştirilmişlerdir.

Tasavvuf kaynaklarında olduğu gibi Şîî kaynaklarda da hicri II. yüzyıla kadar, yani İmam Cafer-i Sadık (ö. 765) zamanına kadar, Müslümanlar arasında tasavvuf kelimesinin kullanılmadığı bilgisi yaygın kanaat olarak yer almaktadır. Tasavvuf kaynaklarından sözgelimi Kelabazî, birinci asır için Peygamber'den itibaren ehlibeyt dâhil bütün din büyüklerinin zühd ve takva çizgisinde olduklarını belirtir.¹⁸ Ancak Sufîlerin bu zühd dönemi isimlendirmesini tasavvuf diye anlayan İranlı kimi yazarlar aynı kaynakları delil göstererek; *Sufîler tasavvuf adının da İslam'ın ilk yıllarından itibaren kullanıldığına inanıyorlar* şekline dönüştürmüş ve Sufîlerin dilinden şöyle iddiada bulunmuşlardır: "İslam'ın ilk yıllarında gerçek müminler has sahabe, ehl-i suffe, tabiin, abidin, zühhad veya şîa isimle-

¹⁷ Sultan Hüseyin Tabende Günabadi, *Nabiğa-i İlm u İrfan der Karni Çahardehum*, Tahran 1426, s. 48.

¹⁸ Kelabazî, *Et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Beyrut 1994, s. 10.

riyle anılıyorlardı. Bu nedenle İslam'ın ilk yıllarında Selman, Ebuzer, Ammar, Huzeyfe gibi Şia'nın büyükleri, tasavvuf metinlerinde ilk mutasavvıflar olarak zikredilmektedirler."

Oysa bu iddiayı sufi klasikleri dillendirmemiş ve İslam'ın ilk yıllarında tasavvuf ve sufi isimlerinin kullanılmadığını buna mukabil sahabi, tabiin, abid, zâhid nispetlerinin kullanıldığını belirtmişlerdir.¹⁹

Bazı Şia Kaynaklarında Tasavvuf

Kimi Şîi kaynaklar, tasavvufun Şi'a'dan bir sapma olduğunu, mutasavvıfların da Ali Şi'ası (tarafdarları) arasından zamanla iktidarlara yaklaşan kimseler olduklarını iddia etmektedirler. Ali b. Musa er-Rıza (818)'dan yapılan bir nakil, bu yönde cümleler içermektedir: "Ğadir günü Emirü'l-Müminin'in velayetini kabul eden müminler, Adem'e secde eden melekler gibidirler. Ğadir günü Emirü'l-Müminin'in velayetini reddedenler de İblis gibidirler."²⁰ Bihâru'l-Envâr yazarına göre velayeti reddeden bu insanlar, Ğadir günü konuşması sırasında gürültü yapıyorlardı ve şöyle mırıldanıyorlardı: "O, amcasının oğluyla övünüyor, bu gençle mağrur oluyor, onun sözüne asla teslim olmayacağız. Bu Allah'ın emri değildir. Hele gözlerine bir bakın nasılda dört dönüyor. Elinden gelse Kisra ve Kayser gibi davranırdı." Hutbe bittikten sonra da şöyle dediler: "Muhammed'in sözünü tasdik etmeyeceğiz. Ali'nin velayetini kabul etmeyeceğiz. Ancak Ali'nin velayetinde ortak olursak kabul ederiz."²¹ Bu sırada Muaviye b. Ebu Süfyân'ın da şöyle dediği nakledilmektedir: Muhammed'i bu sözünde tasdik etmiyoruz ve Ali'nin velayetini kabul etmiyoruz." Bu bakış açısının etkisiyle kimi yazarlar Ali Şi'asından olmayıp da bir şekilde Cemel ve Siffin vakalarında karşı safta bulunanları ihanetle suçlamışlar ve tasavvuf hareketinin de ilk halifelere duyduğu muhabbetten ötürü karşı safta yer aldığı düşüncesine kapılmışlardır.

Meclisî devamla şu yorumu yapar: "Ğadir'den korkuya kapılan ve nübüvvet yolunun velayet ile devam etmesinden endişelenen İblis, ken-

¹⁹ Kuşeyrî, A.g.e., s. 45; Cebecioğlu, A.g.e., s. 8.

²⁰ Abdullah el-Bahrânî, M. Bakır el-Ebtahî, *Avalimu'l-Ulûm ve'l-Maarif ve'l-Ahvâl*, Kum 1415, XVIII/3, 224.

²¹ Muhammed Bakır Meclisi, *Bihâru'l-Envâr*, Kum 1430, XXXVII, 111.

di adamlarına şöyle diyordu: “O’nun ashabı, O’nun sözlerinden hiçbirine uymayacaklarına ve bana verdikleri sözden de dönmeyeceklerine dair ahitleştiler”.²² Tabende’ye göre öyle olmuş, münafıklar da nifak üzere sözleşip şöyle demişler: “Eğer Muhammed ölürse veya öldürülürse hilafetin onun ehlibeytinde kalmasına müsaade etmemeliyiz. Sonra bu anlaşmalarını evin içinde toprağın altına saklamışlar.”²³ Sonra Ebubekir b. Ebi Kuhafe’nin evinde ikinci bir sayfa yazdı ki Allah Resûlü bu gizledikleri muahedeyi açığa çıkardı ve cahiliye anlaşmalarına benzer bir anlaşma dedi. Aynı grup Peygamberin yanında o’na hezeyan yakıştırmaları yaptılar.²⁴ Meclisî’den aktardığımız bu kısımda, olayların aynı çerçevede ele alındığını görüyoruz. Öyle ki bu bakışa göre bütün ayrışmaların temelinde Ğadir-i Hum’da yapıldığı iddia edilen nifak anlaşması vardır. Oysa konunun ilmi düzlemde ele alınması halinde, dört halife döneminde *Bihâr* yazarının iddia ettiği tarzda bir bloklaşmanın yaşanmadığı görülecektir. Nitekim Ebubekir’in oğlu Muhammed ile Ömer’in oğlu Abdullah, Osman’ın yeğeni İbn Zübeyr ve Ali’nin oğulları Hasan ve Hüseyin’in tutumları ve Osman’a yönelik kalkışmadaki konumları böylesi bir iddiayı geçersiz kılmaktadır.

Yazara göre hicri 2. ve 3. yüzyılda yaşayan ilk Müslüman zâhidler, bahsi geçen ve İblis ile yapılan anlaşmada yenik düştüler ve onların bidat inançlarını yüklediler. İslam’ın semavi liderlerinden, teşeyyü önderlerinden, Allah’ın yeryüzündeki halifelerinden uzak ve ayrı düştüler. Onlar peygamber makamının veliahtıydılar. Tabende şöyle sürdürüyor: “Böylece Ehlibeyt dışı İslam anlayışı, tasavvuf akımıyla İslami hilafetin gasbi zamanında İslam’ın kalbinde kendi rolünü oynadı ve Ğadir gününde münafıkların anlaşmışları üzere devam etti. Mutasavvıflar imametsiz velayeti ortaya attılar. Sufî ileri gelenler irşad hırkasıyla kendilerini Emirü’l-Mü’minin Ali’ye nispet ettiler, Ehlibeyt dışı İslam’ı benimsediler ve her biri imamların fıkhı dışında bir fikhî yaymaya başladılar. Kendileri hem icad ediyor hem de yayıyorlardı. İtiraza uğradıkları zaman da Seyyid Ali Eşref Sadıkî gibi mantıksız bir cevap veriyorlardı: “Biz Şafî mezhebinden, Alevî tarikatındanız” diye. Elbette dikkat edilmesi gerekir ki bu İslam anlayışı Ehlibeyt İslam’ı değildir. Bir kısım insanlar

²² Meclisî, *A.g.e.*, III, 168.

²³ Meclisî, *A.g.e.*, XVII, 29.

²⁴ *Sahih-i Buhari*, IV, 131; *Sahih-i Müslim*, V, 75.

*Müslüman zâhid ve âbid adıyla kendi hırka tasavvuflarını kurdular ve kendilerini Ali b. Ebi Talib'e dayandırdılar. Fakat Ali İslam'ını kabul etmediler. Ğadir, Peygamber ve Müminlerin Emiri Ali b. Ebu Talib aleyhindeki en önemli mücadele yöntemiymiş."*²⁵

Oysa yine bir İranlı yazar Seyyid Hüseyin Nasr'a göre: "*İslam'ın batını yorumu veya İrfan anlayışı Tesennün (Sünni) dünyasında Tasavvuf adıyla şekillenmiştir"*²⁶ Dolayısıyla tasavvufun Teşeyyü dünyasındaki irfan anlayışı ile benzerlikleri mutlaka olacaktır.

Günâbâdî'nin yayın organında yer alan düşünceye dönecek olursak buna göre Sufiler, teşeyyü' İslam'ında yer alan maslahatları kendi sistemlerine aldılar. Sultan Hüseyin Tabende Günâbâdî de bu konuda şu görüşe yer verir: "*O dönemde tasavvuf iddiasında bulunan Ehl-i Sünnet kimselere mutasavvıf adı verilmekteydi. Şia'da ise daha çok mü'min ve müstabsir nisbesi yaygındı. Ehl-i Sünnet'ten onlara benzeyenlere Sufî diyorlardı."*²⁷

Görüldüğü gibi, Şîi kaynaklar arasında mutasavvıfların ehlibeyti sevmekle onur duymalarını²⁸ kabullenmeyen ve silsilelerinde ehlibeyt imamlarının yer almasını iyi karşılamayan kimseler bulunmaktadır. Esasen kimi karakterlerin, sevdikleri değerleri inhisarında tutmak istemeleri bir sosyolojik vakıdır. Nitekim iktibaslar yaptığımız *Hadîkatu'ş-Şî'a* adlı eserde, genellikle tasavvuf aleyhindeki sözlerin sıralanmış olması, böylece bir tutumu yansıtmaktadır.

Bu şüpheden hareketle bizzat İranlı yazarlar da söz konusu eseri incelemişler ve eser hakkında tahriflerin olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre eser, Safevî şahlarından Şah Abbas (ö. 1629) zamanında yazılmış ve daha sonra bu nüshaya eklemeler yapılarak tahrif edilmiştir.

Şia Kaynaklarında İlk Sufî Nisbesi

²⁵ Ali Tabende, *Hûrşîd-i Tâbende*, s. 19.

²⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, "Makâle-i İrfân-ı İslâmî", *Faslnâme-yi İrfan-i İslam*, 7/6.

²⁷ Muhammed Merdânî, *Münâzarât ve Mükâtebât*, Kum 1381 hş., s. 38.

²⁸ A.g.e., s. 39.

Sufî unvanı hicri II. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başlamıştır. Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767), Hâşim el-Evkaş, Sâlih b. Abdülcelîl, Câbir b. Hayyân ve İbrâhim b. Edhem'in müridi İbrâhim b. Beşşâr bu unvanla anıldığı bilinen ilk şahsiyetlerdir. Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778) riyânın inceliklerini ve sufînin nasıl bir kişi olması gerektiğini Ebû Hâşim el-Kûfî'den öğrendiğini söylemektedir.

Tasavvuf klasiklerinde olduğu gibi Şia kaynaklarında da, tasavvuf tarihi'nde kendisine ilk olarak Sufî nisbesi verilen kişinin, Ebu Hâşim el-Kûfî olduğu bilgisi yer almaktadır. *Der Kuy-i Sufiyân* adlı eserde *Hadikatu's-Şi'a* adlı eserden nakledildiği iddia edilen pasajlarda şu bilgiler mevcuttur: "Beni Ümeyye döneminin sonlarında Osman b. Şerik-i Kûfî (ö. 767, Ebu Hâşim-i Kûfî), ruhbanlar gibi kalın dokunmuş yünden elbise giyinirdi ve Şam'ın şeyhi sayılırdı. Hıristiyanlar gibi hulul ve ittihada inanır, zahirde Cebri, batında ise mülhîd ve dehrî idi". Bu kişi ortaya çıktı, ehlibeytin yolunu ayırdı ve Peygamber'in semavi varislerinin yolundan ayrı bir yol tuttu."²⁹

Görüldüğü gibi Sufî adıyla anılan ilk kimsenin Ebu Hâşim el-Kûfî olduğunda bütün kaynaklar ittifak halindedirler. Ancak kimi Şîî yazarlar, tasavvufa yönelik olumsuz yaklaşımların etkisiyle, ilk Sufî nisbesi verilen bu zatın düşünceleri hakkında farklı değerlendirmeler yapmış, el-Kûfî'nin Ehlibeyt muhalifi olduğunu belirtmişlerdir.

Aynı doğrultuda Muhaddis Seyyid Nimetullah-ı Cezâyirî, Sufî ileri gelenlerini ehlibeyt imamlarının muhalifi olarak tanımlar ve şöyle der: "İslamlaştıktan sonra Hasan-ı Basrî (ö. 728), Süfyân-ı Sevrî (ö. 778) ve Ebu Hâşim-i Kufî (ö. 767) gibi ehlibeyt muhaliflerinden bir grup tarafından Sufî adı kullanıldı. İki Arap yazar Abdulgani Kasım³⁰ ve Aziz es-Seyyid Casim³¹ de aynı doğrultuda görüş beyan ettiler. Dolayısıyla Ebu Hâşim el-Kûfî'nin Sufî nisbesiyle anılan ve İslam'ın ilk döneminde Sufî adıyla tanınan kişi olduğu hususunda görüş birliği hâsıl oldu."³²

Günâbâdî irfan ekolünün şeyhlerinden Mansur Ali Şah olarak bilinen Şeyh Abbas Ali Keyvan-ı Kazvîni'ye göre tasavvuf her şeyden önce bü-

²⁹ *Hadikatu's-Şi'a*, s. 560; *Tabakatu's-Sufiyye*, s. 6.

³⁰ Abdulhakim Abdulgani Kasım, *el-Mezâhibu's-Sûfiyye ve Medârisuhâ*, Kahire 1999, s.22.

³¹ Aziz es-Seyyid Casim, *Mutasavvifetu Bağdad*, s. 75.

³² Mirza Muhammed Ali Müderris, *Reyhane'tu'l-Edeb*, Kum 1335, VII, 395.

yük bir hata, noksanlık ve ayıptır. Ona göre bu ayıbı ve bidati ilk yüklenen kişi ise Ebu Haşim-i Kûfî'dir.³³ Bir başka yazar daha da ileri giderek Hadîkatu'ş-Şî'a, ayrıca Usulu'd-Diyanât yazarı doğrultusunda, Haşim el-Kûfî'nin, tasavvuf yolunu başlatmasından maksadının, İslam dinini bozmak olduğunu söylemektedir.³⁴

İddiaya göre Hasan-ı Askerî (ö. 261/874) de Ebu Haşim hakkında ondan sual soran kimselere şöyle söylemiş: *İmam-ı Sadık'a Ebu Haşim el-Kufî hakkında sorduklarında şöyle buyurdu: "O gerçekten akidesi bozuk biridir. Tasavvuf adı verilen bir mezhep kurmuş, onu habîs akidesine mesnet yapmıştır"*. Sufi kelimesi ilk olarak Ebu Haşim el-Kûfî ile kullanılmaya başladığına göre bu kelimenin ortaya çıktığı şehir Kûfe olsa gerektir. Yine Günâbâdî'nin *Üstüvârnâme'* de yazdıklarına göre Ebu Haşim'den sonra Habîb el-Acemî ve Zünnûn-ı Mısrî bu yolu elden ele yaymış Cüneyd-i Bağdâdî ve diğerlerine bu şekilde ulaştırmışlardır.³⁵

Görüldüğü gibi tasavvuf ve ilk mutasavvıflar (özellikle Ebu Haşim el-Kûfî) hakkında kimi Şîî kitaplarda geçen ifadeler bir ilmî tespitin ötesinde belli bir dönemin –Safevî dönemi- yaygın dilini yansıtmaktadır. Bu dönemin uydurma rivayetlerinin genellikle içinde yer aldığı *Hadîkatu'ş-Şîa* adlı kitap yine İranlı yazarlara göre Hindistan'da yazılmıştır, Mukaddes-i Erdebilî'ye ait değildir ve tasavvuf aleyhindeki kısımlar esere el yazması olarak sonradan ilave edilmiştir.

Şîa ile Ehl-i Sünnet'i ayıran temel yaklaşım farklarından biri kuşkusuz Beni Ümeyye, özellikle de Muaviye b. Ebu Süfyan (ö. 60/680) ve oğlu Yezid b. Muaviye (ö. 63/683) hakkındaki düşünceleridir. Şîa yazarlarına göre Ümeyyeoğulları başlangıçtan beri İslam'a inanmamış, ona muhalefet etmişlerdi.³⁶ Buna göre genel olarak İslam'ı tedricen asli mecrasından çıkarmış olan Muaviye b. Ebi Süfyan, tezvîratıyla ve babası Ebu Süfyan'ın şöhreti sayesinde, Araplar arasında İslam karşıtı politikalarında başarılı olmuştur. Yine bunlara göre Muaviye b. Ebi Süfyan, iktidarı tam olarak ele geçirmek için, Allah Resulü'nden uydurma rivayetlerle, Ğadir

³³ Mansur Ali Şah, *Ustüvârnâme*, Tahran 1380 hş., s. 22.

³⁴ Muhammed b. Hasan el-Hur el-Amulî, *el-İsnâ Aşerîyye fi'r-Reddi Ale's-Sûfiyye*, Kum 1400, s. 22.

³⁵ Günâbâdî, *Ustüvârnâme*, s. 18.

³⁶ *Faslname-i İrfân-ı İran*, sayı: 9, s. 11.

karşıtı kesimin elebaşlarına övgüler dizdirmiş, Ali b. Ebi Talib'in faziletlerine dair rivayetleri yasaklamış, Müminlerin imanlarını satın alarak ehlibeyti savunan sahabenin ölüm emrini vermiştir.³⁷

Söz konusu yazarlara göre Emeviler, zahiren Müslüman görünen münafıkları kullanmak suretiyle Şam iktidarını ele geçirdiler. Bu esnada kimilerine göre Hasan-ı Basrî gibilerinin dili ve Haccâc gibilerinin kılıcı olmasaydı Mervânilerin devleti doğmadan mezara gidecekti.³⁸ Çünkü yazara göre Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) Beni Ümeyye şahlarına itaatın gerekliliğine dair fetva vermiş ve onlar hakkında şunları söylemişti: *"Din, her ne kadar zulüm ve haksızlık yapsalar da onlarsız ilerlemeyecektir. Allah'ın onlar eliyle gerçekleştireceği hayır, onların fesadından daha çoktur."*³⁹

Oysa yukarıdaki pasajın tercümesinde özellikle "din onlarsız ilerlemeyecektir" cümlesinde bilerek veya bilmeyerek hata yapılmıştır. Doğrusu "dinin onsuz olmayacağı beş şey" olmalıdır. Metindeki "hum" zamiri Emevilere değil sayılan beş İslami ilke ve uygulamaya raci'dir. Hasan-ı Basrî'den nakledilen Arapça ifadelerde öyle bir anlam olmamasına rağmen, mütercim Tabende, böyle hareket etmiş ve metni arzu ettiği gibi yorumlamıştır.

Hasan-ı Basrî'den nakledilen ifadelerin orijinali şöyledir: *"Onlar haksızlık ve zulüm yapmakla birlikte, dinin ancak kendileriyle ayakta olduğu şu beş şey ile üzerimize yönetici oldular. Cuma namazı, cemaat, zekât, suğur, hudud..."*⁴⁰ Sonuç olarak Hasan-ı Basrî dinin onlarsız ayakta olamayacağı ifadesiyle Ümeyyeoğullarını değil saydığı beş şeyi kastetmiştir. Dolayısıyla buradan hareket edip Hasan-ı Basrî'yi ehlibeyt düşmanı olarak göstermek ve yine bütün bir Basra ekolünü böyle göstermek ayrılıklara sebep olan hatalı okumalardan olsa gerektir.

Esasen Ümeyyeoğullarının tarihteki siyasi uygulamaları herkesin malumudur. Ancak söz konusu yazarlara göre Ümeyyeoğulları Beni Saki-fe'de iki parça olan İslam'ı paramparça ettiler. Onlar, bu ifadeleri Hasan-ı Basrî'nin fetvasına dayanarak söylüyorlardı. Onlara göre İslam dünyası dikkatle incelendiğinde hassas konulara ulaşılır ve Hasan-ı Basrî gibi

³⁷ Ali Tabende, *Hûrşîd-i Tâbende*, s. 38.

³⁸ Ayetullah Cevad-ı Amulî, *Rehberî der İslâm*, Kum1368 hş., s. 148.

³⁹ Muhammed Ebu Zehre, *El-Mezâhibu'l-İslamiyye*, s. 89.

⁴⁰ Muhammed Ebu Zehre, *A.g.e.*, aynı yer.

isimlerin sözleriyle meydana getirdikleri kargaşa açığa çıkar. Bu fitnelerden biri ehlibeyt yolunu engellemek için geliştirilen tasavvuf adlı harekettir. Bu şekilde ehlibeytsiz velayet fikrini ortaya atmış oldular. Nitekim Ebu Talib el-Mekkî (ö. 996) ve Abdullatif et-Tibâvî (ö. 1981), Üme-yeoğulları döneminde tasavvufu Hasan-ı Basrî'nin başlattığı görüşünde-dirler. Hatta böylece tasavvuf aracılığıyla imamet ve velayet karşıtı siya-seti devam ettirmek istediler.⁴¹

Hülâsa bu tarz hatalı okumalar düzeltildikçe, hatalı okumaların İslam tarihinde hangi ihtilaflara ve mezhep/meşrep ayrımlarına neden olduğu hususu daha bir açıklık kazanmaktadır. Dolayısıyla tarih okumalarında, tasavvufun birleştirici yaklaşımını benimsemek daha ilmî bir yol olsa gerektir.

İlk Tekke (Hangâh)

İlk tekkenin nerede nasıl yapıldığı konusunda Sünni ve Şîî kaynaklar aynı görüştedirler ve genellikle bu hususta Abdurrahman-ı Camî (ö. 1492)'nin *Nefehatu'l-Üns*'ü kaynak olarak gösterilmektedir. Buna göre tekke "ve-ke-e" fiil kökünden *dayanmak* anlamında bir kelimedir ve İslam'da mescit (cami) dışında bir resmi mabet olmadığından, Tekke/Hangâh adına da Ebu Haşim el-Kûfî'ye kadar rastlanmamıştır.

Ebu Haşim zamanında tasavvuf, başlangıç aşamalarını geçerken, temel ilkeleri olan nefis tezkiyesi, fakr, riyazetten öteye geçmiyordu. Ebu Haşim el-Kûfî'nin etrafında toplanan ilk mutasavvıflar düşüncelerini anlatacakları, ders verecekleri ve bu doğrultuda insan yetiştirecekleri bir mekâna sahip değillerdi. Bir gün Emir Tersa ava giderken yolda bu taifeden iki sufi taife gördü. Onlar oturdular, yiyecekleri ne varsa ortaya koydular. Emir Tersa onların kendi aralarındaki davranışlarını beğendi. Onlardan birini çağırdı ve sordu:

- O kimdi?
- Bilmiyorum.
- Sana ne verdi?
- Hiçbir şey.

⁴¹ *Nakş-i Emeviyyân der İslâm*, I, 127.

- *Nereliydi?*
- Bilmiyorum.
- Peki ona neden ilgi gösterdin?
- Bu yol adabıdır.
- Peki sizin bir araya geldiğiniz bir yer var mı?
- Hayır
- O halde ben size bir yer yapayım orada bir araya gelirsiniz, bu adabı orada uygularsınız.

Böylece Hıristiyan Emir Tersa Remle'de bir Hangâh yaptırdı.

Dolayısıyla tekkeler ve onların büyük tarzları olan Hangâhlar birbiri peşi sıra çoğalmaya, dervişlerin toplanma, toplu zikir ve ders icra ettikleri mekânlar olmaya başladı. Tasavvuf ve Sufi kavramlarının gittiği her yere tekkeler de kuruluyor, kurulan tekkeler için gayrimenkuller vakfediliyor, harcamaların karşılanması için de çeşitli binalar buralara bağışlanıyordu.

Tekke ve hangâhların ekonomik meselelerinin temini yanında Sufî ileri gelenler hangâhlara giriş ve oralarda kalma adabını da geliştirdiler.⁴² Hangâhların ve Sufîlerin işlerini yürütmek, buralardaki adab ve yönetmelikleri açıklamak için her bir hangâhı bir şeyhe bağladılar.⁴³ Buralarda Sufîleri hem hangâha hizmete teşvik ediyorlar hem de tasavvuf düşüncesini ders ve zikir halkalarında işliyorlardı. Buralar, bir bakıma yaygın eğitim mekânları olarak işlev görüyordu.

SONUÇ

İslamlaşma sonrasında belirginleşen ve sistematik bir düşünce haline gelen irfani tasavvuf alanı, İran ve Turan'ın en seçkin katkılarının olduğu bir alandır. Tasavvuf denilince, bu iki unsurun öteden beri birlikte yaşadığı Horasan coğrafyası akla gelir. Bu nedenle irfani tasavvuf alan araştırmalarında, Fars-Türk etkisi dikkate alınmaksızın müttekâmil bir çalışma ortaya koymak mümkün görünmemektedir.

⁴² Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Kahire 1982, s. 451.

⁴³ İbn Batuta, *Sefername*, internet nüshası, <http://al-hakawati.net/arabic/civilizations/10.pdf>, s. 19-32.

Ayrıca Fars dilinin, Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu Devletleri ile İran ülkesinde hüküm süren Türk Hanedanının resmi dili olması, bu dilin etkisini Hindistan'dan Irak'a, Horasan'dan Anadolu'ya (Küçük Asya) hatta Balkanlar ve Kuzey Afrika'ya kadar götürmüştür. Buna ek olarak sufi tarikatların göç hareketleri de, dilin yanında tasavvuf düşünce ve kültürünün de yayılmasını sağlamıştır.⁴⁴

Bu yayılma ve etkileşim süreci incelendiğinde, İslam Medeniyetinin özellikle tasavvuf/irfan hareketleri ile çevresel etki meydana getiren ve intikal ettiği alanda kültürel ve edebî bir muhit oluşturan güçlü bir geleceği temsil ettiği görülecektir.

Şii yazarlar başta olmak üzere genel olarak bazı Tasavvuf araştırmacıları, İran tasavvufuna irfan adını verirler. İrfan kavramı marifet ile aynı köktendir ve İran tasavvufunun; amelî-sülûkî boyutuna oranla nazari, akli, felsefi boyutunun daha etkin olduğunu simgelemektedir. Nitekim İran şairlerinde nazari/felsefî boyut daha belirgin bir şekilde görülmektedir. İbn Sina (ö. 1037) gibi filozoflarda da felsefî irfanın önemi, sülûkî/amelî boyuta baskın gelmektedir.

İran tasavvufu ile ilgili olarak söylenebilecek bir başka şey; İslam öncesi İran kültürel muhitinin İslamlaşma ile birlikte tamamen ortadan kalkmadığı ve yer yer İslâmî tasavvuf düşüncesinde görüldüğü gerçeğidir. Zira bir milletin sahip olduğu fikrî, kültürel, edebi gelenek, herhangi bir savaş sonrasında veya yeni bir dine kitlesel geçişin etkisiyle tamamen yok olmayacaktır.

Sufî tabakatı ile tarihsel kaynakların ortaya koyduğu bir başka husustur. Üzerinde ittifak edilen bir üçüncü husus ise tasavvuf klasikleri ile Şia kaynaklarının birçok ortak kavramlar kullanıp ve benzer yaklaşımlar sergilemeleridir. Öyleyse tasavvuf-irfan ayrışmasının sonradan meydana geldiği ve bir takım tarihsel nedenlere dayandığı, bu ayrışma sonrasında ise Şii İrfan dünyasında tasavvufa bakışın yer yer menfi bir hal aldığı söylenebilir.

Nitekim Ali b. Mûsa er-Rıza (ö. 203) ile hemen bütün tasavvuf silsilelerinde yer alan Ma'ruf-i Kerhî (ö. 200) çağdaşlardır. Ayrıca Maruf-i Kerhî, er-Rıza'nın okulunda yetişmiş, onun sohbetlerinde hidayet bulmuş ve tasavvuf/irfan yoluna sülûk etmiştir. Bu ve benzer birçok veri,

⁴⁴ Bkz. İbrahim ed-Dusukî Şitâ, *Et-Tasavvuf İnde'l-Furs*, Kahire1978, s. 3-22.

Şia'daki tasavvuf karşıtlığının genellikle siyasi nedenlere dayandığı yönünde güçlü izler taşımaktadır.

Tasavvuf düşüncesinin Sünnî aidiyetinden ödün vermemiş olması nedeniyle Şîî muhitlerde tasavvuf teriminin reddedilip yerine irfan teriminin kullanılmış olabileceği ve tasavvuf aleyhinde enteresan rivayetlerin vaz edilmiş olabileceği muhtemeldir.

Tasavvuf aleyhtarlığı o denli bir noktaya gelmiştir ki bizzat İranlı ve Şii yazarlar bile esasen bu kavramsallaştırmaların genellikle tarihsel ve siyasal nedenlere dayanmakta olduğunu ve ilmi açıdan bir geçerliliğinin bulunmadığını belirtmişlerdir.⁴⁵

Dolayısıyla köken olarak tasavvuf adıyla olsun, irfan adıyla olsun hatta geçmiş nebevî öğretilerdeki bozulmamış ahlâkî, derûnî (ezoterik), keşfi uygulamaları, peygamberlerin öğretilerinde mevcut olan birer tevhidî yöntem olarak değerlendirmek daha doğru ve tarihsel verilere uygun olsa gerektir. Hz. Musa'nın kırk günlük miracı ve Hz. Zekeriya'nın susma orucundan Hz. Meryem'in Süleyman mescidine vakfen halvetine ve İslam Peygamberinin Hira-Ramazân itikaflarına kadar bütün uygulamalar, aynı geleneğin farklı isim, görünüm ve zaman-mekândaki tezahürü olduğunu göstermektedir.

Bugün birbirinden farklıymış gibi görünen Temel İslâm Bilimleri için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Her bir ilim, söz konusu bütünün mütemmim cüzlerinden ibarettir. Nitekim sahabe; fakih, müfessir, muhaddis olarak değil müttaki, zâhid, âbid olarak isimlendirilmiştir.

Araştırmamızda, Şia'nın irfan anlayışının tasavvufa bakış açısını ele alırken, genel bir yaklaşım olmamakla birlikte yer yer tasavvuf-irfan ayrımcılığının kimi hadis vaz'ı girişimlerine, ilk Sufileri tahkire varan ithamlara varacak kadar ifratî bir tutum içinde olduğuna şahit olduk. İran'da İran kültürel kimliğinin de güçlenmesinde rolü bulunan tasavvuf, özellikle Safevîlerin son dönemlerinde reddedilmeye başlamıştır. Bugün bunun nedenlerini İranlı tasavvuf araştırmacıları da sorgulamaktadır.

⁴⁵ Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, Röportaj, Mesud R. Fakih, <http://www.dunyabulteni.net /islamcilik-konusmalari/153212/iran-kimliginde-siiligin-ve-tasavvufun-yeri-shuseyin-nasr-2>

Sözgelimi Fatıma Gulamnejad ve Ferište Sehaî, *Tasavvuf Karşıtı Hadislerin Kaynağı Hadikatu's-Şi'a Kitabı*" adlı çalışmalarında iki sorunun cevabını aramışlardır:

1. Bu kitap gerçekten iddia edildiği gibi Mukaddes-i Erdebilî'ye mi aittir?
2. Kitaba sonradan eklendiği söylenen tasavvuf aleyhindeki rivayetler uydurma mıdır? Mevlâ Muhammed-i Horasani (ö. 1905)'ye dayandırdıkları görüşe göre bu kitap İran'da değil Hindistan'da yazılmıştır ve tasavvuf düşmanlığı yapılan kısımlar da sonradan başkaları tarafından yapılan eklemelerdir. Hatta kitap iddia edildiği gibi Mukaddes-i Erdebilî'ye de ait değildir.

Sonuç olarak, farklı köklerden olmakla birlikte (*yün ve bilmek*) tasavvuf ve irfan kavramları, İslam'ın iç arınma ve kişilik eğitiminde kullanılan ortak alanı ifade eden kelimelerdir. Dolayısıyla alan araştırmacılarının tasavvuf-irfan alanındaki iddia ve rivayetlerin güvenilirliğini değerlendirmeleri önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Alişah, Mansur; *Ustuvárnâme*, Tahran 1380 hş.
- Amulî, Ayetullah Cevad; *Rehberî der İslâm*, Kum 1368 hş.
- Buhârî; *Sahîh*, İnternet Nüshası, <http://islamport.com/Al-Bokhary.pdf>.
- Burckhardt, Titus; *Nigâhî ber Ayîn-i Tasavvuf*, Tahran 1389 hş.
- Casim, Aziz es-Seyyid, *Mutasavvifetu Bağdad*, Beyrut.
- Cezairî, Seyyid Nimetullah; *Envâru'n-Nu'mâniyye*, Beyrut 2008.
- Düsûkî Şita, İbrahim; *Et-Tasavvuf İnde'l-Furs*, Kahire 1978.
- Ensârî, Hoca Abdullah; *Tabakâtu's-Sufiyye*, Tahran 1386 hş.
- Günabadî, Hüseyin Tabende; *Nabiğa-i İlm u İrfan der Karn-i Çahardehum*, Tahran, 1426.
- İbn Haldun; *Mukaddime*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Kasım, Abdulkhakim A., *el-Mezâhibu's-Sufiyye ve Medârisuhâ*, Kahire 1999.
- Kiyânî, Muhsin; *Târîh-i Hângâh der İrân*, Tahran 1389 hş.
- Komisyon; *Dâiretu'l-Maârif-i Teşeyyü'*, C. 1, Sufi md.

Komisyon; *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, İstanbul 2009.

Kumî, Seyyid Abbas; *Sefînetu'l-Bihâr*, Kum 1416.

Kuşeyrî, Abdulkerim; *Kuşeyrî Risalesi*, İstanbul 2009.

Meclisî, Muhammed Bakır; *Bihâru'l-Envâr*, Kum 1430 hş.

Merdanî, Muhammed; *Münâzarât ve Mükâtebât*, Kum 1381 hş.

Müderriş, Mirza Muhammed Ali; *Reyhânetu'l-Edeb*, Kum 1335 hş.

Tabende, Sultan Ali Şah; *Hurşid-i Tâbende*, Tahran 1377 hş.

Topçu, Nurettin; *Mevlânâ ve Tasavvuf*, İstanbul 1998.



شهریار، شاعر عصر غربت دیانت

DOÇ. DR. SABER EMAMİ *

Öz

Şehriyâr'ın hayatı ve şairliğini konu alan bu makalede, kendi şiirleri, onunla ilgili çağdaş yazarların sözleri ve birtakım değerlendirmeleriyle Şehriyâr ve şiiri incelenmektedir. Şehriyâr'ın çağdaş bir şair olarak günümüz İran toplumunun sorunlarını ve sıkıntılarını yakından bildiği şiirlerinden örneklerle de gözler önüne serilmektedir.

Şehriyâr, arınmış bir kişilik, dürüst bir insan olarak bugünün kargaşa, karanlık ve kötülükler içerisinde yüzen dünyasında doğulu ve batılı toplumlarında, hatta kendi ülkesinde bile garip kalmış bir şairdir. O, insanın kurtuluşunu Allah'a kavuşmakta, bilgide, din ve dinin kılavuzluğunda görmektedir.

Anahtar kelimeler: Şiir, çağdaş, gurbet, din.

ABSTRACT

This article examines the life and poetic journey of Shahriar. Looking through his poems reveals that Shahriar is the poet of his era: he is familiar with the pains and miseries of the present time people of his time. Poet of his time. Shahriar as a faithful human in a mesreble and discusting world of his time, and among people of east and west

* DOÇ. DR. SABER EMAMİ, Tahran Sanat Üniversitesi, Sinema ve Tiyatro Fakültesi, Tiyatro Bölümü Öğretim Üyesi. Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, Misafir Öğretim Üyesi. Saber_alef@yahoo.com.

remains lonely, the stronger poet: shahriar knows the rout of salvation for the human through faith to the god.

Key words: Shahriar poems, contemporary poetry, faith and poem social context and poem, poet as a stronger.

چکیده

این مقاله به زندگی شهریار و سیر و سلوک شاعری او می پردازد. در این مقاله با استناد به اشعار شاعر، و نظر منتقدین برجسته معاصر، ثابت می شود شهریار شاعریست معاصر و آشنا به دردها و رنج های انسان معاصر ایرانی و جهان، شاعر عصر.

شهریار به عنوان یک انسان سالم و پاک در جهان شلوغ و آلوده ی معاصر و در میان حزب ها و گروه های شرقی و غربی، حتی در وطن خود غریب است، شاعر غربت.

او راه نجات انسان را در رسیدن به خدا، از طریق معارف و راهنمایی های دین می داند، شاعر دیانت.

کلید واژه ها: شعر، عصر، غربت، دیانت

درآمد

سید محمد حسین بهجت تبریزی در سال ۱۲۸۵ شمسی در تبریز دیده به جهان گشود. او که بعدها با تفال به دیوان حافظ، تخلص «شهریار» را برای خود برگزید یکی از شاعران موفق ادبیات معاصر ایران است. شهریار تحصیلات ابتدایی خود را در تبریز گذراند و برای ادامه تحصیل به تهران و دارالفنون رفت. او به دنبال یک ماجرای سوگ فرجام عاشقانه، تحصیلات خود در طب را نیمه تمام گذاشت و چندی آواره شهرهای ایران شد. همچنان که خود می گوید و از مجموعه «حیدر بابایه سلام» برمی آید، تربیت کودکی او، آشنایی اش با دیوان حافظ و قرآن از همان دوران صباوت و

نوجوانی، به ویژه نقش مادربزرگش در تعدیل و تلطیف روح و روان شاعر، تأثیری که در جوانی از عشق در سوختن و گداختن و پخته شدن و رسیدن به کمال روحی می‌گیرد، او را از غنای عظیم عاطفه و محبت برخوردار می‌کند؛ درباره‌ی شهریار و شعر و شاعری او فراوان نوشته‌اند. توفیق او در درک انقلاب اسلامی و حضورش در شعر دفاع مقدس، کهن سالی و پیش کسوتی‌اش، دست به دست هم داد و از او شاعری برجسته و مورد احترام خاص و عام و مردم و حکومت ساخت. این امر تا آنجا پیش رفت که نام او بر پیشانی روز شاعر نشست، و همین امر با توجه به نام شاعران بزرگ ایران زمین، اما و اگرهای بعضی‌ها را برانگیخت. بسیاری از مخالفان این نام، تلاش کردند او را شاعری سنتی و مدیحه‌سرا معرفی کنند.

ویژگی خاص مقاله‌ی حاضر در همین زمینه نهفته است، این مقاله با استناد به شعر و زندگی و نظر منتقدین دانشمند و بی‌غرض ادب فارسی، سعی در اثبات معاصر بودن شهریار دارد. نویسنده تلاش می‌کند چهره‌ی معاصر شهریار را به خواننده معرفی کند و از این منظر با کنکاش در اعتقادات و افکار و جهان بینی شهریار، با تکیه بر مبارز مذهبی بودن او و مقاومت شاعرانه‌اش در دنیای مغشوش و غرب زده‌ی دوره‌ی پهلوی‌ها، غربت او را در جهان شعری آن زمان ایران نشان دهد. سخن آخر اینکه مقاله‌ی حاضر در صدد است برای خواننده توضیح دهد که اگر شهریار شخصیت شعری خود را در اختیار انقلاب اسلامی و دفاع مقدس قرار می‌دهد، امریست کاملاً اعتقادی نه بر خاسته از آمال و امیال دنیایی و مدیحه‌سرایی.

۱- شاعر معاصر

بی‌شک شهریار یکی از عاطفی‌ترین شاعران معاصر است. حضور لطیف عاطفه، چنان سرتاسر ابیات او را می‌پوشاند که اگر در شعر او نقصی هم باشد از دید خواننده پنهان می‌ماند. شعر او به یاری عاطفه با خوانندگان ارتباط برقرار می‌کند و مقبول واقع می‌شود.

تجربیات عمیق او از عشق، سوختن در میان شعله های سرکش یک عشق جانسوز و بیان صادقانه آنها، شعر او را از صداقت هنری برخوردار می کند و باعث می شود سخن او بی آنکه صناعت و لفاظی باشد از دل شاعر بر آید و بر دل مخاطب بنشیند.

در وصل هم ز عشق تو ای گل در آتشم
عاشق نمی شوی که ببینی چه می کشم
با عقل آب عشق به یک جو نمی رود
بیچاره من که ساخته از آب و آتشم

....

(شهریار، ۱۳۸۹، ص ۳۱۰)

همین ویژگی است که شعرهای شهریار را به هنگام روایت خاطرات از دست رفته، با سوز و گداز بیشتری بر دل خواننده می نشاند و شاید خود شهریار نیز بر این ویژگی واقف بوده است که در بسیاری از اشعارش، راوی خاطرات از دست رفته است. حتی بزرگ ترین شاهکار شعری او، «حیدر بابایه سلام»، روایت خاطرات و آداب و سننی است که از آنها فقط یادی و نامی باقی مانده است. شهریار در بیان خاطرات، حسی نوستالژیک را در جان مخاطب زنده می کند. او با سخنی ساده و نرم و آهنگین با اولین کلمه، ذهن و قلب مخاطب را تسخیر می کند و او را تا آخرین کلمه ی شعر در پای سخن خود می نشاند. از نمونه های موفق روایت خاطرات، در شعر فارسی شهریار می توان از شعر بلند «در جستجوی پدر» یاد کرد؛ آنجا که او دست پسرش را می گیرد و در غروبی از خانه بیرون می زند تا کله ی پوک و سر بی مغز و پکر خود را از دست غربت، به سنگی بزند که شاید در کوی پدرش بیابد. او به روزگار کودکی برگشته در میان کوچه و بازار شهر به دنبال پدر می گردد، اما شاعر در این جستجوی بی سرانجام، غریب است و یک آشنا نمی یابد که دری بگشاید و سلامی بدهد:

...

ای داد که از آن همه یار و سر و همسر
 یک در نگشاید که بپرسد خبرم را
 یک بچه‌ی همسایه ندیدم به سر کوی
 تا شرح دهم قصه‌ی سیر و سفرم را
 اشکم به رخ از دیده روان بود ولیکن
 پنهان که نبیند پسرم چشم ترم را
 می خواستم این شیب و شبایم بستانند
 طفلیم دهند و سر پر شور و شرم را
 چشم خردم را ببرند و به من آرند
 چشم صغرم را و نقوش و صورم را
 کم کم همه را در نظر آوردم و ناگاه
 ارواح گرفتند همه دور و برم را
 کز دل بزدود آن همه زنگ و کدرم را
 گویی پی دیدار عزیزان بگشودند
 هم چشم دل کورم و هم گوش کرم را
 ناگه پسرم گفت چه می خواهی از این در
 گفتم پسرم بوی صفای پدرم را

(شهریار، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳)

شعر درجست و جوی پدر گزارش سه نسل است:

۱ - پدر

۲ - شاعر (شهریار)

۳ - پسر

گذشته - امروز - آینده.

حسین منزوی، «در جست و جوی پدر را» شعر در بَدِری ها و آوارگی های سه نسل میداند، شعری که شاعر در آن در وسط ایستاده است پدرش را در گذشته و پسرش را در آینده، در کنار خود دارد، با این تمثیل او شهریار را آخرین بازمانده ی کاروان شعر کهن می شناسد اما این نه به معنای آن است که شهریار، شاعری کهن سرا باشد، او می گوید:

«شعر شهریار در کل به مرحله ی گذری تعلق می گیرد که میان دیروز و امروز پل می زند، شعر او حلقه ی ارتباط شعر بهار و نیماست، بی آنکه این تعریف، نشانه یی هویت بودن آن باشد. شعر شهریار، شعر خاص خود اوست.»

(منزوی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۰)

در مقبولیت شعر شهریار نباید از زبان ساده و روان و دور از تفاخر ادبی شهریار غافل بود. شهریار به خاطر علاقه ای که به حافظ دارد، زبان سبک عراقی را به خوبی می داند. او از ترکیب زبان رسمی سبک عراقی با اصطلاحات و کنایه ها و تکیه بیانهای عامیانه ی روزگار خود - مانند خاکم به سر، پایم به گل فرو شده، سفر بی خطر، صرف نظر کردن، کله ی پوک، از در بیرون زدن و ... - به زبانی معاصر دست می یابد.

منزوی در خصوص استفاده از زبان زنده و اصطلاحات رایج عامیانه، شعر "در جستجوی پدر" را یکی از موفق ترین شعرهای شهریار می داند و می گوید: «صمیمیت و جا افتادگی این اصطلاحات به صمیمیت و جا افتادگی حالت شاعر است در شعر، و هر دو به یک اندازه به طبیعت کلام و زندگی نزدیک اند.

از ویژگی های امروزی بودن شعر استفاده از اصطلاحات و ضرب المثل های رایج

زمان شهریار است :

کلماتی چون بیرون زدم از در، کله ی پوک و سرو مغز پکر، نشخوار جوانی، جویدن جگر، شیر و شکر، یار و سر و همسر، بچه ی همسایه، از جمله حیب و رفقای دگرم، عایله ی دربدر، سکسکه و جز این ها، همه چنان در مجموعه ی شعر جا افتاده اند که هرگز در برخورد با شعر احساس نمی کنی که یکی از آنها، حتی وصله ی ناجور و پاره ی ناهماهنگ اند.» (منزوی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۵ و ۲۳۴)

هر چند در استفاده از اصطلاحات عامیانه معاصر، گاهی جانب احتیاط را رها می کند و بی پروایی پیش می گیرد اما باید گفت شهریار با این کار، غزل معاصر را از گرفتار شدن در زبان بغرنج سبک هندی می رهاوند و آن را در ادامه راهی که شعر مشروطیت برای زبان معاصر گشوده بود، هنرمندانه پیش می برد. توفیق او در ایجاد زبانی معاصر، زبانی برخوردار از انرژی بیانی مردمی که در جهان اکنون به طور زنده با آن زبان تکلم می کنند و فضای ادبی سبک عراقی، یکی دیگر از رموز موفقیت شهریار می شود.

توجه او به ساختمان ساده ی زبان مردمی گاهی چنان شدید است که ساختار زبانی شعرش را شبیه ترین ساختار به زبان مردم کوچه و بازار قرار می دهد، بی آنکه تن به نقصهای زبانی شعر دوره مشروطیت داده باشد:

از نظر زبان شعر شهریار به زبان مردم بسیار نزدیک است:

به تیره بختی خود کس ندیدم و نشنیدم
 زبخت تیره خدایا چه دیدم و چه کشیدم
 برای گفتن با دوست شکوه ها به دلم بود
 ولی دریغ که در روزگار دوست ندیدم
 دگر نگاه امیدی به سوی هیچ کس نیست

چرا که تیر ندامت بدوخت چشم امیدم
به غیر دام ندیدم به هر کسی که شدم رام
دگر چو طایر وحشی ز آب و دانه رمیدم
رفیق اگر تو رسیدی سلام ما برسانی
که من به اهل وفا و مروتی نرسیدم

...

ز آب دیده چنان آتشم کشید زبانه
که خاک غم به سرافشان چو گرد باد دویدم
گناه اگر رخ مردمان سیه کند من مسکین
به شهر روسیهان شهریار روی سپیدم

(شهریار، ۱۳۸۹، ص ۲۸۹)

شهریار شاعری است معاصر، و همین ویژگی او را در مسیر حرکت، تکاپو و نوجویی قرار می دهد، دکتر یوسفی در این باره می نویسد:

«ذوق نوجویی و نواندیشی در بسیاری از شعرهای شهریار منعکس است: تازگی مضمون، صور خیال، تعبیر، حتی قالب شعر، دیوان او را از بسیاری شاعران نسل وی متمایز کرده است.» (یوسفی، ۱۳۶۹، ص ۶۳۷)

همین پاسخ به نیاز حرکت، و پرهیز از توقف و ایستادن، او را در کنار غزل و قصایدش، به شعری چون "ای وای مادرم" می رساند، حرکتی که شاعر معاصر، نوآور و پر تکاپویی چون فروغ را به شکفتی وامی دارد، فروغ در سخن از تلاش برای رسیدن به بیان و فضایی نو، از شهریار به شعر "ای وای مادرم" مثال می زند، شعری که در آن

برخورد صمیمانه با زندگی، زبان و وزنی را می سازد که باید باشد، فروغ در توصیف این شعر ضمن اظهار شگفتی می گوید:

«این شعر نتیجه یک لحظه توجه صمیمانه و راحت به حقایق زندگی امروزی با شکل خاص امروزیشان است. من می خواهم بگویم که تمام امکانات در نتیجه این توجه خود بخود بوجود می آیند.» (فروغ، ۱۳۷۰، ص ۵۱)

همین ویژگی باعث می شود او از نیما و شعرش استقبال بی نظیر (نسبت به زمان خود) داشته باشد. او برای دیدار نیما به شمال می رود و نیما برای دیدار او به تبریز. او در منظومه «دو مرغ بهشتی» به استقبال از «افسانه» ی نیما می شتابد، اما نه برای تقلیدی صرف، که حرفهای خود را دارد و درد سرودن خود را :

در شبستان خود پای شمعی
شاعری مات و محزون نشسته
دیر گاهپست که این کلبه را در
بر رخ یار و اغیار بسته
گرد اندوه باریده اینجا
می نماید همه چیز خسته
دفتری پیشش است و سه تاری

...

(شهریار، ۱۳۸۹، ص ۸۵۶)

این درست تصویر خود شهریار است، شهریاری که نواختن سه تار را از «صبا» موسیقی دان بزرگ معاصر آموخته و در انزوای خود به شعر و موسیقی پناه آورده است. می توان گفت انزواطلبی و حزن، از ویژگیهای مشترک نیما و شهریار است، اما حزن نیما بیشتر اجتماعی است و بیرونی و حزن شهریار بیشتر فردی است و درونی.

اشتراک روحی شاید و شاید قدرت شعری شهریار است که نیما را وا می‌دارد در اظهار نظر نسبت به شعر «هذیان دل» بنویسد:

« این منظومه با وجودی که نسبتاً طولانی است و حادثه‌ای ندارد، ممکن است آدم را خسته کند، به عکس است، خواننده حساس را سرگرم می‌کند. من کلمه‌ی «حساس» را برای این آوردم چون «هذیان دل» فقط به کار آن طبقه می‌خورد... این منظومه پیام شاعرانه برای شاعر است. بهترین منظومه شهریار است... هذیان دل آن قدر صاف و صیقلی شده احساسات شاعر را در بر دارد که مثل آئینه‌ای است که به دست مردم داده تا کدام یک از آنها با چشم روشن بین خود، بتوانند خود را در آن ببینند. شهریار توانسته است این زیبایی را با منظومه‌ی خود به نمایش بگذارد و این کاری است که شاعر می‌کند و دیگران که تنها ابزار کار شاعر، یعنی وزن و قافیه را در دست دارند، نمی‌توانند.» (طاهباز، ۱۳۶۸، ص ۱۳۲)

شهریار علاوه بر ذوق آزمایی در قالبهای سنتی شعر فارسی و تفوق در غزل سرایی، در قالب شعر آزاد نیمایی نیز آثاری چون «مومیایی»، «پیام به انیشتن»، «ای وای مادرم» و «سهندیه» را خلق کرده است. «سهندیه» را شاید بتوان از بهترین نمونه‌های شعر آزاد نیمایی در شعر معاصر دانست. «سهندیه» به زبان ترکی است و به همین دلیل در میان فارسی‌زبانان کمتر شناخته شده است. آنان که درباره‌ی قدرت شهریار در سرودن شعر نیمایی، بدون توجه به «سهندیه» قضاوت می‌کنند، بدون شک قضاوتشان کامل نخواهد بود.

گفتیم که شهریار شاعری است نوجو و نو اندیش، اما نوجویی و نو اندیشی او جای تامل و درنگ دارد. او از آن دسته از شاعرانی نیست که به دنبال نوجویی و بهانه‌ی نوسرایی، همه فرهنگ و شخصیت اصیل و بومی و ملی و دینی و میهنی خود را فراموش کند و با پشت پا زدن به ریشه‌های خود و باز کردن آغوش به روی بادهای مسموم غربی، به دنبال درخشش در آسمان هنر و شعر نو باشد، استاد دکتر مرتضوی در مقاله‌ی

که در سال ۱۳۴۷ درباره شعر شهریار می نویسد نوجویی و نوسرایی شهریار را تبیین و تعریف می کند:

«چنانکه اشاره کردیم، شهریار به هیچ وجه شاعری کلاسیک نیست، و آنان که چنین می پندارند، یا شهریار را تنها شاعر غزلیات می شناسند، و یا فریب جامه ی فاخر و قالب رسمی اشعار او را می خورند، در حالی که هرگاه معنی تجدد را در دایره ی تقلید کورکورانه از "واردات غربی" محدود و محصور نسازیم، و مفهوم معقول آن را در نظر بگیریم، استاد شهریار را شاعری مبتکر و متجدد خواهیم یافت.» (رفیعیان، ۱۳۶۸، ص ۲۶)

او در ضمن توضیح نوآوری های شهریار، به این نکته تاکید می کند که شعر شهریار در ادامه ی فرهنگ و هنر غنی ایران و شاعران بزرگ ایران قرار دارد بی آنکه در صد تکرار مضمون و فکر گذشتگان باشد و برای ارضای حس نوجویی، و هوس نوآوری، به دنبال اختراع افکاری عجیب غریب و شگفت انگیز و احساساتی نامانوس و ناآشنا و بیگانه باشد. دکنر مرتضوی در ادامه ی سخن تصریح می کند:

«نوآوری استاد ما به جای اینکه به شیوه ی تندروان در خروج و نزول از قواعد و قوانین زبان و منطق کلام و تجاوز از اصول مانوس تخیل و اندیشه ی انسانی تجلی نماید، از راه بازگشت به کوچه و پس کوچه های زبان و تعبیرات مردم و استخدام عناصر بکر ولی "غیر کلاسیک" و عامیانه و کشف پهنه های دور دست تخیل و احساس ظاهر می گردد.» (همان، ص ۲۷)

حرکتی محتاطانه از این جنس، یعنی پای بند بودن به معارف و ارزش های انسانی و فرهنگ بومی و ایرانی، از شهریار شاعر نوجویی می سازد مقبول طبع صاحبان ذوق و سخن و اندیشه:

«شهریار نشان داد که شعر نو واقعی و شعر سرودن به سبک جدید نیز چیست، و هر هذیان و هر کلام آشفته و بی نظم و بدون قافیه و با مضامین پیش پا افتاده را نمی توان

به عنوان شعر از نوع "نو" آن به فرهنگ عمیق و باریک اندیشانه ی این مرز و بوم قالب کرد.» (همان، ص ۵۲)

بدین ترتیب معلوم می شود که شهریار نه تنها در شعر سنتی فارسی، در قصیده مثنوی، غزل و... استادی و مهارت کافی دارد، بلکه با استخدام این قالب ها در زبان و دردهای معاصر، نه تنها از آنها پلی برای سخن امروز می سازد با ساختن شهرهایی چون ای وای مادرم، انشتین، سهندیه و... در بکارگیری قالب های نو نیمایی هم، با تمام توان سرافراز عمل می کند.

۲ - شاعر غربت

بدون شک یکی از ویژگی های اصیل شعر و شاعری شهریار، مردمی بودن آن است، او از آن جمله شاعران نیست که زبان و فضای تخیل شعر آنها مخصوص هنرمندان و روشنفکران باشد، و از اینکه مردم عامی از شعر آنها چیزی نمی فهمند به خود بیالند و آن را مایه ی فخر بدانند. شهریار اگر چه به اعتراف نیما، استاد نوآوری و بنیان گذار شعر نو ایران، شاعری است که می تواند «هذیان» دل را، در سطحی بالا برای هنرمندان و شاعران بسازد، در عین حال می تواند با غزلها، قطعات و اخوانیات خود با مردم عامی و کوچه بازار نیز ارتباط برقرار کند. شاید یکی از دلایل شیوع و گسترش شعر شهریار در بین توده های مردم- و حتی دور افتاده ترین روستاییان ترکی زبان- زبان ساده و مردمی او در شعر فارسی و ترکی اوست. شهریار اگر برای شخصیت های درجه ی اول کشور شعر گفته است، برای نانوای محله اش نیز شعر سروده است. نگاهی به عناوین اخوانیات و شعرهایی که به عنوان متفرقات در آخر دیوان شهریار گردآورده شده است این نکته را به خوبی ثابت می کند: شعرهایی مثل بانو صبا، غروب قمر، تهران و تهرانی، عیادت دوست، فراش زنگ زده، به دوست و استاد حسابداری ام، بچه یتیم، نامه عروس، مدیر کل پست، در بدرقه آقای سایه، به سنگ مزار جوان ناکام علی فیروزان، بر سنگ مزار پسر عمه حاجی میرزا، عرض تسلیت، کتابخانه ملی، فال گردو، و..... نزدیکی و احساس

خویشاوندی اینگونه ی او با مردم است که در جشن و عزای آنان شریک می شود و در هم کلامی و هم زبانی با مردم، فخیم ترین شعرهایش ساده ترین و آسان گوارترین آنها می شود، و به قول قابوسنامه، شهریار شاعری می شود که شعر از بهر مردمان می گوید نه از برای دل خویش، همین ویژگی شعر حیدر بابای او را تا دور افتاده ترین خانه های روستاهای آذربایجان فرا می برد و بر طاقچه ی دل مردم می نشاند.

شعر او مردمی است .

برای همگان از نانوای محله تا مسوولین بزرگ میهن شعر گفته است.

حیدر بابا تا دورترین روستاهای آذربایجان فرا رفته است.

از دیگر ویژگی های شهریار وطن پرستی و ایران دوستی اوست. او از معدود اندیشمندانی است که فرهنگ اصیل ایرانی، اسلامی، سنن و آداب و اصالت های فرهنگی ایران و آذربایجان را به طور دقیق شناخته است. در برابر اندیشه های سطحی و مغرض و اندیشه های برتری طلبانه ی معدودی خود بزرگ بین بیگانه پرست همراه با اصالت سیادت و سرشت پاکش، با چشم بصیرت به هستی نامتناهی می نگرد و زیبایی های ایران و فرهنگ آذربایجانی ایرانی را در اثر جاودان و ماندگار حیدر بابا با زبان ترکی به نظم می نشیند. او با این تلاش وطن دوستانه و ملی اش، زبان ترکی و ظرفیت های زبان ترکی و استفاده از آنها را بالا می برد و به قول خودش این ظرفیت را تا سطح یک دریای متلاطم ارتقا می بخشد، با شجاعت هر چه تمام تر می سراید:

ترکی ما بس عزیز است و زبان مادری

لیک اگر ایران نگوید، لال بادا این زبان

(رفیعیان، ۱۳۶۸، ص ۸۰)

او با این کار زبان ترکی را از دست عده ای مزدور بیگانه پرست، روشنفکر نمایان شرق زده و جدایی طلب خارج کرد و در عین خلع سلاح کردن عاشقان کور همسایه ی

شمالی، این زبان قوی و گویا را در خدمت بیان احساسات و اندیشه های سالم هر شاعر آذری زبان ایرانی قرار داد.

بدنبال ویژگی ایران دوستی و آشنایی شهریار با فرهنگ اصیل اسلامی ایران و آذربایجان، او در آفرینش شاهکار بی بدیل «حیدر بابایه سلام» در اوج آفرینش های هنری و ادبی، از رسالت عظیم شاعری که همانا برافراشتن پرچم آگاهی و بیداری و ستیز با افکار مشکوک روشنفکرانه، که غالباً زمینه ساز استثمار و استحمار واستعمار بیگانگان بوده اند و بیگانگان زورگو و خود برتر بین را بر شانه های ملت رنج دیده ی ما سوار کرده اند، غافل نمی ماند و خطاب به حیدر بابا می گوید:

...

حیدر بابا قره چمن جاداسی
چاوو شلارین گلیر سسی صداسی
کر بلایه گده ن لرین قاداسی
دوشسون بو آج یولسوز لارین گوزونه
تمدونون اویدوخ یالان سوزونه

حیدر بابا آلچا قلا رین کوشک اولسون
بیزده ن سونرا قالا نلارا عشق اولسون
کچمیشلردن گلنلره مشق اولسون
اولادیمیز مذهبی نی دانماسین
هرایچی بوش سوزلره آلانماسین

(شهریار، ۱۳۸۹، ص ۹۹۲ و ۱۲۳)

شهریار در ابیاتی از این دست، گمراهان گرسنه ای را که با سخنان دروغ و نو تمدن، ما را و جوانان ما را فریفته اند، نفرین می کند و آرزو می کند که جوانان به هوش باشند و دین و مذهب خود را از دست ندهند و فریب هر سخن تو خالی بی ارزش را-تنها به اسم اینکه نو است و از غرب و شرق آمده است- نخورند.

عنایت به اینکه این شعرها- حیدر بابا: ۱۳۳۲- و شعرهایی از این دست زمانی سروده می شد که رژیم پهلوی دروازه های ایران را به روی افکار مادی و دنیا پرستانه ی شرق و غرب گشوده بود، و روشنفکران و شاعران اجتماعی و سیاسی سرا، غالباً در دعوت به کفر و الحاد و بی دینی به اسم انقلابی گری و آزادی و عدالت خواهی، مسابقه گذاشته بودند، ارزش شهریار را در پایبندی به فرهنگ اصیل ایران اسلامی و دعوت به اصالت ها و ریشه ها و شجاعت و نهراسیدن از جار و جنجال سالن های هنر و صحنه های سخن و صفحات مجلات و عناوین پر طمطراق روزنامه ها، به خوبی نشان می دهد، و با چنین نگاهی به چنان فضایی است که دکتر رفیعیان، استاد شاخص و مردمی دانشگاه های تبریز و آذربایجان می گوید: «... پیام آن (شهریار) حراست از اصالت ها و مرزهای فکری، فرهنگی و اجتماعی، شرف، عزت و انسانیت این مرزوبوم است، آن زمان که مکاتب فکری الحادی و یا متأثر از مکاتب غربی، جامعه روشنفکری و دانشگاهی ایران را فرا گرفته بود، چه زیبا به زبان مادری خود پیام بازگشت به آیین محمدی و خویشتن را سر داد.» (رفیعیان، ۱۳۶۸، ص ۲۰)

او در توجه و تشویق به ایران و ایرانیت و فرهنگ و تمدن خودی، یکی از قصیده هایش را در نفی غرب زدگی می سراید. دوستی او را به اروپا دعوت می کند و شهریار در پاسخ دعوت او می سراید:

جان من باز آ به جان خود که جانان پیش ماست

مدعی آرایش تن می کند جان پیش ماست

علم اگر ماه فلک باشد، چراغی بیش نیست

گو چراغی هم نباشد چشم وجدان پیش ماست
با چراغ علم راه بت پرستان می روند
کعبه چشم انداز ما و راه ایمان پیش ماست

. . . .

(شهریار، ۱۳۸۹، ص ۴۷۵)

در قصیده ای چنین، شهریار با یادآوری قرآن، مثنوی مولانا، علم ادیان، خدا، و همت زندان شکن شرقی، فکر آسمان نورد، چشمه زاینده اشراق و عرفان،... دنیای پر فخر جهان آباد اسلام را یاد می کند و سرانجام با اشاره به پیروزی های دو سه روزی اخیر غرب بر شرق، آن را به پیروزی دیو بر سلیمان تشبیه می کند که گذراست و آن هم به خاطر عمل و خیانت چند نا مسلمان است - نه مسلمانان - و در ضمن تملیحی زیبا وعده می دهد که به زودی انگشتی به دست های سلیمان بر خواهد گشت، و چیرگی ظاهری و دنیایی آنها از بین خواهد رفت. این شعر سالها پیش از انقلاب اسلامی ۵۷ سروده شده است و به خوبی افکار بیگانه ستیز و پیشرو شهریار را نشان می دهد. بی شک شاعر از این دست، در فضای شعر و شاعری حکومت پهلوی، که سمبل های فرهنگ یونان و مسیحیت جای سمبل های فرهنگ ایران و اسلام را در صفحات دیوان های شعر تسخیر می کرد، در فضایی که بی دینی اولین نشانه روشنفکری و نوآوری محسوب می شد، در فضایی که علاقه مندی به ایران و اسلام شاعر را به سنت و گذشته منسوب می کرد، در وطن خود غریب بود و مورد بی اعتنائی خیلی از مدعیان.

از این نظر او در میان شاعران و روشنفکران غربگرا در عصر پهلوی که شیفته ی تمدن غرب می باشند غریب است.

۳- شاعر دیانت

دین و مذهب در سرتاسر شعر شهریار جاریست، یک نگاه اجمالی به فهرست دیوان او، جابه‌جا، نام‌های مذهبی، اعیاد، مناسبت‌ها، مرثیه‌ها، و شخصیت‌های مذهبی را که شهریار برای آنان شعر سروده است، در برابر چشم خواننده ردیف می‌کند، شهرت شعرهایی چون مناجات، علی‌ای‌همای‌رحمت، مقام ولایت علی و دنیا، علی‌آن‌شیرخدا شاه‌عرب، همه نور انبیا با اوست و ای جلوه‌ی جمال و جلال خدا علی... مستمند بسته زنجیر و زندان یا علی... داغ حسین، انتظار فرج، کاروان کربلا... ستون عرش خدا قائم از قیام محمد (ص) و حماسه‌ی حسینی جای احتجاج برای نویسنده این سطور نمی‌گذارد، اما حیف است از پایان با شکوه مذهبی گران سنگ‌ترین شعر نیمایی معاصر، سهندیه‌ی شهریار یاد نکنم، شاعر بند پایانی شعر را همچون صخره‌های بلند و پر هیبت سهند، اینگونه شکل می‌دهد:

«من علی اوغلو یام آزاده لرین، مردی، مرادی،

او قارانلیقلا را مشعل،

او ایشیقلیقلا را هادی،

حقیقه، ایمانه منادی!

باشدا سینماز سپریم، الهه کوتلمز قلجیم وار»

(شهریار، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱)

من فرزند علی هستم، آن مرد آزادگی و مراد آزادگان، آن مشعل تاریکی‌ها، آن هادی روشنایی‌ها، آن منادی ایمان و حقیقت، من بر روی سرم سپری نشکن، و دردست‌هایم ذوالفقاری تیز دارم.

او پایان بندی بهترین شعرهایش را، به عمد با اشارت‌هایی، رنگی از مذهب می‌زند و کلام خود را در اتصال با آسمان با مضمون‌ها و سایه روشن‌های دینی به پایان می‌برد، برای مثال می‌توان از پایان بندی شعر "هذیان دل" یاد کرد.

توصیف پدر به عنوان فرزند پیامبر:

کم کم پدرم خدا بیامرز
دیدم سر کوه رسته چون کاج
چون بال ملک عبایش افشان
دستار سیادتش به سر تاج
وز کوه همی شود سرازیر
چون نور محمدی ز معراج
دیگر مگرش به خواب بینم

(شهریار، ۱۳۸۹، ص ۹۰۳)

و همین مذهبی بودن و ایمان به خداست که روح او را سرشار از انسان دوستی و شعرش را سرشار از عطر انسانیت و عواطف انسانی می کند که همراه با روح خداشناسی و حق جویی و حق خواهی، در شریان های سخنش جریان می یابد:
در این باره دکتر ثروتیان می گوید:

«اعتماد او به مبدا و معاد نشانگر ایمان کامل به آفریدگارش می باشد، در اشعارش حق و وجدان و محبت با عرفان می آمیزد، و جلوه های زیبایی می آفریند، شهریار در اشعارش یار ستمدیدگان است و استعمارگرانی را که خون یتیمان و اشک فقیران را جاری می سازند و با عرق پیشانی مظلومین کاخ های ستمگری و جباری خود را پی ریزی می نمایند، نفرین می کند.» (ثروتیان، ۱۳۸۵، ص ۱۹۸)

و همین ایمان مذهبی است که به شعر او رنگی از غربت، غربت انسانیت در شلوغ بازار ریا و سودجویی می زند به قول حسین منزوی، شاعر معاصر:

«غربتی که شاعر از آن سخن می گوید نه غریبی او در وطن که غریبی انسان در

جهان است.» (منزوی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۳)

همین زیستن با ایمان و شیفته‌ی معنا و خدا بودن است که جهان را در پیش چشم شاعر خوار و گذرا و بی اعتبار می کند و خواننده و مخاطب را در کشف این احساس عمیق، میهمان سفره‌ی پر لذت معنوی احساس های نوستالژیک شعر او قرار می دهد:

«قوی ترین احساسی که در خواندن حیدر بابا دست می دهد، همین ناپایداری و گذر عمر است که پرسش ها و یادآوری ها و حکایت ها و خاطره شماری های شاعر در هر بندی، آن را تشدید و تقویت می کند.» (رفیعیان، ۱۳۸۶، ص ۳۳۳)

چنین حسی از مسئولیت زیستن مومنانه است که او را بر آن می دارد تا در پیام به انشتین او را به جهان معنا و خدا دعوت کند:

دعوت انشتین به خداوند

«...انشتین پا فراتر نه جهان عقل هم طی کن
کنار هم بین موسی و عیسی و محمد را
کلید عشق را بردار و حل این معما کن
و گر شد از زبان علم، این قفل کهن واکن
انشتین باز هم بالا!
خدا را نیز پیدا کن!»

(شهریار، ۱۳۸۹، ص ۸۶۰)

بهتر است سخن از شهریار و شعر او را با جمله ای از نویسنده ی مقدمه ی دیوان او به پایان ببرم:

«به هر تقدیر، شهریار شاعری است یکه تاز در میدان توحید و وادی عرفان و خود با اشاره به سروده ی حافظ میگوید: هر چه کردم همه از دولت قرآن کردم.» (همان، ص ۹)

اشمُ رائحةَ یوسفی وَ کیفَ شمیم
عجب! که باز نمی آیم از ضلال قدیم
اسیر بیت حزن! گو دریچه ها بگشا
اشمُ رائحةَ یوسفی وَ کیفَ شمیم
به بوی زلف تو جان وعده داده ام اینک
چراغ عمر نهادم به رهگذار نسیم
حدیث روی تو می گفت لاله با دل من
که داغ دل کندم تازه یاد عهد قدیم
خدای را مستان یادگار عشق از من
که در فراق تو نه یار دارم وَ نه ندیم
شکنجه ی شب هجران به زیر پنجه ی عشق
فشار قبر به یاد آرد وَ عذاب الیم
شکسته کشتی طوفانیم، شبانگاهان
به دست کشمکش گردبادها تسلیم
کجایی ای خط سبزت به پشت خاتم لعل
نوشته آیه ی یُحیی العظام وَ هی رمیم
رقم به شیوه ی چشم تو می زنم به بیاض
که نسخه ای بستانی از این سواد سقیم
همای عشقم وَ از خلدم آبخور بر کند
هوای همت پرواز تا بدین اقلیم
فغان که چرخ نگونبخت حرمتن شناخت
که میهمان بگُشد کاسه ی سیاه لئیم

اهادیاً بکریم و قد هُدیْتُ لثام
 امان! که داد دل من ده ای خدای کریم
 من از صوامع کاخ رفیع معرفتم
 که در مقابل آن آسمان کند تعظیم
 من آن فرشته ی قدس حدیقه ی خلدم
 که حالیا شده ام در شرابخانه مقیم
 به شهریاری ملک سخن برندم نام
 برای خاطر لطف کلام و طبع سلیم

(شهریار، ۱۳۸۹، ص ۳۳۳)

آشنایی شهریار به زبان عربی، (شهریار در یک مصاحبه مطبوعاتی برای خود نگارنده، به طور شفاهی گفته بود که در کودکی در مدرسه طالبیه ی تبریز، با استاد سید محمد حسین طباطبایی، صاحب معروف تفسیرالمیزان، در درس های صرف و نحو عربی، کتاب هایی همچون صرف و میر و سیوطی، هم درس و هم بحث بوده است.) همچنین آشنایی اش با قرآن و مفاهیم قرآنی و قصص قرآن و معارف و عقاید دینی به خوبی در شعرهایش مشهود است.

این غزل را- همچنانکه نویسنده مقدمه دیوان شهریار توضیح داده است- شأن نزول آن، برجسته و مهم می کند. این غزل در حد فاصل پایان عشق مجازی شهریار، و آغاز سیروسلوک عرفانی و عشق حقیقی شهریار قرار دارد:

آقای زاهدی نویسنده مقدمه و پردازنده دیوان شهریار که محرم اسرار او بوده است از قول شهریار نقل می کند: «خداوند وقتی بخواهد یکی را به سوی خود بکشد، هر در امیدی که به سوی خلق باز می شود، به رویش می بندد.» (همان، ص ۲۸)

بر اساس توضیح و نوشته آقای زاهدی، شهریار که در سرایشی شکست یک علاقه و عشق شدید قرار دارد، به منزل می آید و می شنود که معشوقه ی او در اتاق اجاره ای

او بوده است و پیراهنی را که پارچه ی آن را شهریار خریده بود، برای اینکه شهریار از دیدن آن بیشتر رنج نبرد با خود برده و قول داده است که ساعت نه شب به دیدارش بازآید. آن شب شهریار تب آلود و دلشکسته و گریان تا صبح به انتظار می نشیند، باد پنجره های اتاق را در هم می کوبد و چراغش را خاموش می کند و فردا صبح شهریار غزل مذکور را می سراید.

شهریار در مصاحبه ای که یاد شد، برای خود بنده، عین همین شأن نزول را برای شعر ترکی اش، به نام “بهجت آباد خاطره سی” باز گفته بود که در آن نیز تا صبح در آخرین انتظار، با تپی جان ستان از سر می گذارند و سرانجام هم، خبری از معشوق مجازی نمی آید. در هر دو شعر، زیر کرد قوی و بینان های محکم دینی و مذهبی روح شهریار است که آرام آرام، ظاهر می شود. چون ماه شب چاردهم، آهسته آهسته طلوع می کند و نسیم خوش عنایت آن جمال و جلال و جمیل ازلی، ابر پاره های مجاز را از صقع وجودی او دور می کند و جان شیفته و تابان از دین و عرفان او را متجلی می سازد.

عشق مجازی تلنگر اولیه و کبریت آتشفشان وجودی بسیاری از شاعران بوده و هست، اما پس از پایان یافتن آن، اما پس از اینکه خداوند در جهت والایی و کمال شاعر، آن را در فرجامی سوگبار، دردمندانه به سوی خاموشی می برد، جوهر اصلی وجودی هر شاعری نمودار می شود و آرام آرام، تابان تابان تجلی می کند.

بدون شک سرسرای با شکوه وجود شهریار، رنگ سبزی از مذهب که از سیادت پاک او سرچشمه می گرفت، با خود داشته است. در این شعر هر چند کلماتی چون لاله، یادگار عشق، کریم، میهمان، و نسخه، معادل هایی کاملاً واقعی در خارج از شعر دارند، اما مهارت شهریار، و جان مالا مال از معرفت و نگاه قرآنی و عرفانی به انسان و هستی، وارداتش به آستان حضرت حافظ، غزلی در اوج معارف عرفانی، که بازگو کننده ی هبوط، و غربت انسان، و دین به عنوان تنها راهنمای انسان در عصر غربت برای رسیدن به اصل است، می پردازد.

نتیجه

شهریاراز نام آورترین شاعران معاصر و از بزرگان جریان شاعران مذهبی اندیش و مذهبی سرای شعر امروز ایران است، با آغاز خیزش اسلامی مردم بر علیه ظلم و استبداد، از همان اول با انقلاب مردم ایران همراه می شود چرا که انقلاب را در مسیر باورها، آرزوها و خون دل‌های خود می یابد و همراه با دیگر شاعران بزرگ مذهبی اندیش معاصر، بیرق فرهنگی و ادبی انقلاب را با وجود سالمندی و کهنسالی عمر، قهرمانانه به دوش می کشد. او با شعرهای فراوانی، همچون، خط امام، نوروز انقلاب، طلیعه ی انقلاب، جهاد حسینی، یوم الله ۲۲ بهمن، درود به جهاد گران، جمعه ی خونین، پرواز شهیدان، شکوفه های شهیدان، هفت تیر و شهید محراب و... به یاری انقلاب شتافت، و فصل تازه ای در تاریخ شعرش، به نام شاعر دفاع مقدس گشود.

با توجه به شواهد عینی شعر شهریار در دیوان پرحجم او، و با توجه به سخن منتقدین دانشمند و زبان دان فارسی، بدون شک به دور از هر گونه غرضی، معاصر بودن شهریار و سخن گفتن او از روی دردهای انسان امروز به روشنی واضح است. او در کنار هنرمندان رنگارنگ زمانه اش، دلبستگی عمیق به مذهب دارد و از راه همین آموزه های مذهبی است که به وطن اسلامی عشق می ورزد و اصالت های این دو را بر هر گونه نو آورانه ی غربی و شرقی، ترجیح می دهد. و درست به همین دلیل در بسیاری از محافل هنری مدّعی، غریب واقع می شود. و به خاطر مردمی بودنش و اقامتش در کوچه بازار جامعه، (نه زندگی هنرمندانه اش در برج عاج) برای همیشه در یاد مردم و تاریخ شعر ایران خواهد ماند. در ادامه فهرست وار می توان گفت:

۱- شهریار شاعر است معاصر که زندگی امروز را به خوبی می شناسد.

۲- او در کنار شعر سنتی فارسی از بدعت و نو اوری نیما استقبال می کند و شعر نو

نیمایی می سراید

۳- سهندیه ی او یکی از بهترین نیمایی های شعر معاصر ایران در زبان ترکی است.

۴- روح مذهبی و دیندار شهریار اورا به عرفان می رساند.

۵- شهریار با توجه به اعتقادات اسلامی و دینی خود از انقلاب اسلامی ایران استقبال کرده و با شعرهایی چون
خط امام- نوروز انقلاب- جهاد حسینی و... از ان حمایت می کند.

منابع

- ثروتیان، بهروز، شهریار ملک سخن، نشر داستان، تهران، چ اول، ۱۳۸۵
- رفیعیان، اسماعیل، شهریار کوبه ی کشور عشق، نشر مهد آزادی، تبریز، ج اول، ۱۳۸۶
- شهریار، محمد حسین، دیوان اشعار، نشر نگاه تهران، چاپ سی ونهم، ۱۳۸۹
- طاهباز، سیروس، یادمان نیما یوشیج، زیر نظر محمدرضا لاهوتی، مؤسسه ی فرهنگی گسترش هنر، تهران، چ اول، ۱۳۶۸
- فرخزاد، فروغ، گزینه ی اشعار، نشر مروارید، تهران، چ چهارم، ۱۳۷۰
- منزوی، حسین، دیدار در متن یک شعر، نشر آفرینش، تهران، چ اول، ۱۳۸۴
- یوسفی، غلامحسین، چشمه ی روشن، انتشارات علمی، تهران، چ، دوم، ۱۳۶۹



خوانش يونگى - گرماسى حكايات عرفانى

(مورد مطالعه حكايت پادشاه و كنيزك)

DOÇ. DR. FARZANE YUSEF GHANBARİ *

Öz

Mevlana'nın *Mesnevî'si* gibi dünya çapında etkili ve ölümsüz hikayelere yer veren eserler, edebî eleştiri alanındaki yeni birtakım yöntemlerle ele alınıp incelenebilecek türden anlatılardır. Bu yöntemler kendilerini ortaya çıkaranların olağanüstü güçleri ve yeterliliklerinin de göstergeleridir. Söz konusu hikayelerin inceden inceye anlaşılabilmesi ve kavranabilmesi için de kahramanlarının psikolojik özellikleriyle tanınmaları yanında bu kahramanların aralarındaki ilişkiler, bu ilişkilerin değişik boyutları ve kapsamlarının da çok iyi bilinmesi gerekir.

Bu noktanın okuyucu kitlesi açısından da değerlendirilmesi, okuyucu eksenli inceleme ve araştırmalar için son derece dikkate değerdir. Bu bağlamda *Mesnevî'nin* çok bilinen 'Hükümdar ile Cariye hikayesi'nin de psikanalizin kurucusu Jung'un bu daldaki çok önemli çözümlene yöntemlerinden yararlanarak incelenmesi bu hikayenin başka birtakım boyutlarını da okuyucuların gözleri önüne serecektir.

Anahtar kelimeler: Psikanalitik inceleme, Mevlana'nın *Mesnevî'si*, Hükümdar ile Cariye hikayesi.

* DOÇ. DR. FARZANE YUSEF GHANBARİ, Dezful İslamî Azad Üniversitesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, Email: ghanbari.1977@yahoo.com.

ABSTRACT

The everlasting stories like those of Masnavi Manavi are ones that can, using a variety of newly proposed methods in literary criticism, be analyzed and examined, the methods suggesting the extraordinary power and ability of the author. In order to exactly and deeply understand these stories, it is necessary, in addition to identifying the characters using psychoanalytic criticism, that their relationships be examined, a point which is of high importance in readers' view in reader-oriented analysis and criticism. The examination of Masnavi Manavi's "the King and Maiden" story based on the ideas of Jung, the founder of analytical psychology, and the model of Greimas, one of successful structuralist theorists, reveal to readers other aspects of this story. Therefore, the stability and solidity of the story's structure and frame is shown in an area of mysticism, paving the way for a deep and accurate understanding the hidden layers of the stories and providing the ground for deconstructionism.

Key Words: Psychoanalytic criticism, Greimas' actantial model, Masnavi Manavi, the King and Maiden story.

چکیده

جاودانه‌ها و جادوانه‌هایی چون حکایات مثنوی معنوی از آن دست قصه‌هایی هستند که با انواع شگردهای نوظهور در نقد ادبی قابل تحلیل و بررسی‌اند. شگردهایی که حکایت‌کننده قدرت و توانایی خارق‌العاده پدید آور آنهاست. برای درک و دریافت دقیق و عمیق این حکایت‌ها لازم است تا علاوه بر شناخت شخصیت‌ها با نقد روانشناختی، روابط و مناسبات بین آنها نیز بررسی گردد و این نکته از دیدگاه خواننده در تحلیل‌ها و نقدهای خواننده محور از اهمیت والایی برخوردار است. بررسی حکایت «پادشاه و کنیزک مثنوی معنوی» با بهره بردن از دیدگاه‌های یونگ که پایه گذار روانشناسی تحلیلی است و الگوی گرماس که از نظریه پردازان موفق ساختارگرا محسوب می‌شود جنبه‌های دیگری از این داستان را پیش روی خواننده روشن می‌سازد و بدین ترتیب استواری و استحکام ساختار و چهارچوب داستان در زمینه‌ای از عرفان به نمایش

گذاشته می‌شود و این امر زمینه ساز درک عمیق و درست لایه‌های پنهان حکایت همچنین سبب هموار شدن مسیر ساختار شکنی می‌گردد.

کلید واژه ها: نقد روانشناختی، الگوی کنشگر گرماس، مثنوی معنوی، پادشاه و کنیزک

حکایت پادشاه و کنیزک به روایت مثنوی

پادشاهی به قصد شکار با همراهانش به بیرون شهر رفت. در میانه راه کنیزکی زیبا را دید و دل بدو باخت و بر آن شد که او را به دست آورد و همراه خود ببرد. با بذل مالی فراوان بر این مهم دست یافت اما دیری نپایید که کنیزک بیمار شد و شاه طبیبان حاذق را از هر سوی نزد خود فرا خواند تا کنیزک را درمان کنند. طبیبان هر کدام مدعی شدند که با دانش و فن خود می‌توانند او را مداوا کنند. از این رو مشیت قاهر الهی را که فوق الاسباب است نادیده انگاشتند؛ به همین رو هر چه تلاش کردند، حال بیمار وخیم‌تر شد، وقتی که شاه از همه علل و اسباب طبیعی نا امید گشت، به درگاه الهی روی آورد و از صمیم دل دست نیایش افراشت و در گرماگرم دعا و تضرع بود که خوابش در ربود و در اثنای خواب بیری روشن ضمیر بدو گفت: طبیعی حاذق فردا نزد تو می‌آید. فردای آن شب شاه، طبیب موعود را یافت و او را بر بالین کنیزک برد. او معاینه را آغاز کرد و به فراست دریافت که علت بیماری کنیزک عوامل جسمانی نیست بلکه او بیمار عشق است. آن کنیزک عاشق مرد زرگری بود که در سمرقند مأوا داشت. شاه طبق توصیه آن طبیب روحانی عده‌ای را به سمرقند فرستاد تا او را به دربار شاه آورند. چون زرگر را نزد شاه آوردند، شاه طبق دستور طبیب وی را با کنیزک تزویج کرد و آن دو شش ماه در کنار هم به خوشی می‌زیستند ولی پس از انقضای این مدت، طبیب به اشارت خداوند زهری قتل به زرگر داد تا بر اثر آن زیبایی و جذابیت او رو به کاهش نهاد و رفته رفته از چشم کنیزک افتاد. البته این حکم مانند دستوری بود که به ابراهیم خلیل الله داده شد تا فرزندش را ذبح کند و نیز به کشته شدن آن پسر بچه به دست خضر مشابَهت دارد.

تحلیل یونگی «پادشاه و کنیزک»

در خوانش یونگی این حکایت اولین موردی که جلب نظر می‌کند شکار است در اندیشه یونگ شکار وارد شدن به ساحت ناشناخته روان است یا به بیانی خروج از خودآگاه و ورود به ناخودآگاه. رفتن به شکار از کاشانه و خانه مألوف و مأنوس خود دور شدن است و به دنبال ناشناخته‌ها رفتن. در همین سفر و به دنبال ناشناخته‌ها بودن است که پادشاه با آنیمای روان خود که همان کنیزک است آشنا می‌شود. کنیزک بخشی از روان ناشناخته پادشاه است که با سفر به عالم ناشناخته‌ها بر پادشاه آشکار می‌شود. در اصل می‌توان این گونه دریافت که فرایند فردیت در بیشتر موارد با نمادی از سفر برای کشف سرزمین‌های ناشناخته نمودار می‌شود (یونگ، ۱۳۵۲: ۴۵۱). جهت روشن شدن مفهوم سفر در روانشناسی تحلیلی لازم است کهن‌الگوهای موقعیت مورد بررسی قرار گیرند. از مهمترین کهن‌الگوهای موقعیت می‌توان به کهن‌الگوی جست و جو و سفر، مرگ و تولد دوباره، حرکت از ندانستگی به دانایی، حرکت از معصومیت به تجربه و حرکت از جوانی به پیری اشاره کرد. این کهن‌الگوها عموماً بوسیله کهن‌الگوی بنیادی قهرمان اجرا می‌شوند و از آن جمله است:

(الف) جست و جو: سفر قهرمان که طی آن باید وظایف سنگینی را انجام دهد.

(ب) نوآموزی: قهرمان برای گذر از مرحله بی‌خبری و جهل به بلوغ اجتماعی و معنوی، یعنی برای نیل به پختگی و تبدیل شدن به عضو تمام‌عیاری از گروه اجتماعی-اش آزمون‌های بسیار دشواری را از سر می‌گذراند. نوآموزی شامل سه مرحله مجزاست، جدایی، تغییر و بازگشت که نمودی از کهن‌الگوی مرگ و تولد دوباره است.

(ج) فداکاری: قهرمان باید جان خود را بدهد و به کفاره گناهان مردم تا دم مرگ رنج بکشد تا مملکت را به باروری و زاینده‌گی برساند (گرین و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۶۶).

عزم پادشاه برای رفتن به شکار نمادی از حرکت به هدف جست‌وجوست. پس از چنین حرکتی آشنایی با کنیزک پیش می‌آید همان آنیمایی که آشنا شدن با او آغاز فرایند فردیت است. پادشاه با سفر به عالم ناشناخته در حقیقت به بخش ناخودآگاه روان خود قدم می‌گذارد. در این عالم ناشناخته آنیما برای پادشاه مهمترین بخش روان است که آشنایی با آن شروع فرایند فردیت را رقم می‌زند.

«در فرایند فردیت، عوامل خودآگاه و ناخودآگاه از حقوق مساوی برخوردارند و این از آن روست که تقابل و تضاد و نیز همکاری باز و آشکار میان این دو، از الزامات اصلی رشد شخصیت انسانی است. راه حل معضلات آزار دهنده را باید در ناخودآگاه جستجو کرد. تنها حقایق روشن و مافوق انسانی سرنمون‌های نامعقول هستند که راه‌هایی انسان از پریشانی را به وی نشان می‌دهند. بدین ترتیب تنها از راه وحی و مکاشفه ضمیر ناخودآگاه است که یکپارچگی و فردشدگی یا فردانیت، امکان پذیر می‌گردد» (یونگ، ۱۳۷۶: ۴۷).

اما دیری نمی‌پاید که آنیمای پنهان در روان ناخودآگاه پادشاه باعث ایجاد بحران می‌شود و کنیزک بیمار می‌گردد. «صورت مثالی آنیما، همه‌انگاره‌های خود را لبریز می‌کند و در هیچ یک از آن‌ها نمی‌گنجد. نمودهای مادینه این هستی زوال‌ناپذیر که در آمیزش و گریز از معشوق ازلی گاه معصومند و گاه روسپی، گاه در آسمان و گاه در زمین و گاه برده و گاه آزاده همه از وجود او نشان می‌دهند» (یاوری، ۱۳۸۴: ۲۳۹). آن چه از مجموع عقاید یونگ برمی‌آید این است که تکامل شخصیت یک مرد در گرو وصلت و یکی شدن با بعد زنانه روان خود است. این‌جاست که آنیما از بار شر، منفی و فریب کار خود خالی می‌شود و یار و همراه مرد در مسیر فردیت یا خویشتن‌یابی او خواهد بود. این بحران معمولاً در آغاز سفر تفرد برای شخص یا انسان نوعی در طول زندگی رخ می‌دهد این بحران در ابتدای شناخت روان ناخودآگاه رخ می‌دهد فرایند فردیت در اصل همان آشتی دادن میان خودآگاه و ناخودآگاه است و این مقارنت صورت نمی‌گیرد مگر با تلاش در جهت شناخت لایه‌های پنهان روان که همان ناخودآگاه است. در حقیقت «اولین قدم در راه فردانیت و خود شدن، برافتادن و ناپدید شدن صورتک‌هاست. باید در میان‌سالی به زیر صورتک‌ها برویم و خود اصیلی را که صورتک پوشانده است، بازیابیم. به عبارت دیگر، باید خودمان باشیم» (شولتس، ۱۳۶۲: ۱۸۱). کنیزکی که در ابتدای سفر تفرد بر پادشاه غلبه یافته است آنیمای منفی است. «نقش حیاتی آنیما این است که به ذهن امکان می‌دهد تا خود را با ارزش‌های واقعی درونی همساز کند و به ژرف‌ترین بخش‌های وجود راه برد. آنیما با این دریافت ویژه خود نقش راهنما و میانجی را میان «من» و «دنایای درونی» یعنی «خود» به عهده دارد» (هال و نوردبای، ۱۳۷۵: ۷۳).

این آنیما شخصیت پادشاه را سرگشته و پریشان کرده است پادشاه برای درمان این وضعیت از طبیبان چاره می‌جوید اما راه به جایی نمی‌برد طبیبان مادی توان غلبه بر آنیمای منفی روان را ندارند. «من آدمی برای نگهداری تمامیت، جامعیت و استقلال روان باید با خودآگاهی یا ناخودآگاهی جمعی در ارتباط باشد و با هر کدام مناسبات استوار برقرار سازد» (جونز و دیگران، ۱۳۶۶، ۶۵).

پادشاه در رویا که دروازه‌ای برای ورود به دنیای ناخودآگاه و کشف ناشناخته‌هاست با راه حلی مواجه می‌شود و آن آشنایی با خردمند درون است؛ کسی که ناشناخته‌ها را بر پادشاه آشکار می‌سازد.

با دیدن پیر فرزانه احساسی آشناگونه پادشاه را در برمی‌گیرد و آن به دلیل نزدیکی و قرابت ناخودآگاه و خودآگاه است.

حکیم رمز کهن‌الگوی پیر خرد (wise old man) است. این کهن‌الگو به شکل‌های گوناگون، مانند ناجی یا درمانگر پدیدار می‌شود و یک بعد از وجود فرد است. فرد باید به آرامی ندای این کهن‌الگو را بشنود و بفهمد، اما کاملاً تحت تسلط او نباشد. در این صورت می‌تواند در مسیر رشد و تکامل شخصیت گام بردارد (وزیر نیا، ۱۳۸۳: ۱۰۲). پیر مرد فرزانه در خواب اسراری را بر پادشاه هویدا می‌کند صبح آن شب پادشاه منتظر تعبیر رؤیای خویش است که پیرمردی حکیم از راه می‌رسد. پیرمرد یا طبیب الهی نماد «من» تمامیت یافته و به کمال رسیده آدمی است. نماد آن بخشی از روان است که در پی کمال است. فرزانه درون که همان من تمامیت یافته است، سفیر درمان کنیزک می‌شود. او بر بالین کنیزک حاضر می‌شود و دردش را عشق می‌یابد. می‌توان گفت که بحران آنیمای روان پادشاه گرفتاری در سایه است. سایه‌ای که «سرکوب آن، سبب سرکوب خلاقیت، احساسات پر شور و هیجان، فراست و بینش ژرف، عملکردهای سریع و فی‌البداهه می‌شود» (هال و نوردبای، ۱۳۷۵: ۷۳). مرد زرگری که دل از کنیزک ربوده است در حقیقت سایه روان ناخودآگاه است که در تاریکی است و فقط با تلاشی سخت است که می‌توان پرده از چهره کریه آن برداشت. زرگر سمرقندی همان سایه روان ناخودآگاه پادشاه است که باید نابود گردد تا آنیمای روان به حالتی متعادل رسد. «یونگ واژه سایه را به این دلیل به کار می‌برد که این نیمه تاریک شخصیت ما همیشه با ماست و همواره در نظر ما بخش تاریک و ناخواسته ماهیت روانی ما محسوب می‌شود» (کاکس،

۱۳۸۳: ۲۵۰). جهت روشن شدن ارتباط «من» با سایه می‌توان گفت که: «کهن‌الگوی من همواره با سایه در ستیز است. این ستیز در کشمکش انسان بدوی برای دست یافتن به خودآگاهی به صورت نبرد میان قهرمان کهن‌الگویی با قدرت‌های شرور آسمانی که به هیأت اژدها و دیگر اهریمنان نمود پیدا می‌کند، بیان شده است» (یونگ، ۱۳۷۸: ۱۱۶).

اما ریختن زهر به کام زرگر برای آن است تا اندک اندک کنیزک نسبت به زرگر دلسرد گردد و دل از او بردارد تا با حالتی متعادل زمینه برای ازدواج کنیزک با پادشاه که همان آشتی دادن خودآگاه با ناخودآگاه است فراهم گردد.

شرح نظریه گرماس

تحلیل و بررسی شخصیت‌های فعال در انواع حکایت‌ها چه کلاسیک و چه معاصر عالمی جدای از زندگی واقعی پدید آور را به نمایش می‌گذارد. «اشخاص داستانی رئالیست‌های بزرگ، همین که در تخیل نویسنده نطفه می‌بندند، زندگی مستقل از آفریننده خود را به پیش می‌برند» (ایوتادیه، ۱۳۷۷: ۱۰۲).

آلژیر داس گرماس A. j. Greimas (۱۹۸۳) که همانند ساختارگرایان، شخصیت را جزیی از متن و تابع کنش‌ها می‌داند، از موفق‌ترین نظریه پردازانی است که به الگوبندی شخصیت پرداخت. او معتقد است بنیادی‌ترین چهارچوبی که ذهن انسان در قالب آن به جهان ساختار می‌بخشد و سپس مفهوم آن را درک می‌کند، تقابل است. ذهن انسان هر چیزی را در برابر نقطهٔ مقابلش قرار می‌دهد تا بتواند مفهوم آن را درک کند؛ بنابراین، تقابل‌ها جنبهٔ بنیادین دارند و به همین سبب شناخت و درک آن‌ها بسیار اهمیت دارد. از طرفی تقابل‌سازی‌های ذهن انسان به زبان او، تجربهٔ او و سرانجام روایت‌های او راه می‌یابد؛ بنابراین، تقابل‌ها ساختار بنیادین متن را نیز تشکیل می‌دهند و به همین دلیل، برای درک ساختار متن ابتدا باید تقابل را درک کرد (تایسن، ۱۳۸۷: ۳۶۴).

فردیت بر تفکر استوار است. در حقیقت فرایند فردیت و بررسی روند رشد یک شخصیت در داستان به سیمای او و نقش و موقعیتش در داستان بستگی دارد بدین

دلیل است که در ادبیات داستانی علاوه بر اندیشه و تفکر باید روابط بین شخصیت‌ها نیز مورد بررسی قرار گیرند. گرماس با مرکز قرار دادن شخصیت اصلی (کنشگر) در ارتباط با هدف، نقش‌های بیان شده به وسیله پراپ را تغییر داد و الگوی جدیدی را ارائه کرد. «گرماس در هفت شخصیت قصه که پراپ تشخیص داده بود، تجدید نظر کرده، یار و یاور که منطقی نوعی بخشنده محسوب است و نیز قهرمان دروغینی را که کمک خصم تلقی می‌شود، حذف می‌کند و شخصیت گیرنده یا مرجع را که منطقی با فرستنده ارتباط دارد، بر جمع می‌افزاید» (لوفلر-دلاشو، ۱۳۶۶: ۱۹).

گرماس الگوی خود را بر اساس ارتباط دو به دوی شخصیت‌ها مطرح می‌کند. او «پیشنهاد می‌کند که فقط شش نقش (کنشگر)، به منزله مقولات کلی در زیر بنای همه روایات وجود دارد که سه جفت مرتبط با هم را تشکیل می‌دهند.

اعطا کننده + دریافت کننده فاعل + هدف یاریگر + رقیب

این شش نقش را معمولاً به صورت زیر نشان می‌دهند.

فرستنده ← فاعل ← دریافت کننده

↓

یاریگر ← هدف → رقیب (تولان، ۱۳۸۶: ۱۵۰-۱۵۱)

شش نقش یاد شده، کارکرد و وظیفه همه اشخاص داستان را دربرمی‌گیرد. حادثه‌ای در داستان رخ می‌دهد و تعادل زندگی را بر هم می‌زند، شخصی (فرستنده) به فکر می‌افتد که برای مقابله با بحران، فردی (کنشگر اصلی) را برای رویارویی با آن بفرستد که خود نیز از ارزش آن تا حدودی آگاه است. کنشگر به مأموریت می‌شتابد و در حین انجام مأموریت با یاری (یاریگر) یا دشمنی (رقیب) سایر انسان‌ها مواجه می‌شود. کنشگر به خواسته خود و فرستنده که هدف است دست می‌یابد و باز می‌گردد و بر اثر پیروزی، نفعی را برای خود یا دیگران (گیرنده) ایجاد می‌کند. در الگوی کنشگر، نماینده همه نقش‌ها، شخصیت‌ها هستند به غیر از نقش هدف که لزوماً شخصیت نیست و می‌تواند مفهوم یا شی باشد. در الگوی کنشگر، فاعل یا کنشگر اصلی با همه عناصر دیگر مرتبط

است. محور ارتباط فاعل با فرستنده و گیرنده، آگاهی و گاه توانایی است. بر اثر حادثه و بحران در داستان فرستنده و قهرمان از وضعیت نامطلوب آگاه می‌شوند. فرستنده کسی است که کنشگر اصلی را به جستجو یا مقابله با عامل بحران می‌فرستد و پس از انجام عمل، به کنشگر اصلی پاداش می‌دهد. کنشگر اصلی در درک و فهم ارزش‌ها و اهداف با فرستنده همسان است و در گرفتن تصمیم برای حل بحران با کنشگر اصلی مشترک است. پادشاهی که قهرمان (کنشگر اصلی) را برای مقابله با دشمن می‌فرستد، در آگاهی با او برابر است. اهمیت فرستنده، در ارتباط با کنشگر اصلی، آن است که بر محور انگیزه و نوع اندیشه و تفکر و میزان آگاهی در داستان تأکید می‌کند؛ به عبارتی ذهنیت و تفکر و انگیزه شخصیت‌ها (فرستنده و کنشگر اصلی) و تأثیر متقابل این دو نقش را در داستان نشان می‌دهد. این مهم، ساختار فکری داستان را نشان می‌دهد. «با کند و کاو در داستان‌ها می‌توان به همان نتیجه‌ای نایل شد که ساختار گرایان در پی دست‌یابی به آن بودند. کشف رمز و راز عملکرد ذهن انسان‌ها با تدوین قانون‌مندی‌های ساختار داستان» (شیری، ۱۳۷۶: ۱۱).

فرستنده از ارزش و معنای هدف آگاه است و کنشگر اصلی داستان از نظر آگاهی به جایگاه فرستنده دست می‌یابد. این دو نقش محور دانایی و ادراک هدف در داستان هستند.

گرماس شش نقش کنشی را به عنوان عناصر بنیادین کار خود مطرح می‌کند که دو تای آن‌ها از باقی بنیادی‌ترند. فاعل و هدف (سوژه و اوبژه). فاعل، عنصر محوری کنش داستان است که اغلب ولی نه لزوماً همیشه یک فرد است و هدف چیزی است که فاعل از طریق کنش‌هایی که آغاز می‌کند در پی دستیابی به آن است. ما در این ساختار بنیادین، رابطه‌ای بر اساس میل را مشاهده می‌کنیم؛ بدین معنا که فاعل به هدف میل دارد و همین میل است که داستان را پیش می‌برد» (برتنس، ۱۳۸۷: ۸۵).

«به گمان گرماس بیشتر داستان‌ها یا از وضعیتی منفی به وضعیتی مثبت حرکت می‌کنند و یا از وضعیتی مثبت به شکستن پیمان منجر می‌شوند» (احمدی، ۱۳۸۲: ۱۶۳). اما نکته قابل توجه این که الگوی گرماس را نباید یکبار برای تحلیل یک اثر به کار ببریم بلکه باید این الگو را «بیش از یک بار برای تحلیل یک متن به کار ببریم و شاید برای مثال دریابیم شخصیتی که در یک داستان فرعی نقش ضد قهرمان را داشته

است، در داستان فرعی دیگر نقش یاری رسان را ایفا می‌کند» (برتس، ۱۳۸۴: ۸۶). در اصل گرماس «به جای آن که به ماهیت خود شخصیت‌ها بپردازد، مناسبات میان این ماهیت‌ها را مد نظر دارد» (اسلدن، ۱۳۸۴: ۱۴۴). پس در تحلیل حکایت‌ها لازم است تا ابتدا مفهوم فرستنده، کنشگر، هدف، یاریگر و رقیب در داستان روشن گردد تا در مرحله بعد ارتباط بین این عناصر و تبدیل وضعیت هر یک به دیگری در روند داستان مشخص شود. با این کار قدرت پدید آور در خلق داستان و روابط محکم میان اجزای داستان روشن می‌شود. همچنین مشخص می‌شود که وجود اهداف متعدد در داستان هیچ گونه زیانی به روال منطقی داستان وارد نمی‌کنند بلکه بر عکس احقاق هر هدف، بخشیدن جانی تازه به داستان است.

تحلیل گرماسی «پادشاه و کنیزک» بر اساس الگوی تقابل کنشگرها

شخصیت‌های داستانی یا کنشگرها در داستان پادشاه و کنیزک به چهار صورت نمایان می‌شوند که در نقش‌های زیر به کنش می‌پردازند:

(الف) کنشگر انسانی: پادشاه، کنیزک، طبیبان، رسولان، زرگر، طبیب روحانی.

(ب) کنشگر معنوی و غیر مادی: قسوت، ترک استثناء، خواب و رویا، الهام در خواب، عشق معنوی، عشق

مجازی.

(ج) کنشگر مادی: سمرقند، بیماری کنیزک، نبض و قاروره، خلعت.

(د) کنشگر افعال انسانی: دعا و زاری، خواب دیدن، الهام در خواب، عشق، توصیه‌های طبیب روحانی، دادن کنیزک به زرگر، زهر به کام زرگر ریختن، شش ماه با هم زیستن کنیزک و زرگر، شفای کنیزک.

در نظریه گرماس با دو الگوی تحلیل مواجه هستیم: یکی الگوی تقابل کنشگرهاست که شامل فرستنده-گیرنده، یاریگر-مخالف، قهرمان-هدف. می‌باشد و دیگری الگوی پی رفته‌هاست که شامل پی رفته‌های اجرایی، پیمانی و انفصالی است. الگوی ما در تحلیل گرماسی داستان «شاه و کنیزک» الگوی تقابل کنشگرهاست. بدین معنا که بررسی وضعیت و نقش شخصیت‌ها در داستان از نظر فرستنده یا گیرنده بودن، رقیب یا مخالف

بودن و در نهایت قهرمان یا هدف بودن صورت می‌گیرد تا در نهایت رابطه میان شخصیت‌های داستانی در روند منطقی داستان بررسی گردد. این الگوی کنشی به شرح زیر می‌باشد:

الگوی کنشی اول جفت متقابل فاعل **subject** و مفعول **object** را دربرمی‌گیرد. فاعل کنشگر اصلی روایت است که هدفی خاص را دنبال می‌کند. مفعول همان هدفی است که فاعل در پی کسب آن می‌باشد (مکاریک، ۱۳۸۵: ۱۵۲)

الگوی کنشی دوم شامل جفت متقابل فرستنده **Destinateur** و گیرنده **Destintaire** است. فرستنده نیرویی است که کنشگر اصلی (فاعل) را به دنبال هدفی (مفعول) می‌فرستد. کنشگری که مفعول را از فاعل دریافت می‌کند، گیرنده نام دارد (مکاریک، ۱۳۸۵: ۱۵۲).

الگوی کنشی سوم از جفت متقابل بازدارنده **Opposant** و یاری رسان **Adjuvant** تشکیل می‌شود. بازدارنده کنشگری است که تلاش می‌کند، فاعل را از رسیدن به مفعول باز دارد و در مقابل یاری رسان کنشگری است که فاعل را برای کسب مفعول یاری می‌کند. به تعبیر ریچارد هارلند **Richard Hard land** گرماس این الگوی کنشی را در جهت پیش بردن و یا پس راندن فاعل به سوی مفعول تلقی می‌کند (هارلند، ۱۳۸۵: ۳۶۳).

براین اساس الگوی کنشی گرماس ارتباط شخصیت‌ها را بر اساس نقش و کارکرد آن‌ها نشان می‌دهد. شخص یا اشخاصی (فرستنده) شخصیت (کنشگر) اصلی را به خاطر خواسته مشترکی (هدف) به مأموریت می‌فرستند. کنشگر اصلی در این مأموریت با کمک اشخاص هم دل (یاوران) یا مخالفت و دشمنی افراد مخالف (رقبا) مواجه می‌شود. انجام مأموریت و به دست آوردن خواسته، نفع یا نتایجی برای او، فرستنده یا دیگران دربرخواهد داشت (گیرنده) بر اساس این الگو شخصیت اصلی بر اساس هم فکری یا راهنمایی فرستنده که از ضرورت و اهمیت هدف آگاه است، به مأموریت فرستاده می‌شود. فرستنده به دلیل آگاهی از هدف؛ از نظر فکری اهمیت شایانی دارد. با این تفاسیر همیشه فرستنده در الگوی کنشی گرماس از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است چون آگاهی،

درک و دریافت والای او و آگاهی از هدف است که اساس و بنیاد داستان را به روایی منطقی رقم می‌زند.

حکایت پادشاه و کنیزک با معرفی قهرمان یا فاعل که همان انسان نوعی یا در داستان به گونه‌ی اخص پادشاه است آغاز می‌شود.

بشنوید ای دوستان این داستان
خود، حقیقت نقد حال ماست آن

(مثنوی معنوی، ص ۷۱، ب ۳۵)

بود پادشاهی در زمانی پیش از این
ملک دنیا بودش و هم ملک دین

(همان، ص ۷۲، ب ۳۶)

بعد از معرفی فاعل، محرکی که وارد عرصه‌ی داستان می‌شود رخ می‌نماید. این محرک سبب می‌شود تا جریانات داستان آغاز گردد. پادشاه برای شکار با همراهان خود عازم می‌شود و کنیزکی زیبا روی را می‌بیند. دیدن کنیزک قلب او را بی‌تاب می‌کند پس با بذل مال صاحب کنیزک می‌شود.

اتفاقا شاه روزی شد سوار
با سوار خویش از بهر شکار
یک کنیزک دید شه بر شاهراه
شد غلام آن کنیزک، جان شاه
مرغ جانش در قفس چون می‌طپید
داد مال و آن کنیزک را خرید

(همان، ص ۷۲، ۴۰-۳۸)

این جا شکار و عزم شکار، فرستنده است و عامل مأموریت. پادشاه برای تفریح و شکار رهسپار می‌شود «در طرح گرماس فرستنده نیرو و موجودی است که بر فاعل تأثیر می‌گذارد و بدین وسیله آغاز گر جستجوی فاعل برای یافتن مفعول به نفع گیرنده است و فاعل را چه یاری شود یا با وی مقابله شود، به پایان راه هدایت می‌کند» (آستین، ۱۳۸۶،

۵۷). خواص و همراهان پادشاه در شکار یاریگران او جهت رسیدن به هدف اولیه که شکار است محسوب می‌شوند. «یاریگر، پشتیبانی است که در دسترس فاعل (قهرمان) قرار دارد؛ هر چیزی یا کسی یا مالی...» (مکاریک، ۱۳۸۵: ۲۱۰).

عزم شکار، فرستنده و پادشاه فاعل است چون به نفع خود و برای رسیدن به هدف که شکار است با خواص که یاریگران محسوب می‌شوند به شکار می‌رود. هدف اولیه در داستان پادشاه و کنیزک، شکار است. هدف اولیه منجر به خرید کنیزکی زیبا روی می‌شود. همان هدف اولیه مقدمه‌ای است برای بروز هدف بعدی. پادشاه در اصل برای شکار رهسپار می‌شود اما صاحب کنیزکی زیبا روی می‌گردد که البته با اندکی تسامح می‌توان شکار را با تصاحب کنیزک یکی دانست.

نکته قابل ذکر این است که در داستان پادشاه و کنیزک با چندین هدف مواجه می‌شویم که رسیدن به هر کدام و ظاهر شدن دیگری جانی تازه به داستان می‌بخشد. در این روال داستانی ممکن است یکبار شخص یا اشخاصی برای رسیدن به هدفی یاریگر و همان اشخاص برای دست یابی به هدف بعدی رقیب یا بازدارنده محسوب شوند. طبق نظر گرماس با یک الگوی ثابت نمی‌توان داستان‌ها را تحلیل کرد بلکه جهت روشن شدن مناسبات دقیق بین ماهیت‌ها که یکی از اصول ساختارگرایان در تحلیل آثار روایی محسوب می‌شود باید اجزای یک داستان را با اهداف و سایر کنشگرها مشخص کرد تا نتیجه‌ای قطعی و کلی نصیبمان گردد. تا این جا مشخص شد که هدف اولیه پادشاه، خرید کنیزک و رسیدن به او نبوده است بلکه همین هدف اولیه او را برای رسیدن به هدف بعدی که کنیزک است به حرکت و بذل مال می‌کشاند. و در اصل همین کنیزک زیباروی، جان تازه‌ای به داستان می‌بخشد.

کنیزک در ابیات فوق ابتدا هدف (مفعول) است که حاصل می‌شود اما در ادامه این هدف (مفعول) به فرستنده تبدیل می‌شود. بیماری کنیزک خود عاملی جهت حرکت برای رسیدن به سایر اهداف در داستان است و باز به گونه‌ای جانی تازه به داستان بخشیدن است. در دو بیت پشت سر هم مفعول تبدیل به فرستنده می‌شود و عامل انگیزش نیز بیماری کنیزک است.

چون خرید او را و برخوردار شد

آن کنیزک، از قضا بیمار شد

(مثنوی معنوی، ص ۷۲، ب ۴۱)

در فضای کلی داستان بیماری کنیزک عاملی بازدارنده است که مانع برخورداری پادشاه از کنیزک می‌شود. با توجه به عشق حقیقی پادشاه و کنیزک از نظر گاه خواننده که در الگوی گرماس بسیار مهم است؛ بیماری کنیزک عاملی بازدارنده محسوب می‌شود. چون در عمل و با توجه به شش نقش کنشی حاکم بر چهارچوب بنیادی روایات، این خواننده است که باید تصمیم بگیرد که فلان شخصیت یاری رسان است یا بازدارنده. در حقیقت خواننده است که داستان و شخصیت‌ها را به قضاوت می‌نشیند و همین قضاوت-ها، مناسبات ما بین ماهیت شخصیت‌ها را روشن‌تر نشان می‌دهند. برخلاف تحلیل روان شناختی آثار ادبی که ماهیت شخصیت‌ها را دقیق تحلیل می‌کند و از آن طریق به ماهیت ذهن پدید آور می‌پردازد در الگوی گرماس مؤلف و نیت او هیچ گونه نقشی در تحلیل ندارد.

بیماری کنیزک عاملی بازدارنده تلقی می‌شود. با این توضیح جمع کردن طبیبان جسمانی برای درمان کنیزک کارگر نمی‌افتد چون در اصل بازدارنده تحت تأثیر عاملی معنوی است و آن غرور یاوران و نادیده گرفتن مسبب‌الاسباب است. این عامل روحانی و معنوی بسیار قوی‌تر از یاریگران مادی است. خود بازدارنده (بیماری) و عامل آن در مقابل یاری‌گران (طبیبان جسمانی) که برای پادشاه فرستنده محسوب می‌شوند قدرتی فراتر دارند به گونه‌ای که یاریگران (فرستندگان) توان مقابله با آن را ندارند.

شه طبیبان جمع کرد از چپ و راست

گفت: جان هر دو در دست شماست

جان من سهل است، جان جانم اوست

دردمند و خسته‌ام، درمانم اوست

هر که درمان کرد مر، جان مرا

برد گنج و درّ و مرجان مرا

جمله گفتندش که جان بازی کنیم

فهم گرد آریم و انبازی کنیم

(مثنوی معنوی، ص ۷۳، ب ۴۶-۴۳)

با قدرتی که طبیبان در خویش سراغ دارند به پادشاه اطمینان خاطر می‌دهند که کنیزک را درمان خواهند کرد در حالی که از عامل بازدارنده معنوی که بسیار قدرتمندتر از یاری طبیبان است غافلند.

هر یکی از ما مسیح عالمی است
هر الم را در کف ما مرهمی است

(همان، ب ۴۷)

«گر خدا خواهد» نگفتند از بطر
پس خدا بنمودشان عجز بشر
ترک استثنا مرادم قسوتی است
نی همین گفتن که عارض حالتی است

(همان، ص ۷۴، ب ۴۹-۴۸)

یاریگران جمع می‌شوند و راه‌های مختلف را برای درمان درد کنیزک می‌آزمایند اما چاره‌گری یاریگران سودی نمی‌بخشد.

هرچه کردند از علاج و از دوا
گشت رنج افزون و حاجت، ناروا

(همان، ب ۵۱)

آن کنیزک از مرض چون موی شد
چشم شه از اشک خون، چون جوی شد

(همان، ص ۷۵، ب ۵۲)

در این مرحله مجدداً یک مانع (از نظر خواننده) و یک فرستنده جدید وارد صحنه داستان می‌شود، مانع عکس شدن نتیجه درمان‌ها و وخیم‌تر شدن وضعیت کنیزک است. در برابر چنین شرایطی فرستنده نیز باید قوی‌تر شود پس به فرستنده‌ای معنوی نیاز است تا در برابر مانعی معنوی قرار گیرد.

از قضا سرکنگبین، صفرا نمود

روغن بادام، خشکی می‌فزود
از هلیله قبض شد، اطلاق رفت
آب، آتش را مدد شد همچو نفت

(همان، ب ۵۴-۵۳)

چون مانع فوق در برابر پادشاه نمایان می‌شود که بازدارنده‌ای قوی است و یاریگران
توان مقابله با آن و برطرف کردن آن را ندارند پس پادشاه به یاریگری قوی‌تر و معنوی
نیازمند می‌شود. او با تضرع و زاری به درگاه خداوند روی آورده و در خواب یاریگری
قوی به او معرفی می‌گردد.

شه چو عزم آن حکیمان را بدید
پا برهنه جانب مسجد دوید

(همان، ب ۵۵)

در میان گریه خوابش در ربود
دید در خواب او، که پیری رو نمود

(همان، ص ۷۷، ب ۶۲)

آن پیر در رویا به پادشاه مژده می‌دهد که حاجاتش روا شده است. در ساختار کلی
داستان از نظر خواننده محرک، طلب یاری از درگاه خدا و رویا فرستنده و الهام در رویا
یاریگر محسوب می‌شود.

بود اندر منظره شه منتظر
تا ببیند آنچه بنمودند سر
دید شخصی فاضلی پرمایه ای
آفتابی در میان سایه ای

(همان، ص ۷۹، ب ۶۸-۶۷)

بدین ترتیب یاری قوی که در رویا به پادشاه الهام شده بود نمایان می‌شود. پادشاه
طیب روحانی را بر بالین کنیزک راهنما می‌شود. طیب با معاینه احوالات کنیزک
بیماری او را جسمانی نمی‌داند بلکه او را گرفتار درد عشق تشخیص می‌دهد. این را از

پادشاه می‌پوشاند. طبیب روحانی می‌داند که جهان عشق معادلات و معاملات خاص خود را دارد. معادلاتی که با عالم واقع نمی‌خواند. پس این درد است که درمان جسمانی ندارد. یاری گر قوی گام اول را در درمان کنیزک که تشخیص بیماری اوست برمی‌دارد و در حقیقت در این مرحله از داستان هدف اولیه محقق می‌شود و رسیدن به هدف اولیه که تشخیص بیماری کنیزک است جان تازه‌ای به داستان می‌بخشد. اکنون باید علت عشق را جستجو کرد تا به هدف نهایی که درمان است رسید.

گفت ای شه! خلوتی کن خانه را
دور کن هم خویش و هم بیگانه را

(همان، ص ۱۰۰، ب ۱۴۴)

خانه خالی ماند و یک دیار، نی
جز طبیب و جز همان بیمار، نی

(همان، ب ۱۴۶)

در این مرحله از داستان از نظرگاه خواننده عامل بازدارنده عدم صراحت کنیزک در بیان درد خویش است. پس طبیب روحانی به عنوان یاریگر قوی باید خود توان تشخیص عامل اصلی عشق کنیزک را پیدا کند. آرام آرام شروع به پرسیدن از کنیزک می‌کند و با سؤالات مختلفی تلاش می‌کند عامل بیماری کنیزک را پیدا کند.

نرم نرمک گفت: شهر تو کجاست؟
که علاج اهل هر شهری، جداست

(همان، ب ۱۴۷)

دست بر نبضش نهاد و یک به یک
باز می‌پرسید از جور فلک

(همان، ص ۱۰۱، ب ۱۴۹)

از او می‌پرسید و دست بر نبضش نهاده بود تا مشخص شود از نام چه کسی نبضش جهان خواهد شد. بدین ترتیب عشق کنیزک که زرگری سمرقندی است مشخص می‌شود. مانع دیگر در راه رسیدن به هدف اصلی که درمان کنیزک است برطرف می‌گردد. اکنون نام و نشان عشق کنیزک نیز هویدا شده است و تدبیر طبیب روحانی آن است که:

گفت: تدبیر آن بود کان مرد را

حاضر آریم از پی این درد را

(همان، ص ۱۰۸، ب ۱۸۳)

پادشاه به عنوان فرستنده رسولانی (فاعل یا کنشگر) را برای منتقل کردن زرگر سمرقندی به دربار خود روانه می‌کند. هدف فریفتن زرگر و انتقال او به دربار پادشاه است. مانع نیز چگونگی فریفتن زرگر است.

مرد مال و خلعت بسیار دید

غره شد، از شهر و فرزندان برید

(همان، ص ۱۰۹، ب ۱۹۰)

با رسیدن مرد زرگر به دربار پادشاه هدف دیگر نیز محقق می‌گردد. به راهنمایی طبیب روحانی که یاریگر واقعی است کنیزک را به مرد زرگر می‌دهند. تا هدف اصلی که درمان کنیزک است با وصال مرد زرگر به دست آید و این گونه نیز هدف اصلی مهیا می‌گردد.

مدت شش ماه می‌رانند کام

تا به صحت آمد آن دختر، تمام

(همان، ص ۱۱۱، ب ۲۰۱)

اکنون باید پس از مهیا شدن هدف اصلی دوام هدف نیز تضمین گردد پس:

بعد از آن از بهر او شربت بساخت

تا بخورد و پیش دختر می‌گذاخت

(همان، ب ۲۰۲)

چونکه زشت و ناخوش و رخ زرد شد

اندک اندک در دل او سرد شد

(همان، ب ۲۰۴)

نتیجه

در تحلیل حکایت «پادشاه و کنیزک» بر مبنای نظریات یونگ و الگوی گرماس مشخص می‌شود که هیچ بخش از حکایت در پیشبرد جریان روایت بی تأثیر نیست همچنین تنوع اهداف در داستان هیچ گونه آسیبی به روال منطقی داستان وارد نمی‌کند بلکه احقاق هر هدف تسلسل منطقی داستان را محکم‌تر و چهارچوب حکایت را اصولی-تر نمایان می‌سازد؛ همچنین تطبیق این حکایت بر الگوی گرماس استواری و استحکام ساختار این قصه و پیوستگی و هماهنگی میان اجزای آن را ثابت می‌کند. تحلیل این حکایت نشان داد که حضور خواننده و ایفای نقش او در خوانش داستان بسیار مهم است و خواننده تصمیم‌گیرنده نهایی در تعیین نقش‌های کنشگرهاست.

منابع

- احمدی، بابک، ۱۳۷۰، *ساختار و تأویل متن*، تهران، مرکز، اول.
- ایوتادیه، ژان، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی و ادبیات و بنیانگذاران آن در درآمدی بر جامعه‌شناسان ادبیات*، محمد جعفر پوینده، نشر نقش جهان، اصفهان.
- آلن، آستین؛ ساونا، جرج، ۱۳۸۶، *نشانه‌شناسی متن و اجرای تئاتری*، داوود زینلو، زیر نظر فرزانه سجودی، تهران، سوره مهر.
- برتنس، هانس، ۱۳۸۴، *مبانی نظریه ادبی*، محمدرضا ابوالقاسمی، تهران، ماهی.
- برتنس، هانس، ۱۳۸۷، *مبانی نظریه ادبی*، ترجمه محسن ابوالقاسمی، چاپ دوم، تهران، نشر ماهی.
- تایسن، لیس، ۱۳۸۷، *نظریه‌های نقد ادبی معاصر*، مازیار حسین زاده، فاطمه حسینی، ویراسته حسین پاینده، تهران: نگاه امروز: حکایت قلم نوین، اول.
- تولان، مایکل، ۱۳۸۶، *روایت‌شناسی*، ترجمه سید فاطمه علوی و فاطمه نعیمی، تهران، نشر سمت.

- زمانی، کریم، ۱۳۸۲، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران، اطلاعات.
- سلدن، رامان، ۱۳۸۴، راهنمایی نظریه ادبی معاصر، عباس مخبر، تهران، طرح نو.
- شیری، قهرمان، ۱۳۷۶، ساختار داستان در ادبیات معاصر، شماره ۱۱ و ۱۲، فروردین و اردیبهشت.
- گرین ویلفرد، و دیگران، ۱۳۷۶، مبانی نقد ادبی، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: نیلوفر
- لوفر-دلاشو، م، ۱۳۶۶، زبان رمزی قصه های پریوار، جلال ستاری، تهران، توس.
- مکاریک، ایرناریم، ۱۳۸۴، دانشنامه نظریه های ادبی معاصر، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، آگه، اول.
- وزیر نیا، سیما، ۱۳۸۳، «یک کتاب در یک مقاله: روح در انسان و هنر و ادبیات»، فصل نامه فرهنگستان هنر، زمستان
- هارلند، ریچارد، ۱۳۸۵، درآمدی تاریخی بر نظریه ادبی از افلاطون تا بارت، گروه ترجمه شیراز: علی معصومی، ناهید اسلامی و ...، تهران، چشمه، دوم
- هال، کالوین اس، نوردبای، ورنون جی، ۱۳۷۵، مبانی روان شناسی تحلیلی یونگ، ترجمه محمد حسین مقبل، چاپ اول، انتشارات جهاد دانشگاهی تربیت معلم.
- یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۵۲، انسان و سمبولهایش، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، امیرکبیر.
- یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۷۶، یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران، انتشارات مرکز.



جهان بينی ناظم حکمت و شاملو و بازتاب آن در ایماژپردازی این دو شاعر

YAKÛB NOVRUZÎ*

Öz

İmge şiirde şairin bakış açısını ve dünya görüşünü yansıtan en önemli faktörlerden biridir. Buradan hareketle bir birine düşünce ve dünya görüşü bakımından yakın olan şairlerin imgelerinde benzerlikler görebiliriz. Bu bağlamda Türk şairi Nazım Hikmet ve İran şairi Ahmed-i Şamlû örnek alınabilir. Bu iki şair evrensel şairler olarak şiirlerinde insan, insani duygular, insan sevgisi, vatan sevgisi, aşk, kadın sevgisi, hürriyet, hürriyet özlemi, barış, hapishane, kahramanlar, sosyal haksızlıklar ve sömürgeciliği yansıtmışlardır. Bu ortak konular bu iki şairin düşünce ve görüş yakınlığının tanığıdır. Şekil ve içeriğin karşılıklı etkileşimini dikkatli irdelediğimizde imgenin şiirde bir üstyapı (şekil) parçası olarak altyapıdan (içerik) etkilendiğini görebiliriz. Bunun yanı sıra bu iki şairin düşünce dünyaları birbirine yakın, imgeleri de benzerlikler göstermektedir. Bu imgeler ortak bir kaynaktan beslenmiştir. Bu makalede bu iki şairin bu konudaki benzer yönlerini inceleyip örneklendirdik.

Anahtar Kelimeler: Nazım Hikmet, Şamlû, imge, insan, hürriyet, aşk.

ABSTRACT

Imagery is one of the fundamental elements in distinguish of poets style and show poets certain world view and point view. Because of this, poets with a closer world view, have a similarity in a very aspects of poetic art. Two contemporary poets, Ahmad Shamlu from Iran and Nazım Hikmet from Turkey are a good examples in this instance. Nazım

* DR. YAKÛB NOVRUZÎ, Maku İslâmî Azâd Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Öğretim üyesi. Email: noruzi-yagub@yahoo.com.

and Shamlu are world wide poets. Two poets have a simile revolutionry sesns. Very common themes as a humanism, freedom, love, love of the land, lover, peace, life in prison, revolutionaries, colonialism, social poverty and oppression seen in there poems. This common point view an thinking lead to resemblance in the imagery as a one of the surface stracture elements of poem. We discuss about this resemblance in this article and set an examples for a proving this issue. Both Nazım and Shamlu hate from colonialism and poetic images as well as reaction this. Both sympathy with a man and oppressed mans and with a poems affair that gain freedom an liberity for human.

Key words: Nazım Hikmet, Ahmad Shamlu, Poetic imagery, liberity, love.

چکیده

با نظر به اینکه ایماژسازی یکی از عوامل تشخیص سبکی شاعران است و نگاه فردی و جهان نگری خاص آنها را منعکس می کند، می توان در شعر شاعرانی که جهان نگری مشترکی دارند به تشابهاتی رسید و زاویه دید مشترک این شاعران را از این لحاظ مورد بررسی قرار داد. ناظم حکمت و شاملو دو شاعر ترک و ایرانی که در بازه زمانی همسان و در دو کشور همجوار زیسته اند، نمونه خوبی برای این تشابه می توانند باشند. هر دو حس انقلابی مشترکی دارند و انسان، دردها و رنجهای انسانی سرزمین خویش را کانون هنر خویش قرار داده اند. نگاه مشترک این دو شاعر به انسان و آرمانهای انسانی، آزادی و آزادیخواهی، عشق، وطن، زن، محرومیتهای اجتماعی و فقر و ... سبب شده مشابهت هایی در زمینه تصویرپردازی شعر این دو شاعر دیده شود. تصویرهایی که از سرچشمه ای واحد که اندیشه ای مشترک است، جریان می یابند. شکوه و عظمت آزادیخواهان و آزادیخواهی، عشق به آرمانهای انسانی، عشق به زن که با وطن و مبارزه پیوند خورده و تعالی یافته و ... همه زمینه هایی برای تصویرپردازی های مشترک این دو شاعرند که در مقاله حاضر به بحث در باره آن خواهیم پرداخت.

کلیدواژه ها: ناظم حکمت، شاملو، ایماژهای شعری، جهان بینی، انسان، آزادیخواهی،

عشق

مقدمه

عشق به انسان، عشق به آزادی، ظلم ستیزی، وطن پرستی و ... مفاهیمی هستند که شاملو و ناظم حکمت را به هم پیوند می زنند. این دو شاعر اگر چه در کشورهای متفاوت و در حوزه زبانی متفاوتی زیسته اند؛ ولی نغمه گر دردی مشترک هستند. دردی که با سرشت آنان آمیخته و گویی اینکه با این درد زنده اند. شاعران نستوهی که عمر عزیز خویش را در خدمت به آرمانهای انسانی گذرانده اند و لحظه ای در رسیدن به این آرمان و تبلیغ آن شک و تردید به خود راه نداده اند و اگر دوباره می زیستند به یقین در این آرمانگرایی خود سعی می پیوستند و در عشق به انسان، آزادی و وطن نغمه ها می سرودند. شعر ناظم در این مورد گویای دیدگاه اوست:

Ben Beni Bir Daha Ele Geçirsem

Ben beni bir daha ele geçirsem/ab-1 hayat içerssem demiyorum/kapılar bir daha açılrsa/ben bu haneye bir daha girsem/yaşardım yine böyle kan-revan içinde/yine böyle aşk ile sersem/ben beni bir daha ele geçirsem (Nazım Hikmet, 2014:913).

(من اگر بتوانم عمری دوباره یابم/ نمی گویم آب حیات بخورم و جاودانه باشم/ اگر درها دوباره باز شوند/ و من دوباره وارد این خانه شوم/ می زیستم آنچنانکه زیسته ام غلتیده در خاک و خون/ عاشق و شیفته/ من اگر بتوانم عمری دوباره یابم)

این زمینه فکری مشترک و جهان نگری مشترک سبب شده که درونمایه شعر این دو شاعر و موضوعاتی که در شعر هر دو مطرح می شود، بسیار نزدیک به هم باشد و کلام این دو شاعر، جلوه گاه جهان بینی مشترک آنها باشد و نگرش ها و دریافت های درونی آنها را به زیباترین شکلی ارائه دهد. یکی از عناصر شعر که تحت تاثیر اندیشه هر شاعری قرار دارد، تصویرپردازی و ایماژسازی اوست. به این شکل که ذهنیات شاعر و نگرش او به جهان و انسان در تصویرپردازی او نمایان می شود و تصویر شعری با ارتباطی که با عاطفه شاعر دارد و با نظر به اینکه سخن جلوه گاه جهان بینی شاعر است و نمایانگر نگرش و دریافت های درونی او و ذهن نویسنده زبان او را می سازد، در روستاخت شعر او نیز منعکس می شود و چون از لحاظ علمی زبان و فکر دو روی یک سکه

اند، کلام، تجلی گاه جهان درونی نویسنده و طرز دریافت های او می شود (شمیسا، ۱۸، ۱۳۷۴) و تصویر که یکی از اجزای کلام است نماینده روحیات، طرز نگاه و جهان بینی شاعر است و بر این اساس است که سخن هر کسی نشان او را با خود دارد و از سخن هر کسی همچنانکه خداوندگار عرفان؛ مولانا نیز گفته بوی او به مشام می رسد:

هر چه گوید مرد عاشق، بوی عشق
از دهانش می جهد در کوی عشق
گر بگوید فقه، فقر آید همه
بوی فقر آید از آن خوش دمدمه
ور بگوید کفر، دارد بوی دین
ور به شک گوید، شکش گردد یقین

(مثنوی، دفتر اول، ۲۸۸۲-۲۸۸۰)

از شعر شاملو و ناظم نیز بوی انسان به مشام می رسد. شاملو و ناظم هر دو شاعرانی جهان وطن (انترناسیونالیست) اند. بنابراین آنچه عاطفه شعری این دو را برمی انگیزاند نه صرفا حوادث وطنی، بلکه وقایع جهانی است. اگر در هر نقطه ای از جهان ظلمی بر بشریت رود، وجدان بیدار این دو شاعر برانگیخته می شود و با زبان شعر با آنان همدردی می کنند. بر این اساس شاملو همدوش برادرک زردپوست کره ای اش، شن چو به نبرد برمی خیزد و از اومی خواهد که بام و سرای شاعر را از کلبه ی حصیر سفالین بام خویش جدا نداند و دشمن او را دشمن خود، می داند که از خون تیره ی پسران او نیز دست نخواهد شست. تصویری که شاعر از متجاوز گربه نمایش می گذارد (همچون زباله به دریا افکنده شدن) وان گه که چون زباله به دریا می افکنی/بیگانه ی پلید بشرخوار پست راه/با توست قلب ما (شاملو، ۲۱۵) و ترکیب بیگانه ی پلید بشرخوار پست به زیبایی حس-بشردوستانه و صلح جوی شاعر را نشان داده و عمق نفرت و بیزاری او را از غاصبان و استعمارگران آشکار می کند. ناظم نیز با نگاه جهانی و ایدئولوژیک خود با رابینسون سیاهپوست و همکیش مصری خود همدردی می کند و در فقر و به استعمار کشیده شدن و خستگی و رنج ها و ترانه ها خود را با آنها مشترک و همدرد می بیند. ترانه

هایی که برای نجات و آزادی سروده شده اند و غاصبان تاریخ از آنها که بارقه های آزادی بشری هستند، می ترسند و سعی در خاموش کردن آنها دارند. قلب اوهمواره با ستمدیدگان است و همواره آرزومند پیروزی آنهاست.

Angina Pectoris

Yarısı burdaysa kalbimin/yarısı Çindedir doktor/sarı nehre doğru akan/ordunun içindedir (Nazım Hikmet, 2014:909).

(بخشی از قلبم اگر اینجاست/ بخشی دیگر در چین است دکتر/ در میان ارتشی / که به سمت رود زرد در حال حرکت است)

İstiklal

Bu zırları, bu orduları tanırım/benim de sularıma girdiler/benim de toprağıma asker çıkardılar geceleyn/kanıma susamışlardı/çalmak istiyorlardı gözlerimin nurunu/hünerini ellerimin/döktük denize onları/1922'ydi yıllardan.../Mısırlı kardeşim/şarkılarımız kardeşdir/ isimlerimiz kardeş/yoksulluğumuz kardeşdir/yorgunluğumuz kardeş /şehirlerimde güzel, ulu, canlı ne varsa/insan, cadde, çınar/savaşında senin yanındalar /köylerimde Kalam-i Kadim okunuyor/senin dilinle/senin zaferin için.../Mısırlı kardeşim/biliyorum, biliyorum/istiklal otobüs değil ki/birini kaçırdın mı, öbürüne binesin.../İstiklal sevgilimiz gibidir/aldattın mı bir kere/zor döner bir daha/Mısırlı kardeşim/kanalın sularına karıştı kanın/insanın yurdu bir kat daha kendinin olur/toprağına, suyuna karışıkça kanı/yaşamış sayılmaz zaten/yurdu için ölmesini bilmeyen millet (1585).

(این اردوها را با این تجهیزات نظامی/ من هم می شناسم/ وارد آبهای ما هم شدند/ سرزمین مراهم اشغال کردند/ تشنه خونم بودند/ می خواستند نورچشمم را از من برابیند/ توانایی دستانم را/ همه را به دریا ریختیم/ در سال ۱۹۲۲/ برادر مصری ام/ ترانه هایمان برادرند/ فقر و نداریمان مشترک است/ خستگی مان مشترک/ در شهرهایمان زیبا، زنده و مرده هر چه هست/ از چنار، انسان و جاده/ در جنگ در کنار تواند/ در روستاهایم قرآن خوانده می شود/ به زبان تو / برای پیروزی تو/ برادر مصری ام می

دانم/استقلال که اتوبوس نیست/ اگر یکی رفت سوار دیگری شوی/ استقلال همچون معشوقمان است/ اگر یکبار فریبش دادی بر نمی گردد/ برادر مصری ام/ خونت با آب جویها درآمیخت/ سرزمین انسان دوباره مال او می شود/ وقتی خونس با آب و خاکش بیامیزد/ ملتی که برای وطن خود نمیرد نمی تواند زنده باشد.

نگاه انسانی این دو شاعر سبب می شود دوستان و دشمنانی داشته باشند که یک بار هم، همدیگر را ندیده اند و با هم احوالپرسی ای نداشته اند. شاملو از شن چو با تعبیر «نادیده دوستم» (آواز حرف آخر را/ نادیده دوستام/ شن – چو/ بخوان/ برادرک زردپوستام (شاملو، قطعه‌نامه: ۱۱۶) یاد می کند و ناظم نیز بر این است که از چین تا اسپانیا و از دماغه امید تا آلاسکا دوستان و دشمنانی دارد. دوستانی که در راه آزادی مشترک، درد مشترک و محرومیتهای بشری در کنار هم و همدوش هم می توانند بمیرند و دشمنانی که تشنه خون ناظم و همچون اویند. آنچه این دوستان را به هم نزدیک می سازد مبارزه در راه آرمانی مشترک و انسانی است.

Çin'den İspanya'ya, Ümit Burnu'ndan Alaska'ya kadar/her milli bahride, her kilometrede dostum ve düşmanım var/dostlar ki bir kere bile selâmlaşmadık/aynı ekmek, aynı hürriyet, aynı hasret için ölebiliriz/ve düşmanlar ki kanıma susamışlar/kanlarına susamışım (Nazım Hikmet, 2014:265).

(از چین تا اسپانیا و از دماغه امید تا آلاسکا/ در هر مایل و کیلومتری از دریا و خشکی دوستان و دشمنانی دارم/ دوستانی که یک بار هم ، با هم نبوده ایم/ با این همه برای آزادی مشترک، دردی مشترک و برای تکه نانی می توانیم در کنار هم بمیریم/ و دشمنانی که نادیده به خونشان تشنه هستم و به خونم تشنه هستند)

برای این دو شاعر با توجه به فکر و عقایدشان هر کسی می تواند برادری باشد شن چو ی زردپوست کره ای برای شاملو و روبنسون سیاه زنجی برای ناظم. ستم پیشگان مانع خوانده شدن ترانه های ناظم و روبینسون می شوند و از آن می ترسند. از دمیدن صبح می ترسند از دوست داشتن می ترسند.

Bize türkülerimizi söyletmiyorlar Robeson/kartal kanatlı kanaryam/inci dişli zenci kardeşim/türkülerimizi söyletmiyorlar bize/korkuyorlar Robeson/şafaktan korkuyorlar... /sevmekten korkuyorlar bizim Ferhad gibi sevmemizden/türkülerimizden korkuyorlar Robeson.

آنها نمی‌گذارند ترانه هایمان را بخوانیم/ روبسون/ قناری عقابین بال من/ برادر سیاه پوست مروارید دندان من/ ترانه هایمان را نمی‌گذارند بخوانیم/ می‌ترسند روبسون/ از سپیده دم می‌ترسند.../ می‌ترسند از عشق ورزیدن/ از عشقی چنان عشق فرهادمان.../ می‌ترسند روبسون/ از ترانه هایمان می‌ترسند (تاریکی صبح، زرین تاج پناهی، ص ۱۵۵)

انسان در مرکز محوراندیشگی این دو شاعر است. غم‌ورنج او، به بندکشیده شدن و زندانی شدنش، به بردگی گرفته شدنش، فقر و محرومیتش و به آسانی کشته شدنش بن مایه شعرایشان قرار می‌گیرد و آنها را به عصیان و شورش علیه نظم جهانی برمی‌انگیزاند. عصیان و شورش علیه جهانی که در آن انسانها کشته می‌شوند، آسان تر و بیشتر از درختان و به مسلخ کشیده می‌شوند همچون قربانیانی.

Ve insanlar katlediliyor/ağaçlardan ve danalardan/daha rahat/ daha kolay/daha çok/sevgilim (Nazım Hikmet, 2014:۶۴۴).

(و انسانها کشته می‌شوند/ راحت تر/ آسان تر/ و بیشتر از درختان / از گوساله ها) و تلاش آنها از پی زیستن نیز به رنج بارتترین شکلی ابلهانه می‌نماید.

گفتند: نمی‌خواهیم/ نمی‌خواهیم/ نمی‌خواهیم/ گفتند: دشمنید/ دشمنید/ دشمنید/ دشمنید/ خلقان را دشمن اید/ چه ساده/ چه به سادگی گفتند/ ایشان را/ چه ساده/ چه به سادگی/ کشتند/ و مرگ ایشان / چندان موهن و ارزان بود/ که تلاش از پی زیستن/ به رنج بارت‌گونه ئی/ ابلهانه می‌نمود (ققنوس در باران، ۲۸)

با این همه ناظم امیدوار به نجات و رهایی از این تیرگی، گرسنگی و بردگی است که بشر گرفتار آن است و هیچگاه امید خود را به آینده از دست نمی‌دهد.

Bu ayak sesleri, bu katliamda/hürriyetimi, ekmeğimi ve seni kaybettiğim oldu/fakat açlığın, karanlığın ve çığlıkların içinden/güneşli elleriyle kapımızı çalacak olan/gelecek günlere güvenimi kaybetmedim hiçbir zaman...(Nazım Hikmet, 2014:264).

(در این کشتار/در این حرکت پاها/نان، حریت و آزادی/تو را از دست دادم/ولی امید و آرزویم را/با این گرسنگی، تیرگی و فریاد از دست ندادم/ و به روزهای آینده که با دست آفتابی خود/ حلقه درمان را خواهد کوفت امیدوارم)

ناظم از دنیایی که در آن مقام انسان در حد جانورانی برابر پایین آمده ناخرسند است و این حالت را متناسب با مقام والای انسان نمی داند. در این چنین جهانی انسانها به اندازه بارگیرها هم از غذا سیر نمی شوند در حالی که رنج و زحمتی بیشتر از آنان را متحمل می شوند.

EN MÜHİM MESELE

Yaprakları aslan pençeli çınarlar/bin yıl yaşamakta/kestaneler üç bin /ve serviler beş bin sene ayakta /kavaklar bile yedi yüz yıl yeşil ve beyaz /Hâlbuki biz/Ne kadar az yaşıyoruz, kardeşlerim/Ne kadar az yaşıyoruz/Ne kadar az/beygirle bir ayardayız henüz/bu en mühim meselede/hatta onun kadar bile/doyamıyor dünyasına/Beygirden çok yük taşıyor çoğumuz.

(امر مهم، چنارها هزار سال زندگی می کنند/بلوط ها سه هزار سال/و سروها پنج هزار سال/سپیدارها هم هفتصد سال/حال آنکه ما چقدر کم عمر می کنیم برادران/ با یابو در یک سطحیم/ این مهمترین مساله هست/ حتی به اندازه او هم/ بسیاری از ماها سیر نمی شویم از دنیا مان/ در حالی که بیشتر و سخت تر از او کار می کنیم) (پناهی نیک، ۱۳۸۳: ۱۶۷)

رسالت شاملو نیز همچون ناظم، محبت است و زیبایی، او نیز همچون ناظم برده گان را آزاد و نومیدان را امیدوار خواسته است و مبارزه او نیز همچون ناظم برای این بوده که تبار یزدانی انسان سلطنت جاویدش را بر قلمرو خاک باز یابد.

«کتاب رسالت مامحبت است و زیبایی ست / تابلبل های بوسه/برشاخ ارغوان بسرایند/
شوربختان را نیکفرجام / برده گان را آزاد و / نومیدان را امیدوار خواسته ایم / تا تبار
یزدانی ی انسان / سلطنت جاویدش را بر قلمرو خاک / بازیابد» (آیدا در آینه، ص ۵۲)
هر دوی این دو شاعر با نگاهی انسان گرایانه روزی را انتظار می کشند که هر انسان
برای انسان برادری است و در چنین روزی است که مهربانی، دست زیبایی را خواهد
گرفت.

روزی ما دو باره کبوترهایمان را پیدا خواهیم کرد/ و مهربانی دست زیبایی را خواهد
گرفت / روزی که کمترین سرود / بوسه است / و هر انسان / برای هر انسان برادری است
(هوای تازه، ۹۲)

Gözlerin gözlerin gözlerin /gün gelecek gülüm, gün gelecek/kardeş
insanlar birbirine/senin gözlerinle bakacaklar gülüm/senin gözlerinle
bakacaklar (Nazım Hikmet, 2014:1560).

(چشمه‌ایت، چشمه‌ایت، چشمه‌ایت/روزی فرا خواهد رسید عزیزم/ روزی فرا خواهد
رسید/که انسانها با هم برادرند/ و با چشمان تو همدیگر را می نگرند/ با چشمان تو)
ناظم می داند که روزی دنیا نه تحت سلطه پول و نه حاکمان ظالم بلکه، در خدمت
انسان خواهد بود و به یقین این روز فرا خواهد رسید. از دید دو شاعر آنچه شایسته
تقدیر و مورد احترام است، انسان می باشد، مبارزه آنها برای انسان و به خاطر انسان است.
احترام شاعر به انسان و عشق به انسان تا حدی است که شاعر نوع بشر را هم اندازه
معشوق خویش دوست می دارد.

İkimiz de biliyoruz, sevgilim/öğretebiliriz/dövüşmeyi insanlar için/ve
her gün biraz daha candan/biraz daha iyi/sevmeyi./daha da çok sevmeyi
(عزیزم هر دو می دانیم/ و می توانیم یاد بدهیم/ مبارزه کردن را برای انسان/ و
دوست داشتن را / هرروز بیشتر و بیشتر)

نه ناظم و نه شاملو بندگی انسان و نظام اربابی و رعیتی را نمی پسندند و با آن به مبارزه برخاسته اند.

شاعران به تبارشهیدان پیوستند، چونان کبوتران آزاد پروازی که به دست غلامان ذبح می شوند، تا سفره اربابان را رنگین کنند. و بدین گونه بود که سرود و زیبایی، زمینی را که دیگر از آن انسان نیست، بدرود کرد. (آیدا در آینه ۵۳)

هر دو عاشق انسان هستند و انسان را دوست می دارند.

آیا تو جلوه روشنی از تقدیر مصنوع انسانهای قرن مائی / انسان هائی که من دوست می داشتم / که من دوست می دارم. (هوای تازه، ۱۰۷)

به خاطر همین عشق ورزی به نوع بشر است که شاملو آرزو می کند که کاش می توانست خون رگان خود را قطره قطره بگرید تا مردمان باورش کنند و راه سعادت خویش را بیابند.

ای کاش می توانستم / خون رگان خود را / من / قطره / قطره / قطره / بگیرم / تا باورم کنند / ای کاش می توانستم /-یک لحظه می توانستم- ای کاش / بر شانه های خود بنشانم / این خلق بی شمار را / گرد حباب خاک بگردانم / تا با دو چشم خویش ببینند که خورشیدشان کجاست / و باورم کنند (مرثیه های خاک، ۲۹)

با توجه به محوریت انسان و ارزشهای انسانی در نگاه دو شاعر، آزادیخواهان و انقلابیون که پیشگامان در میدان مبارزه برای حقوق انسانی هستند و در این راه جان می سپارند، در شعر این دو شاعر ستوده می شوند و شاعران در شعر خود آنها را ابدیت می بخشند. مرگ نه تنها پایان زندگی آن ها نیست، بلکه پس از مرگ است که زندگی آنها شروع می شود و آنها با آرمانهای انسانی و آزادیخواهانه خود زنده هستند. «نازلی» در شعر شاملو نماد مقاومت و ایستادگی است و در مبارزه جان می سپارد. شاعر با مجموعه تصاویری که در باره او آورده، عظمت او را به تصویر کشیده و احترام خود را نسبت به او و هدف والای او نمایش می دهد. نازلی چون خورشیدی که از تیرگی برآمده و در خون نشسته و همچون ستاره ای است که لحظه ای در این دنیای تیره و تاریک درخشیده و همچون بنفشه ای که مژده «زمستان شکست» را داده و رفته، تصویر می شود.

- نازلی! بهار خنده زد و ارغوان شکفت / در خانه، زیر پنجره گل داد یاس پیر. / دست از گمان بدار! / با مرگ نحس پنجه میفکن! / بودن به از نبود شدن، خاصه در بهار . . . « / نازلی سخن نگفت؛ / سرافراز / دندان خشم بر جگر خسته بست و رفت . . . / « نازلی! سخن بگو! / مرغ سکوت، جوجه مرگی فجیع را / در آشیان به بیضه نشسته ست! / نازلی سخن نگفت؛ / چو خورشید / از تیرگی برآمد و در خون نشست و رفت . . . / نازلی سخن نگفت / نازلی ستاره بود / یک دم درین ظلام درخشید و جست و رفت . . . / نازلی سخن نگفت / نازلی بنفشه بود / گل داد و / مژده داد: «زمستان شکست!» / و رفت . . . « (شاملو، ۱۳۱)

به دارآویخته شدن فرد انقلابی، پیش از طلوع صبح هم به خاموش شدن آفتابی و به خورشیدی که طلوع نکرده خاموش شده، مانند - می شود و این تصاویر، عمق احترام شاعر را به او و آرمانش نشان می دهد.

راه / در سکوت خشم / به جلو خزید / در قلب هر رهگذر / اغنچه ی پژمرده یی شکفت: «برادرهای یک بطن یک آفتاب دیگر را / پیش از طلوع روز بزرگ اش / خاموش کرده اند» / مانند دانه یی / به زندان گل خانه یی / قلب سرخ ستاره یی / اش را / محبوس - داشتند / و از اغنچه ی او / خورشیدی شکفت / تا طلوع نکرده / بخشید (شاملو، آهن ها و احساس: ۲۲۱)

آزادی خواهان با مرگ است که طبل سرخ زندگی خود را به صدا درمی آورند و وقتی که با قافیه ی سرخ خون زندگانی شان به پایان می رسد مسیح وار جاودانه می شوند. و نمی دانی هنگامی که / گور او را از پوست خاک و استخوان آجر انباشتی / و لبانت به لبخند آرامش شکفت / و گلویت به انفجار خنده ئی / ترکید، / و هنگامی که پنداشتی گوشت زندگی او را / از استخوان های پیکرش جدا کرده ای / چه گونه او / طبل سرخ / زندگیش را به نوا در آورد / و شعر زندگی هر انسان / که در قافیه ی سرخ یک خون پذیرد / پایان / مسیح چارمیخ ابدیت یک تاریخ است. / و انسان هائی که پا در زنجیر / به آهنگ طبل خون شان می سرایند تاریخ شان را / حواریون جهانگیر یک دینند. (مجموعه آثار، دفتر یکم: ۶۵)

در شعر ناظم نیز جوانی نوزده ساله که در میدان بایزید استانبول کشته شده، با خون خود آرمان خویش را جاودانه می سازد و ملت خویش را روشنگری می بخشد تا با نغمه های آزادی و با فریادهای آزادیخواهانه خویش آن میدان را تصرف کنند.

Bir ölü yatıyor/ondokuz yaşında bir delikanlı/gündüzleri güneşte/geceleri yıldızların altında/İstanbul'da Beyazıt Meydanında/bir ölü yatıyor/ders kitabı bir elinde/bir elinde başlamadan biten rüyası bir elinde ders kitabı/diğer elinde başlamadan biten rüyası/bin dokuz yüz altmış yılı nisanında/İstanbul'da Beyazıt Meydanında/bir ölü yatıyor/vurdular/kurşun yarası/kızıl karanfil gibi açmış alnında/İstanbul'da Beyazıt Meydanında/bir ölü yatacak/toprağa şıp şıp damlayacak kanı/silahlı milletim hürriyet türküleriyle gelip/zaptedene kadar/büyük meydanı (Nazım Hikmet, 2014:1730).

(مردہ ای در میدان بایزید /مردہ ای خفته /مردہ ای نوزده ساله /جسوروی باک /روزها در آفتاب/شبها زیر نور ستارگان/در استانبول/در میدان بایزید/مردہ ای خفته /در یک دستش، کتاب درسش/در دست دیگرش، رویایش/ که شروع نشده پایان یافته/در ماه نیشان ۱۹۶۰/در استانبول/در میدان بایزید/مردہ ای خفته است/شلیک-کردندبه او/زخم گلوله/همچون قرنفل سرخ/ بر پیشانی اش شکفت/در استانبول در میدان بایزید/مردہ ای خواهد خفت/خونش قطره قطره به خاک خواهد ریخت/تا زمانی که /ملتتم تسخیر کند / با ترانه های آزادی/آن میدان بزرگ را)

آزادیخواهان، به مثابه مشعلی هایی هستند که بی وجود آنها تیرگی ها بدل به روشنایی نمی شود و آنهایند که با خون خود رهایی و آزادی را به جامعه بشری هدیه می کنند و در راه تعالی بشری بدون چشم داشتی جان خود را نثار می کنند.

... O diyor ki bana:/Sen kendi sesinle kül olursun ey Kerem/gibi/yana/yana/dert/çok/dert ortağı/yok/yüreklerin kulakları/sağır/ hava kurşun gibi ağır/ben diyorum ki ona: Kül olayım/Kerem/gibi Evet kül olaca-

ğım/Kerem gibi/yana yana/ben yanmazsam/sen yanmazsan/biz yanmasak/nasıl/çıkar/karanlıklar/aydınlığa.

(... او به من می گوید/تو با صدای خویش خاکستر خواهی شد/گداخته و / سوخته/همچون کرم/ درد کوه(زیاد)/ همدرد کوه/گوشه‌های دلها/کرا/ هوا مثل سرب سنگین/ من به او می گویم/آری خاکستر خواهم شد/ گداخته و سوخته /همچون کرم/ من اگر نسوزم/تو اگر نسوزی/ ما اگر نسوزیم/چه سان/می رسد/تاریکی ها/به روشنایی ها) (پناهی نیک، ۱۳۸۳: ۲۵۹-۲۵۶)

انسانگرایی این دو شاعر در سمبول پردازی شعریشان نیز تاثیرگذار بوده است. هر- کدام از این دو شاعر خواه به سبب غنای جوهر هنری و عمق بخشیدن به معنا و- چندآوایی کردن اثر و خواه به سبب اختناق و جو خفقان آور سیاسی به سمبولیسم روی آورده اند و سمبلهایی که خلق کرده اند زمینه فکری و نگرش خاص آنان را نسبت به اجتماع و انسان منعکس می کند. شعر اوچ سلوی (uç selvi) از ناظم حکمت جزء- زیباترین شعرهای سمبولیک شاعر است که با زیبایی حال و روز آزادخواهان و روشنگران عصر را به تصویر می کشد. در این شعر سروها که نماد روشنگران هستند با اینکه تکه تکه شده و در اجاقی مرمین خوابیده اند، ولی باز تبری را که آنها را بریده و تکه تکه کرده روشنایی می بخشند و شاعر با گوشه چشمی می خواهد این حقیقت را بازگو کند که آزادی- خواهان تا واپسین لحظه عمر به روشنگری می پردازند و جان نثار آرمان خویش می کنند.

Mermer bir ocakta parçalanmış yatıyor/üç selvi/kanlı bir baltayı aydınlatıyor/üç selvi.

(در اجاقی مرمین تکه تکه شده خوابیده اند/سه سرو/و بر تبری خونین نور می تابانند/سه سرو) (پناهی نیک، ۱۳۸۳: ۱۲۷)

با نظر به اینکه «شعر شاملو بیوگرافی اجتماعی ماست... و شاملو شعر خود را در اختیار انسان گذارده است» (براهنی، طلا در مس، ۳۱۴) در شعر شاملو نیز مناسبت‌های اجتماعی، عامل خلق نمادهایی شده اند. عبارات زیر با زبانی نمادین، به زیبایی شرایط حاکم بر جامعه عصر شاعر را نشان می دهند. گلوی خونین شب نماد قتل و کشتار می تواند

باشد. سرد و خاموش نشستن دریا نماد سکون بعد از شورش و عصیان است و در این سکوت و خاموشی و خفقان تنها یک شاخه که می تواند نمادی از فردی خاص (خود شاعر) و یا گروهی اندک باشد به سوی نور و رهایی فریاد می کشد و در پی رسیدن به آن است.

شب با گلوی خونین / خواننده ست دیرگاه / دریا / نشستہ سرد / یک شاخه / در سیاهی جنگل / به سوی نور فریاد می کشد. (باغ آینه، ۵۶)

آزادی مفهومی متعالی در شعر دو شاعر است که همیشه ستوده می شود. اگر آزادی بود خرابی و ویرانی نمی بود و هیچ کجا دیواری فرو ریخته برجای نمی ماند. زیبایی مفهوم آزادی در عالم ذهنی شاعر که با عاطفه او پیوند خورده، سبب می شود که شاعر صدای آزادی را به زیباترین و دلنشین ترین صداها مانند کند و این پیوستگی تصویر با عاطفه است که شعر او را جاودانه می سازد.

آه اگر آزادی سرودی می خواند / کوچک / همچون گلوگاه پرنده ئی / هیچ کجا دیواری فروریخته برجای نمی ماند / سالیان بسیار نمی بایست / دریافتن را / که هر ویرانه نشانی از غیاب انسانی ست / که حضور انسان / آبادانی است. (شاملو، ۷۹۹)

چرا که « ارزش یک تخیل در بار عاطفی آن تخیل است و تخیلی که مجرد از عاطفه باشد هر چند زیبا هم باشد به ابدیت نمی رسد. » (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰ : ۹۰) و تصویر وقتی می تواند تاثیر عمیق از خود برجای بگذارد که در پشت سر آن ، اندیشه و احساس های انسانی وجود داشته باشد.

نگرش انسان مدارانه شاملو و ناظم، در توصیفات که از معشوق ارائه داده اند، نیز دیده می شود. عشق این دو عشقی است فراسوی مرزهای تن.

درفراسوی مرزهای تنت تو را دوست می دارم / آینه ها و شب پره های مشتاق را به من بده / روشنی و شراب را / آسمان بلند و کمان گشاده پل .. / در فراسوی مرزهای تن ام تو را دوست می دارم / در آن دوردست بعید / که رسالت اندام ها پایان می پذیرد / و شعله و شور تپش ها و خواهش ها / به تمامی / فرو می نشیند. (مجموعه آثار، دفتر یکم: ۵۰۰)

اینان شیفته‌روی و موی معشوق و قد بلند و چشم درشت او نیستند. پورنامداریان در باره عشق در شعر شاملو می‌نویسد: «عشق مهمترین درونمایه شعری شاملوست در همه دفاتر شعری او می‌توان این مضمون را دید هر چند که گاهی با مفاهیم آزادی، عدالت، ستایش از دیگران، نفرت و کینه از ستمگران و تقدیس انسان آمیخته است عشق شاملو عشقی توأم با شادخواری و از سرب‌دردی‌وی‌عاری نیست بلکه دست آویزی است برای زیستن و ماندن. (پورنامداریان، ۱۳۷۴، ص ۱۰۹) معشوق در نبرد مقدسشان و در کارزارشان بر ضد ستم و تباهی با آنها و کنار آنهاست و دوشادوش آنها به نبرد برمی‌خیزد و آنها را در رسیدن به آرمان انسانی خویش یاری می‌دهد.

Anlayamadılar

Biz ince bel, ela göz, sütun bacak için sevmedik güzelim/gümbür gümbür bir yürek diledik kavgamızda/ateşin yanında barut, barutun yanında ateş olasın diye/raki sofralarında söylenip, acı tütün çiğnercesine sevdik (Nazım Hikmet, 2014:221).

(عاشق کمرباریک، چشم درشت و ظاهر زیبا نشدیم نازنین/ قلبی تپنده خواستیم در نبردمان/ در همراهی چون آتش در کنار باروت و باروت در کنار آتش/ عاشق هم شدیم/ مرگ را با هم برگزیدیم/ در صحنه جنگ/ در میان خون و آتش)

براین اساس است که شاعر عشق به زنش را نیز با عشق به ایده و آرمانش پیوند زده و او را همراه و هم سنگر خود می‌بیند و این عامل دلگرمی اوست و جنسیت و سن و ظاهر در راه این آرمان مقدس برای او بی‌معنی می‌شود.

Karıcığım/senin kaç yaşında olduğunu/ne şimdiye kadar düşündüm /ne de bundan sonra düşüneceğim.../sen yaşı ve cinsiyeti olmayan arkadaşım/sen/büyük kavgamda beraber dövüştüğüm/bana nasihatlerin en doğrusunu veren/ve tehlikelerde kanatlarını üstüme geren (Nazım Hikmet, 2014:823).

(زن مهربانم/ در مورد چندساله بودنت /نه تا به حال اندیشیده ام/ نه پس از این خواهیم اندیشید/ تو یار و یاور منی بدون اینکه سن و جنسیتت برایم مهم باشد/ در مبارزه

بزرگ من همراه منی/بهترین نصیحتها را برای من داشته ای/و در خطر حامی من بوده ای)

ناظم با نگاهی اجتماعی، عشق به زن خود را با عشق به مملکتش و انسانهای مملکتش می آمیزد و او را اسارت و آزادی خود می داند و این نشان از کمال احترام به معشوق است؛ چرا که مفهومی زیباتر از آزادی در ذهن شاعر آزادیخواه و انقلابی وجود ندارد. مملکت شاعر که در قالب زن او مجسم می شود بزرگ، زیبا و پیروز و در عین حال حسرت دست نیافتنی شاعر است. شاعر در عین حال که معشوق خود را می ستاید، مملکت خود و انسانهای مملکتش را نیز می ستاید.

SEN

Sen esirliğim ve hürriyetimsin/çıplak bir yaz gecesi gibi yanan tenim-sin/sen memleketimsin/sen ela gözlerinde yeşil hareler/sen büyük, güzel ve muzaffer/ve ulaşıldıkça ulaşılmaz olan hasretimsin (Nazım Hikmet, 2014:919).

(تو اسارت و آزادی منی/تو مملکت منی/تا با رگه هایی سبز در چشمان درشتت/تو بزرگ، زیبا و پیروزی/و حسرت دست نیافتنی من هستی)

وطن پرستی شاعر سبب می شود زنش را در زیبایی به مملکتش مانند کند .

Sen hem zor hem güzelsin/şiirlerimin ılıkığında açılmalısın/sana burada/veriyorum hayata ayrılan buseyi/sen memleketim kadar güzelsin /ve güzel kal.

و با نگاه انقلابی خود پرچمی را که برای عصیان برافراشته شده زیبا می بیند و معشوق خود را همچون او زیبا می خواهد.

Böyle bir günde *bir isyan bayrağı gibi* güzel olmalı Nazım Hikmet'in kadını... (Nazım Hikmet, 2014:634).

(در این چنین روزی/زن ناظم همچون بیرقی عصیانی(که بر ضد ظلم برافراشته می شود/باید زیبا باشد)

شاعر آن سان شیفته انسانهاست و به آنها عشق می‌ورزد که عشق به زنش و دوست داشتن‌اورا به عشق به انسان مانند می کند؛ انسانی که او می خواهد و برای نجات و رهایی اش تلاش می کند.

Ne güzel şey hatırlamak seni/bir mavi kumaşın üstünde unutulmuş olan elin/ve saçlarında/vakur yumuşaklığı canımın içi İstanbul toprağının.../içimde ikinci bir insan gibidir/seni sevmek saadeti (Nazım Hikmet, 2014:615).

(چه زیباست به یاد آوردنت/و دستت را که بر روی پارچه ای آبی رنگ دراز شده/و گیسهایت/نرمی خاک استانبول شهر عزیزم/دوست داشتن تو/همچون دوست داشتن انسان است برای من)

سمت و سوی فکری شاملو نیز همچون ناظم سبب می شود که عشق به معشوق را با عشق با آرمانش بیامیزد و ذهنیت اجتماعی او، وی را بر آن می دارد تا زیبایی نگاه معشوق را به شکست ستمگری مانند کند؛ چرا که در عالم اندیشگی شاعر چیزی خوشایند تر و مطلوب‌تر از شکست ظالم و ستمگر نیست. معشوق شاملو نیز در-آرمانخواهی او در کنار اوست و دامن پر مهر معشوق است که او را به تلاش برای تحقق بخشیدن به آرمان خویش وا می دارد و مهر او نبردافزاری است که با آن و به پشتگرمی آن با تقدیر پنجه در می افکند.

میان خورشیدهای همیشه /زیبائی تو /النگری است /خورشیدی که /از سپیده دم همه ستارگان/بی نیازم می کند/نگاه ات /شکست ستمگری است/نگاهی که عریانی روح مرا/از مهر /جامه ئی کرد /بدان سان که کنون ام..../آنک چشمانی که خمیر مایه مهر است /وینک مهر تو :/نبردافزاری /تا با تقدیر خویش پنجه در پنجه کنم- (شاملو، مجموعه آثار: ۴۵۴)

تشابهی که در زمینه توصیف و تصویرسازی از معشوق در شعر شاملو و ناظم وجود دارد، محدود به بعد اجتماعی تصویرپردازی این دو شاعر نیست و توصیفات و تصویرهایی که این دو شاعر از معشوق ارائه داده اند، در زمینه های دیگر نیز شباهت بسیاری با هم دارد.

این توصیفات شاملو از معشوق :

درروشنائی زیبا /در تاریکی زیباست /در روشنائی دوسترش می دارم /و در تاریکی دوسترش می دارم. (شاملو، آیدا در آینه، ۲۳)

در تاریکی چشمانت را جستم /در تاریکی چشم هایت را یافتم /و شبم پرستاره شد/تو را صدا کردم /در تاریکترین شب ها دلم صدایت کرد /و تو با طنین صدایم به سوی من آمدی /با دست هایت برای دست هایم آواز خواندی/برای چشم هایم با چشم هایت /برای لب هایم با لب هایت /با تنت برای تنم آواز خواندی(شاملو، هوای تازه، ۱۰۲)

تشابهی به توصیف زیر از ناظم دارند.

Yumdum Gözlerimi

Yumdum gözlerimi/karanlıkta sen varsın/karanlıkta sırt üstü yatıyor-sun/karanlıkta bir altın üçgendir alnın ve bileklerin/yumulu göz kapaklarımın içindedin sevdiceğim/yumulu göz kapaklarımın içinde şarkılar/şimdi orada herşey seninle başlıyor/şimdi orada hiçbir şey yok senden önceme ait/ve sana ait olmayan.

(چشمهایم را بستم/در تاریکی تو هستی/در تاریکی طاق واز خوابیده ای/در تاریکی - مثلثی طلایی است پیشانی ات و بازوهایت/در درون پلکهای بسته ام هستی عزیزم/در درون پلکهای بسته ام ترانه ها/آنجا همه چیز با تو شروع می شود/و چیزی نیست منسوب به - پیش از تو/و چیزی که به تو مربوط نباشد) (پناهی نیک، ۱۳۸۳: ۲۵۵)

معشوق و مانده کردن او به بوی علف هم بسیار شبیه به تشبیهات ناظم است.

تو مٹ مخمل ابری /مٹ بوی علفی /مٹ اون ململ مه نازکی /اون ململ مه /که رو عطر علفا ، مثل بلاتکلیفی/هاج و واج مونده مردد. (آیدا در آینه، ص ۷۱)

Diz çöktüm bakıyorum toprağa/otlara bakıyorum/böceklere bakıyorum/mavi mavi çiçek açmış onlara bakıyorum/sen bahar toprağı gibisin sevgilim/sana bakıyorum.../sen bahar mevsiminin gökyüzü gibisin/seni görüyorum.../sen bahar içinde bir insansın sevgilim/seni seviyorum/gözlerine bakarken.

(زانو زده ام می نگرم به خاک/به علف ها می نگرم/به حشرات می نگرم/گل هایی روییده است به رنگ آبی آبی/به آنها می نگرم/تو چون خاک بهارانی محبوب من/به تو می نگرم.../تو چون آسمان بهارانی تو را می نگرم/تو انسان بهارانی محبوب من/تو را دوست دارم) (پناهی نیک، ۱۳۸۳: ۳۸۹)

10 Ekim 1945

Gözlerine bakarken /güneşli bir toprak kokusu vuruyor başıma/bir buğday tarlasında ekinlerin içinde/kayboluyorum (Nazım Hikmet, 2014:629).

(به چشمانت نگاه می کنم/بوی خاک گسترده در آفتاب به مشام می رسد/در یک گندم زار /میان انبوه خوشه ها گم می شوم)

به تو سلام می کنم کنار تومی نشینم /ودر خلوت تو شهر بزرگ من بنا می شود /اگر فریاد مرغ و سایه علفم /در خلوت تو این حقیقت را باز می یابم .. (هوای تازه، ص ۹۸)

Aşk monusu

Sen sabahlar ve şafaklar kadar güzelsin /sen ülkemin yaz geceleri gibisin/saadetden haber getiren atlı kapımı çaldığında/beni unutma/ah saklı gülüm/sen hem zor hem güzelsin/şiiirlerimin ılıkliğında açılmalısın/sana burada veriyorum hayata ayrılan buseyi/sen memleketim kadar güzelsin ve güzel kal.

هدف اجتماعی و انسانی ای که هر کدام از این دو شاعر در پی آن بودند ، آنان را بر آن داشته تا بی توجه به احساسات و عواطف فردی خود، هنر خود را در خدمت انسان و مفاهیم انسانی و اجتماعی به کار بگیرند و به همین سبب عشق در معنای سنتی و کلیشه ای آن در شعر آنها جلوه ای ندارد. عشق در شعر شاملو و ناظم مفهومی متعالی است که با آرمانهای آنها گره خورده و عشق به زن نیز در پیوند با این آرمان است که

معنی می یابد. شاملو شاعرانی را که بدین گونه متفننانه از عشق سخن می گویند به باد انتقاد می گیرد و بر این است که عشقی که ساخته و پرداخته آنان است، مرداروار در دل تابوت شعرشان خواهد گنبدید (- بگذار عشق این سان /مرداروار در دل تابوت شعر تو /تقلید کار دلفک قآنی /گندد هنوز و / باز / خود را / تو لاف زن / بی شرم تر خدای همه شاعران بدان (شاملو، مجموعه آثار: ۳۲)؛ چرا که عشقی راستین نیست و با زندگی فرد و جامعه پیوند نخورده است. ناظم نیز در دوره ای از زندگی خود تحت تاثیر نگاه کلیشه ای شاعران هم عصرش به عشق، از عشق سخنی نپرداخته است. او خود در این باره می نویسد: «مدتی مدید شعر عاشقانه نوشتم. حتی در شعرهایم از کلمه «دل» (YÜREK) استفاده نکردم؛ می گفتم: «دل، نه متعلق به شعور، که نماد احساس است» (نقل از تاریکی صبح، ترجمه زرین تاج پناهی نیک، ص ۲۹)

شعرا این دو شاعر عرصه مبارزات اجتماعی است و گل و بلبل و روح و مهتاب و دل و عشق و عواطف شخصی در آن جایگاهی ندارد و عشق مجازی برای آنها پیشیزی نمی ارزد.

Promote, pipomuz, gül, bülbül v.s.

Kalbimizin ensesinde kıvrılan/yağlı uzun saçlarımız yok/güle, bülbüle, ruha, mehtaba, falan filan /karnımız tok/ve şimdilik/gönül işlerine vermiyoruz metelik.

- «بر پشت گردن دلمان /گیسوان بلند مجعد و روغن زده نداریم/و از گل و بلبل و روح و مهتاب و فلان و بهمان /چشم و دلمان سیر است» (ناظم حکمت، ۸۳۵ سطر، ترجمه ایرج نوبخت، ۲۵۸)

شاملو نیز بر این است که موضوع شعر شاعر پیشین از زندگی نبوده است و شاعران جز با شراب و یار گفتگو نمی کرده اند و به همین سبب که شاعران غرق در عواطف شخصی و در بسیاری موارد ساختگی خود بودند، شعر آنان نیز تاثیر آنچنانی نداشت و نمی توانست در مسیر حرکت جوامع انسانی، تحولی به وجود بیاورد. نمی شد آن را به جای مته به کار زد و با آن نمی شد هر دیو صخره ای را از پیش راه خلق کنار زد.

موضوع شعر شاعر پیشین / از زندگی نبود / در آسمان خشک خیالش او / جز با شراب و یار نمی کرد گفتگو / او در خیال بود شب و روز / در دام گیس مضحک معشوق بود پایبند / حال آنکه دیگران / دستی به جام باده و دستی به زلف یار / مستانه در زمین خدانعره - می زدند / حال آنکه من / به شخصه / زمانی / همراه شعر خویش / همدوش شن چوی کره ئی / جنگ کرده ام / موضوع شعر شاعر پیشین / چون غیر از این نبود / تاثیر شعر او نیز / چیزی جز این نبود / آن را به جای مته نمی شد به کار زد / در راههای رزم / با دستکار شعر / هر دیو صخره را / از پیش راه خلق / نمی شد کنار زد / حال آنکه من بشخصه زمانی / همراه شعر خویش / همدوش شن چوی کره ای / جنگ کرده ام . (هوای تازه ، ۳۹)

در حالی که شعر شاملو و ناظم با جامعه و نیازهای انسانی پیوند خورده است و بر این اساس است که شاملو همدوش شن چوی کره ای به پیکار برمی خیزد تا ارزشهای انسانی را با شعر خویش پاس بدارد و با این دیدگاه است که شاعران پیشین را دریوزه گان شاعران و دلگکانی بیش نمی بیند. (و نیز شعر من / یک بار لاقل / تصویر کار واقعی چهره شما / دلگکان / دریوزه گان / شاعران / برای خون و ماتیک). از دید هر دو شاعر هنر باید در خدمت توده های اجتماعی باشد و هنر فروشی کاری ابلهانه است. ناظم با نگاه اجتماعی خود هنری را که سبب خیزش توده های اجتماعی نباشد ، سودمند نمی داند و پرداختن به آن را امری بی فایده می داند. او در شعر ارکسترا (Orkestra) ضمن انتقاد از هنر غیر ایدئولوژیک ، آن را مایه تباهی می داند:

Orkestra

Bana bak!/Hey!/Avanak!/Elinden o zırlıtyı bıraksana!/Sana/üç telinde üç sıska bülbül öten/üç telli saz/yaramaz.

(هی / بنگر / با توام ابله / رها کن آن زر زری که به دست داری / پیشیزی نمی ارزد / آن سه تاری که در سه تارش / سه بلبل ریقو در ترنم است) (نوبخت، ۱۳۸۵: ۲۷)

هنر فروشی برای هر دوی این شاعران و از دید هر دوی اینها امری کریه و ناپسند است. از هنر فروشان انتقاد می کنند و از آنها می خواهند که دست از هنر شعر و شاعری بکشند.

Ayağa Kalkın Efendiler

Be hey kaburgalarında ateş bir yürek yerine/idare lambası yanan adam!/Be hey armut satar gibi/sanati okkayla satan sanatkar!/Ettiğin kâr/kalmayacak yanına/soksan da kafanı dükkânına/dükkânına yedi kat yerin dibine soksan/yine ateşimiz seni/yağlı saçlarından tutuşturarak/bir türbe mumu gibi damla damla eritecek/çek elini sanatın yakasından /çek/ çekiniz/bıyıkları Pomatlı ahenginiz/süzüyor gözlerini hâlâ/koyda çıplak yıkanan Leyla'ya karşı/fakat bugün/ağzımızdaki ateş borularla/çalınıyor yeni sanatın marşı...

(بپاخیزید آفایان / آهای، ای که در قفسه ی سینه ات به جای دلی آتشین / لامپ کم مصرف روشنه / آقای هنرمندی که هنر را به کیلو می فروشی / انگار که گلابی می فروشی / سودی که می کنی دوامی نخواهد داشت / اگر کله ات را به مغازه ات فرو کنی / باز هم شعله های آتشان تو را / از زلف های روغن زده ات آتش می زند / تو را چون شمع مزار قطره قطره ذوب خواهد کرد / اول کن یقه ی هنر را / آهنگ تان به سبیل های چرب کرده / هنوزم که هنوزه چشم هاشو خمار می کنه / و لیلی را که در خلیج ، لخت آب تنی می کند / اداره دید می زنه / مارش هنر نو را می نوازیم) (ناظم حکمت، ۸۳۵، ص ۳۱۹-۳۲۰)

هنری که اکنون مردمی شده و در کوچه پس کوچه ها و حاشیه شهرها برای خود جا باز کرده و نماینده دردها، فقر و محرومیت های اجتماعی شده است.

Şarkılarımız

Şarkılarımız / varoşlarda sokaklara çıkmalıdır / şarkılarımız / evlerimizin önünde durmalı / camlara vurmali... / Şarkılarımız / rüzgâra çıkmalıdır... (Nazım Hikmet, 2014:348).

(ترانه هایمان در کوچه پس کوچه ها و حاشیه های شهر / باید خوانده شود / ترانه هایمان رودروی خانه های ما باید بایستند / و به پنجره ها بخورند... / ترانه هایمان باید بر بال باد سفر کنند)

تحت تاثیر نگرش اجتماعی و شرایط نامطلوب حاکم بر جامعه، شاملو و ناظم دنیا را به زندانی‌مانند می‌کنند. از دید این دو شاعر انقلابی در نبود آزادی، بودن در زندان و بیرون از زندان تفاوت آنچنانی ندارد و بیرون از زندان به تعبیری زندانی بزرگتر است. در این صورت نیز از دیدگاه ناظم آدمی زندانی را در دل خود حمل می‌کند و این دو شاعر همچون سمیع القاسم؛ شاعر معاصر عرب از روزن سلول کوچک خود سلول بزرگ بشری را می‌بینند.

26 Eylül 1945

Bizi esir ettiler/bizi hapse attılar/beni duvarların içinde/seni duvarların dışında/ufak iş bizimkisi/asıl en kötüsü/bilerek, bilmeyerek/hapishaneyi/insanın kendi içinde taşıması.../insanların birçoğu/bu hale düşürülmüş/namussu, çalışkan, iyi insanlar/ve seni sevdiğim kadar sevilmeye lâyık... (Nazım Hikmet, 2014:623).

(ما را اسیر کردند/ما را زندانی کردند/ما را چار دیواری زندان/ تو را بیرون از چار دیواری/ آسان‌ترین کار، کارماست/ در واقع/ زشت‌ترین است که انسان/ خواسته و ناخواسته / زندانش را در درونش حمل کند/ بسیاری از انسانها گرفتار این حالت گشته اند/ انسانهای تلاشگر، با شرافت و نیک/ و لایق دوست داشتن همچون تو)

از دید شاملو نیز جهان زندانی چنان عظیم است که نمی‌توان امیدی را از آن چشم داشت.

دوردست امیدی نمی‌آموخت/ دانستم که بشارتی نیست / این بی‌کرانه/ زندانی چندان عظیم بود / که روح از شرم ناتوانی / در اشک / پنهان می‌شد. (آیدا، ۷۹)

و همچون ناظم گویی اینکه دور از ایده‌ها و آرمانهای خود تجسمی از زندان و قفس است و در خواب هم این حالت را نمی‌تواند فراموش کند.

قفس این قفس این قفس / پرنده / در خواب اش از یاد می‌برد / من اما در خواب می‌بینمش / که / خود / به بیداری / نقشی به کمالم / از قفس (شاملو، مجموعه آثار: ۳۲۷). از تصاویر دیگری که مکرر در شعر ناظم آمده و مرتبط با نگاه خاص انقلابی اوست،

تصاویری است که وی از پرچم و ترانه های انقلابی خلق کرده است. قلب شاعر با این که زخمهای زیادی بر آن وارد شده، ولی همواره همچون بیرقی خونین در اهتزاز است.

Kalbim kanlı bir bayrak gibi çarpıyor/çarpacak!

(قلبم همچون بیرقی خونین می تپد/ خواهد تپید) (پناهی نیک، ۱۳۸۳: ۸۷)

اگر در زندان هم باشد در ذهنش پرچی خونین و سرخ سرخ که نماد مبارزه است، همیشه در اهتزاز است.

Hapishanelerde geçen on beş sene arkamda/önümde daha on yedi yıl /**bir bayrak** dalgalanır kafamda/kan gibi kızıl/bir kadın severim süt gibi beyaz/bir şarkı söylerim/Bütün/fidanlardan ümitli/şarkımda kavgası, kederi, sevinci insanların/ve elimde kadınınım elime dokunmayan eli (Nazım Hikmet, 2014:945).

(پانزده ساله که در زندان بودم سپری شد/هفته سال دیگر در پیش است/پرچی در ذهنم به اهتزاز در آمده/سرخ سرخ همچون خون.)

Geceler sürececek kapımın sürgüsünü/pencerelerde yıllar örececek örgüsünü/ve ben **bir kavga şarkısı** gibi haykıracağım/mapushane türküsünü.

نتیجه گیری

با مطالعه در تصویرپردازی شاملو و ناظم به این نتیجه می‌رسیم که این دو شاعر مشترکات بسیاری در تصویرپردازی داشته‌اند و این نشات گرفته از ذهنیات مشترک آنهاست؛ چرا که هر دو شاعر شاعری اجتماعی و انسانی هستند و نگرشی انسان مدارانه دارند و ویژگیهای مشترک فکری آنها سبب شده تشابهاتی در رو ساخت شعر آنها نیز دیده شود. نگاه انسان دوستانه دو شاعر سبب می‌شود از مبارزان راه آزادی، با احترام یاد کنند و این حرمت در تصاویر شعریشان منعکس می‌شود. استعمارگران، ظالمان و متجاوزان زشت و پلید به تصویر کشیده شده‌اند و نفرت و بیزاری که در وجود این دو شاعر نسبت به این گروهها است، در تصویرپردازی شان نیز آشکار است. عشق به انسان در جای اشعار این دو شاعر آشکار است و بن مایه خلق تصاویری جالب توجه شده

است. معشوق در شعر این دو شاعر نه به سبب زیبایی های ظاهری اش، بلکه به سبب همراهی در میدان مبارزه و جنگیدن دوشادوش شاعربه خاطرانسان و ارزشهای انسانی ستوده می شود و عشق با مفاهیمی چون آزادی و وطن آمیخته می شود. تصاویری که این دو شاعر نسبت به معشوق داشته اند و توصیفاتى که ارائه کرده اند هم بسیار نزدیک به هم است.