

NÜSŞA

YIL: X
SAYI: 30
2010/I
ISSN 1303-0752

ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

Nevin Karabela

Muhibbî ve “Mâ Yu’avvel ‘Aleyh fi’l-Muzâf ve’l-Muzâf İleyh”

Adlı Eseri

Murat Sula

Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi’nin Dilbilim Konulu *Selâmetu’l-İnsân*

fi Muhâfazati’l-Lisân İsimli Eseri ve Arap Dilindeki Yeri

Dursun Hazer

Ülfet el-İdlebî’nin “Dımaşk ya Besmetu’l-Huzn” Adlı Romanında İşlenen

Eski Şam Muhitinde Kadın Olma

Halit Çil

Emevî Halifelerinin Hilafete Geçiş Şekli ve Merasimleri

Hicabi Kırlangıç

İran Şiirinde Bir Yenilikçi: Nîmâ Yûşic

Derya Örs

Gulâmhuseyn-i Sâ’idî: Hayatı ve Eserleri

Nâsır-i Cannisârî

تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی و معاصران

Fiyatı: 10 YTL (KDV dahil)

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: X, Sayı/Issue: 30, 2010 / I

Nüsha

Yıl: 10, Sayı: 30, 2010/I
Altı Ayda Bir Yayınlanır Hakemli Dergi

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

Yayın Kurulu (Editorial Board)
Prof.Dr. Musa Yıldız
Doç.Dr. Muhammet Hekimoğlu
Yrd.Doç.Dr. İbrahim Ethem Polat

Danışma Kurulu (Advisory Board)
Prof. Dr. A. Kazım Ürün (Selçuk Ü.)
Prof.Dr. Adnan Karaismailoğlu (K.kale Ü.)
Prof. Dr. Ali Güzelüyüz (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Halil Toker (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Hasan Çiftçi (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Kâzım Sarıkavak (Gazi Ü.)
Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. M. Sadi Çöğenli (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Kanar (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Mustafa Çiçekler (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Mustafa Kılıçlı (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Mürsel Öztürk (Ankara Ü.)
Prof. Dr. N. Ünal Karaarslan (18 Mart Ü.)
Prof. Dr. Nevzat H. Yanuk (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Ramazan Tosun (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Recep Dikici (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Süleyman Tülüücü (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Veyis Değirmençay (Atatürk Ü.)
Doç. Dr. Altan Çetin (Gazi Ü.)
Doç Dr. Celal Soydan (Ankara Ü.)
Doç.Dr. Yusuf Öz (Selçuk Ü.)
Yard.Doç. Dr. Erkan Göksu (GOP Ü.)
Yard.Doç.Dr.Fahrettin Coşguner (K.kale Ü.)
Yard.Doç. Dr. Kemal Tuzcu (Ankara Ü.)

Nüsha (Şarkiyat Araştırmaları Dergisi)
TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri
Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından
taranmaktadır.

Türkçe Redaksiyon:
Araş. Gör. Soner İşimtekin

İngilizce Redaksiyon:
Okt. Ahmet Kurnaz

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

İrtibat (Correspondence Adress)
P.K. 147,
06442 Yenışehir-Ankara-Türkiye
Telefon: (312) 3605000
E-Posta: akademiknusha@gmail.com

Yıllık Abone Bedeli
(Annual Subscription Rates)
Kişiler (for individuals):
Yurt İçi: 20 YTL
Yurt Dışı (abroad): 30 \$
Kurumlar (for institutions):
Yurt İçi: 50 YTL
Yurt Dışı (abroad): 70 \$

Abonelik için

Banka hesap no:
Türkiye İş Bankası Ankara Cebeci Şubesi
(4205 1965985) (Muhammet Hekimoğlu
adına)

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

ISSN 1303-0752
ANKARA 2010

İÇİNDEKİLER

Nevin Karabela

Muhibbî ve “Mâ Yu’avvel ‘Aleyh fi’l-Muzâf ve’l-Muzâf İleyh” Adlı
Eseri 7

Murat Sula

Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi’nin Dilbilim Konulu *Selâmetu’l
İnsân fi Muhâfazati’l-Lisân* İsimli Eseri ve Arap Dilindeki Yeri 23

Dursun Hazer

Ülfet el-İdlebî’nin “Dımaşk ya Besmete’l-Huzn” Adlı Romanında
İşlenen Eski Şam Muhitinde Kadın Olma 59

Halit Çil

Emevî Halifelerinin Hilafete Geçiş Şekli ve Merasimleri 87

Hicabi Kırlangıç

İran Şiirinde Bir Yenilikçi: Nîmâ Yûşic 99

Derya Örs

Gulâmhuseyn-i Sâ’idî: Hayatı ve Eserleri 123

Nâsır-i Cânnisârî

تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی و معاصران 133

CONTENTS

Nevin Karabela

Muhibbî and his Treatise “*Mâ Yu‘Avvel ‘Aleyh fi’l-Mudâf ve’l-Mudâf İleyh*” 7

Murat Sula

The Linguistical Work of Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi Entitled *Selâmetu’l-Insân fî Muhâfazati’l-Lisân* and its Position in Arabic Language 23

Dursun Hazer

Being a Woman in Damascus: A Study Based on the Novel “*Dimashq ya Basmat al-Huzn*” by Ulfat al-Idlabi 59

Halit Çil

Ceremonies and Manners of Enthroning of the Caliphs of the Umayyad Dynasty 87

Hicabi Kırlangıç

A Reformist in Iranian Poetry: Nima Yushij *Nâsır-i Cannisârî* 99

Derya Örs

Gholamhossein Saedi: His Life and Works 123

Naser Jannesari

The Effect of Quran and Hadith in the Poetry of Rudaki and His Contemporaries 133

YAYIN İLKELELERİ

1- Nüsha, şarkiyat alanında uluslar arası çapta yayın yapan ve altı ayda bir yayımlanan hakemli bir dergidir.

2- Derginin amacı, şarkiyat alanında bilimsel bir platform oluşturmaktır.

3- Dergiye, şarkiyat alanında yazılmış makale, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri ve kitap tanıtımı ile çeviri makale gönderilebilir. Makaleler e-posta yoluyla gönderilmedikleri takdirde makalelerin ekinde makalenin kaydedildiği bir disket bulunmalıdır. Elektronik mektup yoluyla gönderilen ve içinde Arapça, Farsça, Urduca ve Osmanlı Türkçesi metin bulunan yazıların mutlaka bir çıktısı dergimize ulaştırılmalıdır. Yazarlar, e-posta adreslerini bildirmelidirler.

4- Yayımlanmak üzere gönderilen çalışmalar, yayın kurulunun konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde yaptıkları incelemelerden sonra yayımlanmaya değer buldukları takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere ilgili alandaki bilimsel çalışmalarıyla tanınan iki hakeme gönderilir. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları gizlidir. Raporlardan birinin olumsuz olması durumunda yayın kurulu çalışmayı yayın programından çıkarır ya da yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporunun sonucunu dikkate alır. Raporlar dergi tarafından beş yıl süreyle saklanır.

5- Dergimize gönderilen çalışmalar, yayımlansın ya da yayımlanmasın, yazarlarına iade edilmez.

6- Yayımlanan çalışmaların sorumluluğu yazarlarına aittir.

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

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

9- Çalışmalar, PC bilgisayarda A4 kâğıdı boyutunda "word belgesi" olarak yazılmalıdır (kenar boşlukları dört yandan 2,5 cm, 12 punto Times New Roman ve 1,5 satır arayla) ve 20 sayfayı aşmamalıdır.

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

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

12. Çalışmalarda kullanılan bütün kaynaklar, çalışmanın sonunda alfabetik sıraya göre kaynakça adı altında ayrıca verilmelidir.

SUNUŞ

30. sayısıyla 10. yılına adım atan Nüşa (Şarkiyat Araştırmaları Dergisi), bu sayısında yedi adet dikkate değer bilimsel makale ile siz değerli okuyucularımızla buluŐmaktadır.

Dergimizin bu sayısında Arap dili ve edebiyatıyla Fars Dili ve edebiyatına ilişkin üçer ve İslam tarihine ilişkin bir makale yer almaktadır.

Bundan sonraki sayılarımızda şarkiyat alanıyla ilgili dosyalara yer vermeyi planlıyoruz. Gelecek sayılarımızda gündeme getirilecek dosyalar önümüzdeki haftalarda meslektaşlarımıza duyurulacaktır.

Şimdiye dek makaleleriyle dergimize katkıda bulunan araŐtırmacılara ve makaleleri inceleyen danışma kurulu üyelerine őükranlarımızı bir kez daha sunuyoruz.

Yeni sayımızda buluŐmak ümidiyle esen kalın!

Nüşa

**MUHİBBÎ ve “MÂ YU‘AVVEL ‘ALEYH Fİ’L-MUZÂF
ve’l-MUZÂF İLEYH” ADLI ESERİ**

Nevin Karabela*

Özet: Makalemizde Osmanlı döneminde yaşamış olup dil ve edebiyata dair eser veren Muhammedu’l-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh b. Muhammed Muhibbiddîn ed-Dimeşkî’nin kısaca hayatı ve eserlerinden bahsedilmiş, ardından Arap Dilinde isim tamlaması (izafet) biçiminde kullanılan deyim, terim ve kavramları toplayan en geniş eser olması dolayısıyla önem arz eden *Mâ Yu‘avvel ‘aleyh fi’l-Muzâf ve’l-Muzâf İleyh* adlı eseri konusu ve kaynakları bakımından incelenmiş, benzeri eserlerle mukayese edilerek onlardan ayrıldığı hususlara işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Muhibbî, *Mâ Yu‘avvel ‘aleyh fi’l-Muzâf ve’l-Muzâf İleyh*, İzâfet

Muhibbî and his Treatise “Mâ Yu‘Avvel ‘Aleyh fi’l-Mudâf ve’l-Mudâf İleyh”

Summary: The objective of this article is to demonstrate the contribution of Ottoman philologist and intellectual Muhammedu’l-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh b. Muhammed Muhibbiddîn ed-Dimeshkî and his works to Arabic philology. To this end, we focused on his work *Mâ Yu‘avvel ‘aleyh fi’l-Muzâf ve’l-Muzâf İleyh*, which covers, in detail, prepositional phrases (*idafa*, *izafet*), terms and concepts used in Arabic language. The content and sources of Muhibbî’s *Mâ Yu‘avvel ‘aleyh fi’l-Muzâf ve’l-Muzâf İleyh*, have been analyzed and his work has been compared with the contemporaries to point out the differences on the subject matter.

Keywords: Muhibbî, *Mâ Yu‘avvel ‘aleyh fi’l-Muzâf ve’l-Muzâf İleyh*, *Idâfa*

* Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı (nevin@ilahiyat.sdu.edu.tr)

MUHİBBÎ ve “MÂ YU‘AVVEL ‘ALEYH fi‘l-MUZÂF ve‘l-MUZÂF İLEYH” ADLI ESERİ

I-Hayati

Muhammedu‘l-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh b. Muhammed Muhibbiddîn ed-Dimeşki 1651’de Şam’da doğdu.¹ Çocukluğunu Şam’da babasının yanında geçirdi. Babası 1662’de Anadolu’ya gitti. Babasının orada kaldığı dört yıl boyunca² amcasının yanında ikâmet eden³ Muhibbî tahsiline de bu süreçte başladı.

Muhibbî, döneminin birçok hocasından ilim tahsil etmiştir. Bunlar arasında ilk sırayı alan İbrâhîm b. Mansûr el-Fettâl⁴ (ö.1689) den tefsir, hadis, fıkıh, nahiv, meâni, beyân, mantık, tasavvuf ve edebiyat dersleri almaya başlamıştır.⁵ Muhibbî el-Fettâl dışında da birçok hocadan ders almıştır. Bunlar arasında Muhammed b. ‘Umer el-‘Abbâsî el-Halvetî⁶ (ö.1667), Muhammed b. Ebî’s-Safâ el-Ustuvânî⁷ (ö.1668), İbrâhîm b. Ramazân ed-Dimeşki⁸ (ö.1668), Muhammed b. Bedriddîn b. Balbân ed-Dimeşki⁹ (ö.1672), Mahmûd el-Basîr es-Sâlihî ed-Dimeşki¹⁰ (ö.1673), Şam müftüsü ‘Alâ’uddîn el-Hasfekî¹¹ (ö.1677) ‘Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed¹² (ö.1678) Necmuddîn Muhammed b. Yahyâ el-Farzî¹³ (ö.1680), İbn ‘Atîf¹⁴ (ö.1686) ve ‘Abdulkâdir b. Bahâ’iddîn¹⁵ (ö.1688) bulunmaktadır.

1671’de babasının ölümü üzerine babasının dostlarından Muhammed b. Lütfillâh b. Bayrâm el-‘İzzetî¹⁶ (ö.1681) tahsiline Bursa’da devam etmesi için Muhibbî’ye maddi yardım temin etti. Ardından el-‘İzzetî Rumeli kazaskeri oldu ve onu Hoca Hayrettin medresesine gönderdi. Daha sonra ‘İzzetî hastalandı ve emekliliğini istemek zorunda kaldı. Muhibbî hastalığı müddetince ona hizmet etti ve 1681’de ölümüne kadar İstanbul’da onun yanında kaldı.¹⁷ ‘İzzetî’nin ölümünün ardından Muhibbî Şam’a döndü ve bundan sonra edebiyat ve tarihle ilgili telif işleriyle meşgul oldu.¹⁸

1691’de hacca giden Muhibbî burada birçok ilim adamıyla görüştü. Orada bulunduğu süre içinde kadı nâipliği¹⁹ yaptı. Daha sonra Şam’a döndü. Ardından Kâhire’ye gitti ve orada da kadı nâipliği yaptı.²⁰ Muhibbî 1698’de Kâhire’den Şam’a döndü ve önce babasının da gö-

rev yaptığı Emîniyye medresesinde öğretmenlik yapmaya başladı. Bu medresede görev yaptığı sırada hastalandı ve 1699'da vefat etti.²¹

II-Eserleri

Muhibbî dil, edebiyat ve biyografi alanlarında eserler kaleme almıştır. Bunların bir kısmı basılmış, bir kısmı da henüz el yazma eser halindedir. Diğer bir kısmı ise sadece ismen tanınmakta olup, bazı kaynaklarda ona nisbet edilmesi dolayısıyla bilinmektedir.

1-*Hulâsatu'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdî 'Aşar*

Meşhur ilim adamlarının biyografisini ele alan bir eserdir. İlimler tarihi açısından önemli olmakla birlikte, dönemin sosyal yaşantısı, eğitim sistemi gibi konularda da bilgi veren bir eserdir. Eserde 1290 ilim adamının biyografisi verilmiştir. Muhibbî İslâm dünyasında (1592-1686) yılları arasında ölen ilim adamlarını ele almıştır. Bunlar Muhibbî'nin çağdaşı olan, onunla aynı bölgede yaşayan veya Anadolu, Hicaz ve Mısır yolculuklarında karşılaştıkları âlimlerdir. Eser 1866 yılında, Kahire'de tahkiksiz olarak yayımlanmıştır.

2-*Cene'l-Cenneteyn fi Temyîzi Nev'ayi'l-Musenneyeyn*

Muhibbî bu eserini “mâ yu'avvel 'aleyh...” adlı eserinden sonra ona bir ek niteliğinde yazmıştır. Eserin ilk bölümünde alfabetik sıra ile hakiki tesniyeler işlenmiş; ikinci bölümünde yine alfabetik sıra ile tağlib²² yolu ile tesniye olan kelimeler ele alınmıştır. Bu iki bölümden sonra gelen ilk tetimmede tesniyelerin muzaf olduğu izâfetler sıralanmış; ikinci tetimmede ise tesniyelerin muzâf ileyh olduğu izâfetler incelenmiştir.

3-*Kasdu's-Sebil fi mâ fi'l-Luğati'l-'Arabîyyeti mine'd-Dahîl*²³

Bu eserde Muhibbî diğer dillerden Arapça'ya girmiş olan kelimeleri toplamaya çalışmıştır. O döneme kadar bu konuda yazılan eserlerin ihtiyacı karşılayamadığı düşüncesiyle bu eseri telif ettiğini ifade etmektedir.

Eserin mukaddimesinde mu'arrab (معرب)²⁴ dahîl (دخيل)²⁵ ve muvelled (مولد)²⁶ terimleriyle ilgili oldukça ayrıntılı bilgiler vermiştir.

MUHİBBÎ ve “MÂ YU’AVVEL ‘ALEYH fi’l-MUZÂF ve’l-MUZÂF İLEYH” ADLI ESERİ

Alfabetik olan bu eseri tamamlamaya Muhibbî’nin ömrü yetmemiş olup “mim” harfinin sonunda kalmıştır. En son ele aldığı kelime (مقدونية) dir. Eserinde alfabetik olarak işlediği kelimelerin çoğunlukla ilk harfinin harekesini zikreder. Sonra –eğer garip (غريب)²⁷ bir kelime ise- kelimenin anlamını açıklar.

Daha sonra kelimenin mu’arrab, müvelled veya halk dili (avam) kullanımını olup olmadığını belirtir. Kelime mu’arrab veya dahîl ise bunun yabancı dildeki aslını verir. Kelime muvelled veya avamca²⁸ ise fasih dildeki kullanıldığı şekli verir. Daha sonra dilcilerin o kelime hakkındaki görüşlerini sunar. Ardından âyet, hadis veya şiirle delil getirir. Eser 1994 yılında Riyâd’da iki cilt halinde basılmıştır.

4-Nefhatu’r-Rayhâne ve Raşhatu Tılâ’i’l-Hâne

Muhibbî, bu eserini Şihâbu’ddîn el-Hafâcî²⁹ (ö.1659) nin *Rayhânetu’l-Elîbbâ ve Zehretu’l-Hayâti’d-Dunyâ* adlı eserine ek niteliğinde yazmıştır.O, bu eserinde Hafâcî’nin ihmal ettiği veya işlemediği konuları ele almıştır. Bu eser bir biyografi ve edebiyat kitabıdır. Sekiz bölümden oluşan bu eserin her bölümünde farklı bir coğrafi bölgenin³⁰ edebiyat alimleri, bunların biyografileri ve şiirleri ele alınmıştır. 11./17. asırlarda Arap ülkelerinde yetişmiş olan şâirlar ve onlara ait şiirleri ele alan eser 1967 yılında Kahire’de beş cilt halinde yayınlanmıştır.

5-Zeylu Nefhati’r-Rayhâne

Muhibbî, Nefhatu’r-Rayhâne ve Raşhatu Tılâ’i’l-Hâne adlı eserinde ele almadığı bazı Şam, Medine ve Halep şairlerini bu zeyilde toplamaya çalışmıştır. Ancak bu eseri bitirmeye ömrü yetmemiş, öğrencisi Muhammed b. Mahmûd b. Mahmûd es-Su’âlâfî hocasının yazdıklarına dayanarak eseri tamamlamıştır.³¹ Ayrıca esere hocasının yazdıklarının dışında bazı eklemelerde bulunmuştur. Eserin sonuna da hocası Muhibbî’nin biyografisini eklemiştir. Eser 1971 yılında Kâhire’de basılmıştır.

6-Mâ Yu’avvel ‘aleyh fi’l-Muzâf ve’l-Muzâf ileyh

Muhibbî'nin ele aldığımız eseridir. Bu eserde Arap dilinde izâfet (isim tamlaması) olarak kullanılan deyimler ve ifadeler alfabetik olarak ele alınmıştır. Eserin ilk 142 varaklık bölümü tarafımızdan doktora tezi olarak hazırlanmıştır.

7-Dîvânu 'l-Muhibbî

Muhibbî'nin şiirlerinin de bulunduğu, ancak çoğunluğunu arkadaşları ve dostlarının şiirlerinin oluşturduğu bu eser henüz basılmamış olup,³² el yazma eser halinde bulunmaktadır. Divanın bir nüshası Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye'de olup 184 varaktan oluşmakta, Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye'de bulunan ikinci bir nüsha 86 varaktan oluşmakta, bir diğeri de el-Hızânatu't-Teymûriyye'de olup 200 varaktan oluşmaktadır.

8-el-A 'lâm fi Terâcimi'r-Ricâl: Bu eseri yalnız Bağdâdî zikretmiştir.³³

9-el-Emsâl : Bu eseri yalnızca Corcî Zeydân zikretmiştir.³⁴

10-Emâlî: Bu eseri Murâdî³⁵ ve Su'âlâtî³⁶ zikretmiştir.

11-Hıssatun 'alâ Divâni'l-Mutenebbî³⁷

12-en-Nâmus Hâşiye 'ale'l -Kâmûs³⁸

13-ed-Durru'l-Marsûf fi's-Sıfati ve'l-Mevsûf³⁹

14-Râhatu'l-Ervâh⁴⁰ Câlibetu's-Surûr ve'l-Ervâh⁴¹

III-Mâ Yu'avvel 'aleyh fi'l-Muzâf ve'l-Muzâf İleyh Adlı Eser

A-Eserin Konusu

Muhibbî bu eserinde Arap dilinde isim tamlaması halinde kullanılan deyim, terim ve kavramları ele almıştır. Bunları hemzeden başlayıp yâ' harfi ile sona ermek suretiyle alfabetik olarak sıralamıştır. Her harfin başlangıcını da باب olarak isimlendirmiştir.

Muhibbî isim tamlaması olarak kullanılan madde başlığını verip ardından maddeyle ilgili açıklamalara geçer. Bu açıklamalar bazı maddelerde çok uzun ve ayrıntılı olup, bazılarında oldukça kısadır. Örnekler verecek olursak:

MUHİBBÎ ve “MÂ YU‘AVVEL ‘ALEYH fi’l-MUZÂF ve’l-MUZÂF İLEYH” ADLI ESERİ

1. Bazen madde başlığını verip tek kelime ile açıklama getirir:

gibi. **ابو الاثقال: هو البغل.**

2. Bazen kelimenin yanlış okunma ihtimalini ortadan kaldırmak için kelimenin harekesini belirtir:

بنو أهود: -بفتح الهمزة و سكون الهاء و فتح الواو- بطن من بهرا.

3. Bazen kelimenin hem harekesini belirtir, hem de kelimeyi sarf açısından inceler:

ابن أروى: هو الوعل والأروى جمع "أروية" -بضم الهمزة و كسر الواو و تشديد الياء-: الأنتى من الوعل. و هى أفعولة فى الأصل، إلا أنهم قلبوا الواو، والثانية ياء وادغموها فى التى بعدها، و كسروا الأولى لتسلم الياء. و هو جمع كثرة، لكن بغير قياس.

4. Bazen maddeyle ilgili çok uzun ve ayrıntılı bilgiler verir:

ابو الابد: هو الاسد. والاصل انما جئ بالكنية لاحترام المكنى بها و اكرامه و تعظيمه كى لا يصرح فى الخطاب باسمه. و لما كان اصل الكنية ان يكون بالاولاد تعين ان يكون بالذى ولدوهم، فمن لم يكن له ابن و كان له بنت كئوه بها، و من لم يكن له ابن و لا بنت كئوه بأقرب الناس اليه، كما كنى النبى صلى الله عليه وسلم عبد الله بن الزبير، و هو صغير بابى بكر، و هو جده لامه اسما. ثم لما ولد له ولد سماه خُبيبا وكناه به. فصار له كنيّتان و جروا فى كنى النساء بالامهات هذا المجرى. ثم لما شارك الناس فى الولادة الحيوانات كنوا منها بالأباء و الامهات و اجروها فى ذلك مجرى الاناس. وكذلك فعلوا فى إضافة الآباء و البنات اكراما و احترامهم لهم بإضافتهم الى آبائهم مع ترك اسمائهم. و لما تجوزوا فى اجراء الحيوانات العجم مجرى الناس فى الكنى و الابناء حملوا عليها بعض الجمادات. فأجروها مجراها، فقالوا ابو جابر للخبز، و ام قار للدهية، و ابن ذكاء للصبح، و بنت الارض للحصاة. ثم انهم لم يجروه على سنن واحد، فكئوا بالأباء مذكرا على الاصل. فقالوا للذئب ابو جعدة،

وللنمر أبو جهل. وكنوا بها مؤنثا من الجمادات. فقالوا للنار ابو سريع، وكذلك فى الامهات. فقالوا للقوس أم السهام، و لجبل معروف ام سخل. وأجروه فى البنين والبنات هذا المجرى، فقالوا للغراب أبى داية، ولطائر بنت الماء، فلم يجروا التسمية فى ذلك اتساعا. وهذه الكنايات و الاضافات ثلاثة اقسام: الاول ما يلزم الالف و اللام كأبى الحارث للأسد. الثاني ما لا تدخله الالف و اللام كأبى جعدة للذئب. الثالث ما يجوز دخولها فيه واسقاطهما كأبى مضا للفرس، وام رئال للنعامه، وابن ماء لطير الماء، لانها أعلام للاجناس، فوقعت على الواحد والجمع وقوع الدرهم والدينار عليهما. وبعض المسميين من الحيوان والجماد يكون له اسم ولا كنية له، و هم الاكثر، وبعضهم يكون له اسم وكنية، وهم دون الاول. وبعضهم يكون له علم وكنية واسم جنس كأسامة وأبى الحارث والاسد. وبعضهم يكون له كنية وليس له اسم غيرها كأبى براقش، وام رباح. وبعضهم يكون له كنيان فى حالين كعامر بن الطفيل كان يكنى فى السلم بابى علي، وفي الحرب بابى عقيل. وبعضهم يكون له كنيان أو اكثر فى حال واحدة.

5. Zaman zaman madde başlığında geçen kelimelerin sözlük anlamıyla ilgili açıklamalar yapar:

ابن ابل: هو اسم مكان. يقال "نجد بن ابل". والابل فى اللغة: هو الذى لا يدرك ما عنده من اللوم. وقيل الحلاف الظلوم، وقيل الفاجر. أبو اجر: هو الاسد. ويقال له أيضا أبو الاجرى، واجر جمع جرو؛ وهو ولد الاسد، مثل ادل فى دلو، والاجرى معروف بالالف واللام.

6. Maddelerde çoğu zaman izâfetin kullanımıyla ilgili şahidler kullanılır. Bunlar bazen âyet ve hadis olup, çoğu zaman atasözleri ve şiiirlerdir. Şiiirleri de çoğunlukla şâirlerini belirtmeksizin vermiştir.

Eserde şâhid olarak kullanılan âyetler Keşşâf ve Beyzâvî tefsirinden açıklamalarıyla birlikte verilmiştir. Hadislere gelince sayıları çok-

MUHİBBÎ ve “MÂ YU‘AVVEL ‘ALEYH fi‘l-MUZÂF ve‘l-MUZÂF İLEYH” ADLI ESERİ

tur. Eserdeki hadislerin çok azı kaynağı verilerek aktarılmıştır. İsmi verilen hadis kaynakları arasında *Sahîh-u Muslim*, *Sunen-i Ebî Dâvûd*, *Sunen-i Tirmizî*, *en-Nihâye fi Ğarîbi‘l-Hadis* bulunmaktadır. Bunların dışında ismi geçmeksizin birçok hadis kaynağı daha kullanılmıştır. Hadislerin büyük çoğunluğu sahih hadis kaynaklarında bulunmakla birlikte, çok az sayıda da olsa zayıf ve uydurma hadislerin kullanıldığı mülâhaza edilmiştir.

Eserde birçok atasözü delil olarak kullanılmıştır. Çoğunlukla kaynağı verilmeden zikredilen atasözleri, başta *Mecme‘u‘l-Emsâl* olmak üzere temel atasözü kaynaklarında bulunmaktadır.

Şâhid olarak en fazla sayıda kullanılan ise şiirlerdir. Genellikle şiirlerin ardından şiirde geçen garib kelimelerin sözlük anlamlarına yer verilmiş, daha sonra beytin anlamı açıklanmıştır. Şiirler çoğu zaman şâirleri verilmeden kullanılmıştır. Şâirleri verilenler arasında çok sayıda müvelledûn⁴² gurubuna giren şâirlerin şiirleri bulunmaktadır.

B-Eserin Benzeri Eserlerden Farkları ve Kaynakları

Arapça’da izâfet halinde kullanılan deyim ve ifadeleri ele alan eserler bulunmaktadır. Muhibbî’den önce bu hususta yazılan iki eser dikkatleri çekmektedir. Bunlardan ilki es-Se‘âlibî’nin (429/1038) *Simâru‘l-Kulûb fi‘l-Muzâf ve‘l-Mensûb* adlı eseridir. Diğeri İbnu‘l-Esîr’in (606/1209) *Kitâbu‘l-Murassa‘ fi‘l-Âbâ’ ve‘l-Ummehât ve‘l-Ebnâ’ ve‘l-Benât ve‘l-Ezvä’ ve‘z-Zevât* adlı kitabıdır.

Simâru‘l-Kulûb, konusunda yazılan ilk eser olması nedeniyle Muhibbî’nin temel kaynakları arasında ilk sırada yer almaktadır. Se‘âlibî’nin bu eseri hem sistem, hem de içerik yönüyle Muhibbî’nin eserinden farklıdır. Muhibbî’nin eseri alfabetik olması ve zenginliği açısından diğerinden ayrılmaktadır.

Murassa‘ adlı eserde sadece belirli kelimelerle kurulan izâfetler ele alınmıştır. Bunlar بنت، ذات، ذو، ابن، ام، اب، kelimeleridir. Bu kelimelerin muzâf olarak kullanıldığı isim tamlamaları alfabetik olarak

işlenmiştir. Böyle bir sınırlamanın getirilmesi de eseri Muhibbî'nin eserinden hacim bakımından farklı kılmaktadır. Ayrıca maddelerde verilen bilgiler ve şahitlerin az olması da diğer bir ayırt edici özelliktir.

Muhibbî'nin *Mâ Yu 'avvel 'Aleyh fi 'l-Muzâf ve 'l-Muzâf İleyh* eserinin çıkış noktası Ebû Mansûr es-Se'âlibî'nin (429/1038) "*Simâru 'l-Kulûb fi 'l-Muzâf ve 'l-Mensûb*" adlı eseridir. Eserinin önsözünde de açıkladığı gibi, Muhibbî bu eseri temel almakla birlikte hem sistem, hem de kapsam açısından oldukça farklı ve zengin bir eser ortaya koymuştur. İkisi arasında bir karşılaştırma yapacak olursak:

I. Muhibbî eserini alfabetik olarak düzenlemiştir. Se'âlibî ise izafette kullanılan kelimelere göre konu başlıkları oluşturmuştur. Örnek verecek olursak;

Se'âlibî eserinin I. babında Allâh kelimesinin muzâf ileyh olarak kullanıldığı izafetleri, II. bapta peygamber isimlerinin muzâf ileyh olarak kullanıldığı izafetleri, III. Bapta melek, cin ve şeytan kelimelerinin muzâf ileyh olarak kullanıldığı izâfetleri işlemiştir. VII. babında kabile isimlerinin kullanıldığı izâfetleri ele almıştır. XVI. bapta ise yer ve memleket isimlerinin bulunduğu izâfetleri işlemiştir. Kısacası bu iki eser sistem olarak birbirinden farklıdır.

II. Muhibbî'nin eseri diğerinden çok daha geniştir. Mesela ابن kelimesiyle kullanılan izâfet sayısı Muhibbî'nin eserinde 348 iken; Se'âlibî'nin eserinde 20 dir. Yine ابو kelimesiyle kullanılan izâfet sayısı Muhibbî'nin eserinde 553 olup; Se'âlibî'nin eserinde bu sayı 64 ü aşmamıştır.

III. Muhibbî eserinde –çok az da olsa- halk dilinde kullanılan bazı ifadeler ve atasözlerine yer vermekte ve bunu da belirtmektedir. Örnek verecek olursak:

وتقول العامة "جاء فلان فى ظل ابى جعدة" كناية عن الفقراء: أى
جاء فى الخلقان التى لا ينتفع بها، كما ان جلد الذئب لا ينتفع به.

**MUHİBBÎ ve “MÂ YU‘AVVEL ‘ALEYH fi’l-MUZÂF ve’l-MUZÂF
İLEYH” ADLI ESERİ**

ابو البدوات: هو ذو الآراء التي تبدو له وتظهر، الواحدة بداءة. وكان ذلك (يقال على) طريق المدح؛ هو ابو آراء لا يراها غيره لوفور عقله وسداده. والعوام يقولون ابو البدوات على وجه الظم، اى لا يثبت على قول.

استلاب الكرة: تقول العامة "فلان استلب الكرة" كناية عن اخذ الكلام وأطال فيه.

ثمرة الجبن: عدم الربح وعدم الخسران. وهو كقول العامة "التاجر الجبان لا يربح ولا يخسر"

Eserde Muhibbî'nin en fazla yararlandığı kaynaklar olarak tesbit edilen Ebû Mansûr es-Se‘âlibî'nin (429/1038) *Simâru'l-Kulûb* ve İbnu'l-Esîr'in (606/1209) *el-Murassa'* başlıklı eserleri dışında da bazı kaynaklar kullanılmaktadır. Bu kaynaklar arasında hadis, tefsir, sözlük bilim ve emsal kitapları ile ansiklopedik eserler yer almaktadır. Söz konusu eserler aşağıda sıralanmıştır:

Muslim b. el-Haccâc'ın (261/875) *el-Câmiu's-Sahîh*

et-Tirmizî'nin (279/892) *Sunenu't-Tirmizî*

Ebû Dâvud'un (275/888) *Sunenu Ebî Dâvûd*

İbn Kuteybe'nin (276/889) *Edebu'l-Kâtib*

İbn Kuteybe'nin (276/889) *el-Me‘ârif*

İbn Kuteybe'nin (276/889) *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ'*

el-Belâzurî'nin (279/892) *Futûhu'l-Buldân*

İbnu'l-Mu'tezz'in (296/908) *Kitabu Fusûli't-Temâsil fi Tebâşiri's-*

Surûr

el-Ezherî'nin (370/981) *Tehzîbu'l-Luğa*

el-Cevherî'nin (393/1002) *es-Sihâh*

İbn Fâris'in (395/1004) *Mucmelu'l-Luğa*

Ebû Mansûr es-Se‘âlibî'nin (430/1038) *Fıkhul-Luğa ve Sirru'l-'Arabiyye*

eş-Şîrâzî'nin (476/1034) *el-Muhezzeb*

el-Meydâni'nin (518/1124) Mecme'u'l-Emsâl
ez-Zemahşarî'nin (538/1143) el-Mustaksâ min Emsâli'l-'Ara
ez-Zemahşarî'nin (538/1143) el-Keşşâf
eş-Şehristânî'nin (548/1153) el-Milel ve'n-Nihal
el-'Imâd el-Kâtib'in (597/1200) Harîdatu'l-Kasr
el-Belevî'nin (604/1207) Kitâbu Elif Bâ'
İbnu'l-Esîr'in (606/1209) en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs
İbnu'l-'Arabî'nin (638/1240) el-Futûhâtü'l-Mekkiyye
es-Sehâvî'nin (643/1245) Sifru's-Seâde
el-Beydâvî'nin (685/1286) Envâru't-Tenzîl
ed-Demîrî'nin (808/1405) Kitâbu'l-Hayevân
el-Fîrûzâbâdî'nin (817/1414) el-Kâmûsu'l-Muhît
el-Kalkaşandî'nin (821/1418) Subhu'l-A'şâ fî Sınâ'ati'l-İnşâ'
el-Kalkaşandî'nin (821/1418) Nihâyetü'l-Ereb fî Ma'rifeti
Ensâbi'l-'Arab
İbn Kurkamâs'ın (882-1477) Zehru'r-Rebî' fî 'İlmi'l-Bedî' adlı
eserleridir.

Sonuç

Dil, edebiyat ve biyografi alanlarında eserler vermiş olan Muhibbî'nin dil alanında yazmış olduğu eserlerden birisi de *mâyü'avvel 'aleyh fî'l-muzâf ve'l-muzâf ileyh* adlı eseridir. Bu eserde Arap dilinde isim tamlaması (izâfet) biçiminde kullanılan ifâdeler ve deyimler ele alınmıştır. Bu izâfetler alfabetik sıralanarak anlamları açıklanmış, âyet, hadis, şiir ve atasözleriyle istişhâd edilmiştir. Zaman zaman halk dilinde kullanılan ifâdeler veya muvelledûn tabakasına mensup olan bazı şairlerin şiirleri de zikredilmiştir. Eserde o güne kadar yazılan benzeri eserlerden yararlanılmakla birlikte içerik açısından zengin bir eser ortaya konmuştur. Konusunda yazılan en geniş eser olmasıyla da önem taşımaktadır. Eserde yer alan izâfetler incelendiğinde şu şekilde bir sınıflandırma yapmak mümkündür:

İnsan isimleri

MUĤIBBÎ ve “MÂ YU‘AVVEL ‘ALEYH fî‘l-MUZÂF ve‘l-MUZÂF İLEYH” ADLI ESERİ

Hayvan isimleri

Bitki isimleri

Yer isimleri

Kabile isimleri

Bedi’ ile ilgili bazı sanatlar

Âyet ve hadislerde geçen bazı izâfetler

Küfür veya hakâret ifade eden bazı izâfetler ve

Atasözleri ve şiirlerde geçen bazı izâfetlerdir

Bu izâfetler çoğu zaman kelimeler anlam değişikliğine uğramaktadır. MuĤibbî bazen bu kelimelere izahlar getirerek neden o anlama geldiğini açıklamaktadır. Bu arada kelimelerin sözlük anlamlarını da verdiği görülür. Mesela; ابو ايوب deve için kullanılan bir izâfettir. Yazarın açıklamasına göre; deve, yük taşımadaki sabrından dolayı Eyüp peygambere benzetilerek bu adı almıştır.

Bu izâfetlerin bir kısmında ise kinâye devreye girmektedir. Bunun temelinde çoğunlukla müstehcenlik ifade etmesi dolayısıyla direkt söylenmek istenmeyen veya ölüm, bela gibi korkulan ya da önemsenen birtakım olayların değişik kelimelerle anlatılması yatmaktadır.

Ayrıca izâfet şeklinde kullanılan birçok ifadenin tek bir kelime ile de anlamının karşılanması mümkün olduğu görülmektedir. Aynı anlamın farklı biçimlerde ifade edilebilmesi Arap dilinin zenginliklerinden biri olmakla birlikte, değişik zaman ve ortamlarda farklı şekillerde anlatım imkanı sağlaması açısından da önemlidir.

¹ Bkz. el-Murâdî, Muhammed Halîl, *Silku’d-Durer fî A’yâni’l-Karni’s-Sânî ‘Aşar*, Bağdat, IV, 86; Brockelman, Carl; “MuĤibbî”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1970, VIII, 512.

² el-MuĤibbî, Muhammedu’l-Emîn b. Fazlillâh b. MuĤibbillâh b. Muhammed, *Hulâsatu’l-Eser fî A’yâni’l-Karni’l-Hadî ‘Aşar*, Beyrût, ts, III, 279.

³ el-MuĤibbî, *Hulâsatu’l-Eser*, II, 259; Wüstenfeld, Ferdinand, *Schriften zur Arabisch-İslamischen Geschichte*, Frankfurt, 1986, I, 277.

⁴ Muhibbî 1073/1662'den itibaren Fettâl'dan ders almaya başlamış ve hocası ölene kadar ondan istifade etmiştir. Muhibbî bu hocadan *Muğni'l-Lebîb, Tefsîru'l-Beyzâvi, Buhârî, el-Hidâye, Şerhu'l-Erba'in, Şerhu't-Tavâli'* adlı eserleri okumuştur. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I, 51-53; el-Muhibbî, Muhammedu'l-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh b. Muhammed, *Neḫathu'r-Rayhâne ve Raḫat Tilâ'î'l-Hâne*, Tah. 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Kâhire, 1967, III, 566-569.

⁵ el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I, 52.

⁶ Bu hocadan "Halvetî" tarikatının usullerini öğrenmiştir. Bkz. Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 103; el-Murâdî, *Silku'd-Durer*, IV, 86.

⁷ Muhibbî'nin dayısıdır. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, III, 339.

⁸ Muhibbî bu hocadan küçük yaşta Kur'ân dersleri almıştır. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I, 20-21.

⁹ Muhibbî bu hocadan hadis dersleri almıştır. Bkz. Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, III, 401-402.

¹⁰ Muhibbî es-Sâlihî'den mantık, kelim ve matematik dersleri almıştır. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 330-331.

¹¹ Hadis, fıkıh ve nahiv âlimidir. Muhibbî ondan *Tenvîru'l-Ebsâr, Beyzâvi Tefsiri, Sahih-u Buhârî* adlı eserleri okumuştur. Bkz. Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 63-65.

¹² *Şezerâtu'z-Zehab* adlı eserin yazarıdır. Muhibbî ondan sarf ve matematik dersleri almıştır. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II, 340-341.

¹³ Muhibbî'nin çok istifade ettiği hocalardan biridir. Muhibbî ondan Arap dili ile ilgili dersler almıştır Arapça sarf ve nahivle ilgili birçok kitabı ondan okumuştur. Bunlar arasında *Şerhu Şuzûri'z-Zehab, Şerhu'l-Acrûmiyye, Şerhu Tasrîfi'l-Izzî* bulunmaktadır. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 265-266.

¹⁴ Fıkıh ve nahiv âlimidir. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II, 168-171; el-Muhibbî, *Neḫathu'r-Rayhâne*, I, 571-575.

¹⁵ Muhibbî bu hocadan fıkıh usûlü ile ilgili bazı kitapları okumuştur. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II, 437-438.

¹⁶ 1039/1629'da doğan 'İzzetî 1064/1655 de Şam'a kadı olarak atandı. Bu sırada Muhibbî'nin babasıyla dostluk kurdu. Ardından babası Anadolu'ya gittiğinde Muhammed 'İzzetî de orada idi. Babası Anadolu'da kaldığı dört yıl boyunca 'İzzetî ile dostluğunu daha da ilerletti. 'İzzetî babasının ölümünden sonra Muhibbî'nin eğitimiyle ilgilenmiş ve ona destek olmuştur. 'İzzetî ve hayatı için bkz. el-Muhibbî,

MUHİBBÎ ve “MÂ YU‘AVVEL ‘ALEYH fî‘l-MUZÂF ve‘l-MUZÂF İLEYH” ADLI ESERİ

Hulâsatu‘l-Eser, IV, 131-142; el-Muhıbbî, *Nefhatu‘r-Rayhâne*, III, 7-11.

¹⁷ el-Muhıbbî, *Hulâsatu‘l-Eser*, III, 286; IV, 135; “Muhıbbî”, *İ. A.*, VIII, 512.

¹⁸ Wüstenfeld, *Schriften zur Arabisch-İslamischen Geschichte*, I, 282; Umar Mûsâ Paşa, *Tarihü‘l-Edebi‘l-‘Arabî el-‘Asru‘l-‘Usmânî*, Dimeşk, 1989, 631.

¹⁹ Kadı nâibi: Kadıların gitmedikleri yere gönderdikleri vekiller hakkında kullanılan bir tabirdir. Bunlar kadınlara ait işleri görürler ve hâsılatlarından vekâletini yaptıkları kadınlara hisse verirlerdi. Bkz. Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1993, II, 126.

²⁰ el-Muhıbbî, *Hulâsatu‘l-Eser*, II, 202; el-Murâdî, *Silku‘d-Durer*, IV, 86.

²¹ el-Murâdî, *Silku‘d-Durer*, IV, 90-91; el-Muhıbbî, Muhammed Emîn b. Fazlillâh, *Zeylu Nefhati‘r-Rayhâne*, Tah. ‘Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Kâhire, 1967, 429; “Muhıbbî”, *İ. A.*, VIII, 512.

²² Tağlîb: Bir şeye başkasının hükmünü vermek veya iki şeyden birini diğeri üzerine tercih etmektir. Örnek verecek olursak; حتى اذا جاننا قال يا بيبك بعد المشرقين فبئس القرين. Zuhruf Süresi 38.âyette geçen مشرق و مغرب kelimesinde kastedilen مشرق kelimesi tercih edilerek المشرقان kullanmıştır Bkz: Küçükkalay, Hüseyin, *Kur‘an Dili Arapça*, Konya, 1969, 321.

²³ Bu eseri es-Su‘âlâtî “*ed-Dahîl ellezî Leyse lehü Mesîl*” adıyla zikretmiştir. Bkz. el-Muhıbbî, *Zeylu Nefhati‘r-Rayhâne*, 402.

²⁴ Mu‘arrab: Yabancı bir kelimeyi Arapların kendi metot ve üsluplarına göre ifade ettikleri şekildir. Mesela الاسطوانة kelimesi Farsça olan استوان kelimesinin muarrab şeklidir. Bkz. es-Suyûtî, ‘Abdurrahmân Celâluddîn, *el-Muzhir fî ‘Ulûmi‘l-Luğati ve Enva‘ihâ*, Tah. Muhammed Ebu‘l-Fazl İbrâhîm ve diğeri, Beyrut, 1987, I, 268-269; el-Muhıbbî, Muhammedu‘l-Emin b. Fazlillâh, *Kasdu‘s-Sebil fî mâ fî‘l-Luğati‘l-‘Arabiyyeti mine‘d-Dahîl*, Tah. ‘Usmân Mahmûd es-Sînî, Riyâd, 1994, I, 182.

²⁵ Dahîl: Arapça asıllı olmadığı halde Arapça’ya geçmiş olan kelimeler için kullanılmaktadır. Bazı dilciler “muarrab” kelimesinin eş anlamlısı olarak da kullanmışlardır. Bkz. es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 269; el-Muhıbbî, *Kasdu‘s-Sebil*, I, 52.

²⁶ Muvelled: Sözlere dilde delil olarak kabul edilmeyen “muvelled” kelimesiyle ifade edilen Arapların kullanarak ortaya çıkardığı kelimelerdir. Mesela; “tecrübeli, becerikli, akıllı, deneyimli” anlamlarına ge-

len (الحرير) müvelled bir kelimedir. Bkz. es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 304-305; el-Muhibbî, *Kasdu's-Sebil*, I, 54-55.

²⁷ Çok az kullanılması sebebiyle manası kolayca anlaşılabilen kelime demektir. Bkz. Hüseyin Elmalı ve Şükrü Arslan, "Garîb", DİA, İstanbul, 1996, XIII, 374.

²⁸ Arapça'da (العامي) şeklinde ifade edilen kelime "halk dili" demektir. Arapların diğer milletlerle kaynaşması veya bölgesel lehçelerin etkisiyle dilde oluşan değişim ve bozulmalar avamcının çıkış noktasıdır. Ancak avamca tümüyle hatalı veya yanlış kullanımdan ibaret olmayıp, fasîh kullanım kapsamında olanlar da vardır. Bkz. el-Muhibbî, *Kasdu's-Sebil*, I, 63.

²⁹ Ahmed b. Muhammed b. 'Umar el-Hafâcî: 989/1571'de Mısır'da doğdu, orada yetişti. Edebiyat ve dille ilgilenen Hafâcî bu iki sahada eserler vermiştir. Bu eserler arasında "*Rayhânetu'l-Elibbâ ve Zehretu'l-Hayâti'd-Dunyâ, Şifâ'u'l-Ğalîl fi mâ fi Kelâmi'l-'Arab mine'd-Dahîl, Dîvânü'l-'Arab fi Zikri Şu'arâ'il-'Arab*" bulunmaktadır. 1069/1659 da Mısır'da ölmüştür. Bkz. ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Beyrût, 1995, I, 238; Kehhâla, 'Umer Rızâ, *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn*, Beyrût, 1993, I, 262.

³⁰ Şâirler ve edebiyatçıları coğrafi bölgelere ayırarak yazılan eserler için Bkz. Muhsin Cemâluddîn, "A'lâmu Udebâ'i'l-Yemen fi Nefhati'r-Rayhâne li'l-Muhibbî", *el-İklîl*, 1990, VIII, 151-152.

³¹ Ayrıca Muhibbî'nin diğer bir öğrencisi olan Muhammed b. es-Semmân tarafından da tertib edilmiştir. Bkz. el-Muhibbî, *Zeylu Nefhati'r-Rayhâne*, 2.

³² Brockelman, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratür*, Leiden, 1943, II, 378; Brockelman, Carl, *Supplementband*, Leiden, 1937, II, 404.

³³ el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'Ârifîn*, Beyrût, 1990, II, 270.

³⁴ Corcî Zeydân bu eserin bir nüshasının Halep'teki el-Medresetü'l-Ahmediyye'de bulunduğunu belirtmiştir. Bkz. Corcî Zeydân, *Târîhu Adâbi'l-Luğati'l-'Arabîyye*, Ta'lik. Şevkî Zayf, Kâhire, t, III, 318.

³⁵ *Kitâbu Emâlî* adıyla vermiştir. Bkz. el-Murâdî, *Silku'd-Durer*, IV, 86.

³⁶ *Kitâbu Emâlî ke 'İkdi Le'âlî* ismiyle geçmektedir. Bkz. el-Muhibbî, *Zeylu Nefhati'r-Rayhâne*, 402.

³⁷ el-Murâdî, *Silku'd-Durer*, IV, 86; el-Muhibbî, *Zeylu Nefhati'r-Rayhâne*, 402.

³⁸ Bu eseri bitirmeye ömrü yetmemiştir. Bkz. el-Murâdî, *Silku'd-Durer*, IV, 86.

MUHİBBÎ ve “MÂ YU‘AVVEL ‘ALEYH fî‘l-MUZÂF ve‘l-MUZÂF İLEYH” ADLI ESERİ

³⁹ el-Murâdî, *Silku‘d-Durer*, IV, 86; el-Muhıbbî, *Zeylu Nefhati‘r - Rayhâne*, 402.

⁴⁰ Brockelman bu eseri “*Berahâtu‘l-Ervâh Câlibetu‘s-Surûr ve‘l-Ervâh*” adıyla zikretmiş ve atasözleriyle ilgili bir recez olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bir nüshasının Berlin‘de bulunduğu da GAL‘dan edindiğimiz bilgiler arasındadır. Bkz. GAL, II, s, 378; “Muhıbbî”, *İ. A.*, VIII, 513.

⁴¹ Bu eseri *Râhatu‘l-Ervâh Câlibetu‘s-Surûr ve‘l-Ervâh* adıyla yalnızca Bağdâdî zikretmiştir. Bkz. el-Bağdâdî, İsmâ‘îl Paşa, *İzâhu‘l-Meknûn fî‘z-Zeyl ‘alâ Keşfi‘z-Zunûn ‘an Esâmi‘l-Kutub ve‘l-Funûn*, Beyrût, 1990, II, 307.

⁴² Dil âlimleri yaşadığı dönemi dikkate alarak şâirleri gruplandırmışlardır. Bu tasnife göre İslâm‘dan önceki dönemde yaşamış olanlara *Câhiliyyûn*, hem Câhiliye hem İslâm devirlerinde yaşamış olanlara *Muhazramûn*, İslâm‘ın ilk devirlerinde yaşamış olanlara *İslâmiyyûn*, bunlardan sonra gelenlere ise *Muvelledûn* adını vermişlerdir. İlk iki tabakada yer alan şâirlerin şiirleriyle -dil ve Arapça ilimlerde- istişhâdda ittifâk vardır. İslâmiyyûn tabakası şâirlerinin şiirleriyle istişhâdda ihtilaf vardır. Bu tabakaların sonuncusuna giren şâirlerin şiirleriyle istişhâd edilemeyeceği hususunda ise ittifak vardır. Şiirleri delil olabilecek en son şâir İbrâhîm b. Herme (150/767)‘dir. Şiirleriyle istişhâd edilemeyeceği hususunda ittifak olan Muvelledûn şâirlerinin ilki ise Beşşâr b. Burd‘ (167/783) dür. Bkz. es-Suyûtî, ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İktirâh fî ‘İlmi Usûli‘n-Nahv*, Tah. Ahmet Subhi Furat, İstanbul, 1978, 19-20.

**MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ’NİN DİLBİLİM
KONULU *SELÂMETU’L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI’L-LİSÂN*
İSİMLİ ESERİ VE ARAP DİLİNDEKİ YERİ**

Murat Sula*

Özet: Bu makalede, 18. yüzyıl Osmanlı dönemi Arap dili âlimlerinden Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi’nin dilbilim konulu eserinin tanıtımı ve Arap dilindeki konumunun ele alınması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, 18. yüzyıl Osmanlı, Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi, Fıkhu’l-luğa, Selâmetu’l-insân

**The Linguistical Work of Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi
Entitled *Selâmetu’l-Insân fî Muhâfazati’l-Lisân* and its Place in
Arabic Language**

Summary: In this study information about “*Selâmat al-insân fî muhâfazat al-lisân*”, a work dealing with linguistics by Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi, an Ottoman Arabic language scholar and poet of 18th century, has been provided. In addition, the place and importance of this work in Arabic language has been discussed

Keywords: Arabic language, 18th century, Ottoman, Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi, Fiqh al-luga, Salâmat al-Insan.

* Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı (muratsula@gmail.com)

SELÂMETU'L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI'L-LİSÂN

Giriş

1688-1743 yılları arasında yaşamış bir Osmanlı âlimi olan Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi, dört yaşından itibaren, çoğunluğu babasından olmak üzere özel hocalardan on iki yıl kadar, döneminde yaygın ve geçerli olan dersleri alarak eğitimini tamamlamış, on yedi-on sekiz yaşlarında memuriyet hayatına müderrislikten başlamış ve bu eğitim kurumlarında on yıl kadar görev yaparak söz konusu memuriyetin en üst basamağı olan Süleymaniye Dârulhadîs müderrisliğini elde etmiştir.

Memuriyet hayatının ikinci safhasını oluşturan ve birkaç sürgün cezasına maruz kaldığı kadılık görevlerini ise Selanik, Galata, İstanbul kadılıkları ile Anadolu ve Rumeli kazaskerliklerinde sürdürmüş ve bu görevlerde takriben dört yıl kalarak Rumeli kazaskerliği makamına ulaşmış ve en son bu görevinden azledilmiştir.

Gerek babası gerekse kayın pederinin önemli mevkilerde görev yapmış olmaları hasebiyle elit bir ailenin ferdi olarak devletin müstesna sınıflarıyla bir şekilde irtibat kurma ve bir arada bulunma şansını yakalamış olan Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi, Türkçe, Arapça ve Farsça dillerine hâkim biri olarak müderrislik ve kadılık görevlerinden arda kalan zamanlarda kendisine yeni imkânlar tanıyacak eserlerin yanında ilmî sahaya önemli katkıları olan tercüme ve telif türünden farklı hacimlerde birçok eser kaleme almayı başarmıştır.

Eserleri içerisinde kendisine bilfiil İstanbul kadısı olma şansını veren **Tezkiretü'ş-şuara**'sı, onun tezkirecilikle ve kaleme alınış tarihi tartışmalı olan **Dîvan**'ı ise şair olarak tanınmasında etkili olmuştur. Ancak hayatı ve eserleri incelendiğinde müellifin, sadece tanındığı sıfatların kapsamıyla sınırlı kalan konularda kalem oynatmadığı, aksine en az söz konusu alanlar kadar Arap diline de vukûfiyetinin olduğu ve bu nedenle de kendisinden söz edilmesini zorunlu kılacak derece iyi bir esere sahip olduğu görülecektir. Kaynaklarda ve çalışmalarda yazarla ilgili görülen bu eksikliği gidermek, on sekizinci yüzyıl Osmanlı

kültür sahasında araştırma yapacak ve kalem oynatacaklara bir nebze olsun katkıda bulunmak ve yazarın diğer yönlerini de ortaya koyarak ekmel bir şekilde tanınmasını temin etmek amacıyla **Selâmetu'l-insân fî muhâfazati'l-lisân** isimli eserinin ayrıntılı bir şekilde tanıtımının ve benzerleriyle mukâyese etmek sûretiyle Arap dilindeki yerinin tespiti- nin faydalı olacağı düşünülerek ele alınan bu makalede, yazarın hayatı ile diğer eserlerinin tanıtımına, başka bir makalede ele alınması nedeni-yle¹, değinilmeyecektir.

A-Te'lif Sebebi

Kütüphanelerde tespit edebildiğimiz eserin üç nüshanın metinleri ile **Osmanlı Müellifleri'**nde² **Selâmetu'l-insân fî muhâfazati'l-lisân** [سلامة الإنسان في محافظة اللسان] seklinde³ olan bu eseri, Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi, hutbetu'l-kitâb kısmında belirttiğine göre; *konulara olan derîn vukûfiyetleri sebebiyle öncekilerin ayrıntılarıyla anlatmaya lüzûm görmedikleri ve satır aralarında işâret ettikleri konuların, döneminde teferruatlı bir şekilde ele alınmasına şiddetle ihtiyaç hâsıl olması sebebiyle, ortaya çıkan bu eksikliği gidermek için*⁴ kaleme almıştır.

Müellifin, ilgili bölümdeki bazı ifâdelerinden böyle bir eseri telif etmenin zor olduğuna dikkat çekmek istediğini anlıyoruz. Söz konusu güçlüğü ne olduğunu açıkça belirtmiyor ise de bunun; konunun kendisinden ve Osmanlı Devleti âlimleri arasında yaygın bir gelenek olan şerh, hâşiye ve ta'lik türü eser kaleme alma âdetine uymayarak, hicrî dördüncü asırda başlayan fikhu'l-luğa geleneğinin devâmı mâhiyetinde, ancak onlardan daha geniş bir muhtevaya sahip yeni bir eser kaleme alma niyetinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Yazarın bu konudaki haklılığını kitaba takrîz yazan dönemin önemli şahsiyetlerinin ifadeleri de teyit etmektedir. Zira onlar, takrîzlerinde, muhteva itibariyle sıra dışı konuları içeren müellifimizin bu eserini; munîf, hoş, zarîf, Arap dilinin kaynaklarından fişkırان bir çalışma vb. ifadelerle tavsif ederek hayret ve beğenilerini açıkça dile getirmişlerdir.

SELÂMETU'L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI'L-LİSÂN

Mîrzâzâde Mehmed Sâlim'in kadılık mesleğini icrâ ederken farklı sebeplerden dolayı uzunca bir müddet mazûl dönemler geçirdiğini biliyoruz. Müellif, bu boşluk dönemlerini iyi değerlendirmiş ve çeşitli konularda bir kısmı günümüze gelmeyen irili ufaklı bir hayli esere imza atmıştır. Bunlardan **Tezkiretü'ş-şu'arâ**'sı, onun meslekî hayatında yeni imkânlar elde etmesine vesile olmuş ve İstanbul kadılığına getirilmesini sağlamıştır. 11 Mart 1730'da tamamladığı **Selâmetu'l-insân fî muhâfazati'l-lisân**'ı da dönemin sadrazamı Dâmad İbrahim Paşa (ö. 1730)'ya yeni bir göreve atanma umuduyla aynı Sadrazam'a sunmuş olması muhtemeldir. Ne var ki bu çalışma, bir önceki eser gibi kendisinin yeni bir göreve getirilmesini sağlamamıştır. Zira Sâlim Efendi, bu eserden sonra kaleme aldığı ve I. Mahmud'a ithaf ettiği **Nemîka ilâ Sultan Mahmûd** ⁵[نميقة إلى سلطان محمود] isimli eserinde, kendisinden *eski Rumeli kazaskeri* olarak bahseder⁶. Ancak söz konusu dönemde gerçekleştirilen ilmî faaliyetlere Dâmad İbrahim Paşa'nın sağladığı maddî katkılar ile bolca ihsanları dikkate alındığında, bu çalışmanın da karşılıksız bırakılmış olabileceğini söylemek pek mümkün görünmemektedir.

B- Muhtevası

Hutbetu'l-kitâb ile **mukaddime**, on iki bölüm, **hâtîme**, **ferâğ** ve **istinsâh** kayıtları ile alfabetik kitap listesinden oluşan **Selâmetu'l-insân fî muhâfazati'l-lisân**'ın muhtevası belirtilen fasıl sırasına göre şöylece özetlenebilir.

Hutbetu'l-kitâb kısmı ve Mukaddime: Sözüne besmeyleyle başlayan müellif, metnin ilk satırlarında bir esere başlarken nelere dikkat edilmesi gerektiği hususu üzerinde durarak konuya Allah (c.c)'a hamd, Rasûlüne (a.s.) salât ve selâmla devam eder. Daha sonra “وبعد” ile başlayan kısımda eseri yazmaya sevk eden âmilin ne olduğu üzerinde duran yazar, birkaç kelimeyle de olsa döneminin sosyo-kültürel özelliğine ve kendisinin âlim, şâir ve diğer ilmiye mensuplarıyla yakın temasta bulunduğuna dâir bazı öz bilgiler sunduktan sonra, bu eserini

sunduğu dönemin sadrazamı Dâmad İbrahim Paşa'yı methederek bu çalışmasının karşılıksız kalmayacağını umduğunu belirten dua cümleleriyle konuyu bitirir ve kitabın muhtevasını fasıllarına göre verir. Ardından **Mukaddime**'ye geçer ve sülâsî bablara ait aşağıdaki özet bilgileri sunar.

Birinci Bölüm'de, مَا يَنْعَدَى وَيَلْزَمُ مِنَ الْكَلِمَةِ الْوَاحِدَةِ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، "Müteaddi ve lazım kelimelerden aynı anlama gelenler" başlığı altında Arap dilinde müteaddi ve lâzım olarak kullanılan ele alınmaktadır⁷.

İkinci Bölüm'de, Arap dili sözlük çalışmalarında "yapısal sözlükler"den sadece fiillere tahsis edilen⁸ ve Ebû İshak ez-Zeccâc İbrahim b. es-Serî b. Sehl (ö. 310/923) tarafından kaleme alınan *Fe'altu* [فعلت] ve *'ef'altu* [أفعلت] isimli kitabı özetlenerek verilmiştir. Bölüm üç ana kısma ayrılmış olup, birinci kısımda *Fe'ale* [فَعَلَ] ve *'Ef'ale* [أَفْعَلَ] kalıplarındaki fiillere⁹; ikinci kısımda "باب ما يُكَلِّمُ فِيهِ بِأَفْعَلْتُ، وما اخْتِيرَ" ve *Sadece ef'altu kalıbında kullanılan kelimelere*¹⁰ "باب ما تُكَلِّمُ فِيهِ بِفَعَلْتُ دُونَ أَفْعَلْتُ وَمَا اخْتِيرَ فِيهِ" ve üçüncü kısımda ise "باب ما تُكَلِّمُ فِيهِ بِفَعَلْتُ دُونَ أَفْعَلْتُ وَمَا اخْتِيرَ فِيهِ" *Sadece fe'altu kalıbında kullanılanlara*¹¹ yer verilmiştir.

Üçüncü Bölüm'de "الأزر -بالفتح-: القوة، والضعف" *Kuvvet ve zafiyet*; "أترب: "؛ "الإفراع: الإخافة، والإعانة" *Korkutmak ve yardım etmek*; "البلق الباب: فتحه، وغلط" *Kapıyı açmak ve kapamak* gibi Arapça'da ezdâd¹² olarak adlandırılan isim ve fiil kalıplarındaki kelimeler sıralanmıştır¹³.

Dördüncü Bölüm'de "هو أسوان أثوان، أي: حزين" *Üzgün*, "مكان" *Çorak* "بُلْعَع سَلْعَع، وكذا بَلَاغَع سَلَاغَع: وهي الأراضي القفار التي لاشيء فيها *arazi*", *itbâ* ve *muzâvece* konulu kelimeler incelenmektedir¹⁴.

İki başlık ve bir sonuç şeklinde oluşturulan **Beşinci Bölüm**'de, iki şekilde okunduğu halde tashîf olmadığı kabul edilen "بكة، مكة" *Mekke şehri*, "التراب: البرى والترى: التراب" *Toprak*¹⁵ gibi kelimeler ile ibdâl edilebilen "حَفْحَقَ فِي السَّيْرِ وَهَفْهَقَ" *e-memek*¹⁶; "ما أستطيع وما أستتيع" *Bitkin düşmek*¹⁷ vb. lafızlar anlatılmaktadır¹⁸.

SELÂMETU'L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI'L-LİSÂN

Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi, **Altıncı Bölüm'de** “*غانَتْ نَفْسُهُ*” *Elbiseyi* رَدَمَ ثَوْبَهُ وَلَدَمَهُ، أَي: رَقَعَهُ، “*İçi bulanıp kusa yazmak*” ورائت *yamamak*” ve “*ناقَة عَيْهَل وَعَيْهَر : سريعة*، “*Hızlı koşan deve*” örneklerinde de görüldüğü gibi bazı harflerinin değiştirilmesine neden olan “pelteklik” sebebiyle iki şekilde okunduğu halde hatalı okuma olarak görülmeyen kelimeler ile ibdâl konularında ele alınan, **Râ [ر] harfinin yerine gayn [غ]’nun kullanılması**: “*الغادة: المرأة الناعمة اللينة، والرادة*” نحوه: *Genç kız*”; **Râ [ر]’nun Yerine lâm [ل]’in Kullanılması**: “*الوَجَل : جَلْبَانَةٌ وَجُرْبَانَةٌ: هي الصَّخَّابَةُ السيئة الخلق*” ile *Korku*: *الوَجْر للفرع* *ğirtkan ve kötü ahlaklı kadın*” ve **Sîn [س] Yerine Sâ [ث]’nin Kullanılması**: “*كارتيه مَلْس الظلام ومَلْت، أَي : اختلاط الظلام*” *Karanlık bastığında gelmek*.”¹⁹ şeklinde sınıflandırılabilen kelimeler anlatılmıştır²⁰.

Müellif, es-Suyûtî’nin **el-Muzhir**’inden özetleyerek oluşturduğu **yedinci bölümde naht** konusu ile “*الجعفة : جعلت فداك*” *Canım sana fedâ olsun*”, “*السبحة : سبحان الله*”, “*الطَّبَّيَّة : أطل*”, “*الكتبعة : كَبَتَ اللهُ أَدْعَاءَكَ*”, “*Allah (cc) ömrünü uzun eylesin*”, “*الله بفاك*” *Allah (cc) düşmanını kahretsin*”; “*شَفَعْنِي*” *Hanefî ve Şâfiî mezhebine mensup olan*” menhût olarak kullanılan kelimelerden bahsetmektedir²¹.

İki kısım hâlinde düzenlenen ve semâî müennes kelimelerin anlatıldığı **sekizinci bölümün** birinci kısmında, Kemâluddîn İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1182)’nin **el-Bulğê fi'l-farkı beyne'l-müzekkeri ve'l-müennes** [البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث] isimli eserinden müzekker ve müennesin taksimatıyla ilgili bilgiler verilmiş, ardından müzekker ve müennes kelimeler alfabetik başlıklar altında zikredilmiştir²².

İkinci kısımda ise özetle aşağıdaki konulara değinilmiştir:

Sonunda yuvarlak tâ [ة] olduğu halde müzekker için sıfat olarak kullanılanlar: [رأوية]: *Çok rivayet eden (adam)*, [علامة]: *Bilgin*

(adam)”, [نَسَابَة]: Neseb bilgini (adam)”; **sonunda yuvarlak tâ [ة]** **olup müzekker ve müennes için kullanılanlar:** [هُمَزَة]: Alaycı ve kinayeli sözler söyleyen erkek/kadın, [هُذْرَة]: Çok konuşan erkek/kadın ve [لُجُوجَة]: İnatçı erkek/kadın; **sonunda yuvarlak tâ [ة]** **olmadığı halde sadece müennes için kullanılanlar:** [كَاعِب]: Göğüsleri belirginleşmiş genç kız, [نَاهِد]: Gençliğinin baharındaki kız, [مُسْلِب]: Çocuğu ölmüş kadın, [جَامِع]: Hâmile; **ceylan için kullanılan bazı sıfatlar:** [مَطْفِل]: Yavrulu vahşi hayvan, [مَشْدِن]: Annesinden ayrılmış yavru, [خَاذِل]: Sürüden ayrılmış geyik; **koyun için kullanılan bazı sıfatlar:** [صَارِب]: Sütü ekşi, [مُثْمِم]: İkiz doğuran”, [سَالِغ]: Yaşlı; **deve için kullanılan bazı sıfatlar:** [هَرَجَاب]: Hızlı giden deve, [دَاِحِق]: Hafif deve, [دَاِحِق]: Doğumdan sonra rahmi dışarı çıkan deve; **dişi eşek için kullanılan bazı sıfatlar:** [مَلْمِع]: Doğurması yaklaşmış eşek; **at için kullanılan bazı sıfatlar:** [فَرَس مُرْكِض]: Hızlı koşan at, [ضَامِر]: Zayıf at; **kadınlara ait bazı özellikler:** [امْرَأَة مُسَلِّف]: بلغت خمسًا: Boynu uzun kadın, [عَيْطَل]: طويْلَة العُنُق: Kırk beşine varmış kadın, [وَأَرْبَعِينَ]: [خَرِيْع]: [شَعُوب]: Oyun oynayan ve güleç kadın, [لُعُوب وَضُحُوك]: Güzel ve nazik kadın”; **müzekkerleri meşhur bazı müennes kelimeler:** [سَلْفَة]: Sert ve keskin dilli kadın, [أُتْرُمْلَة]: Dişi tilki, [أَلْبُؤَة]: Dişi aslan; **müennesleri meşhur bazı müzekker kelimeler:** [يَعَاقِيب]: Erkek keklik, [الْيَعْسُوب]: Erkek arı, [الصَّبَّعَان]: Sırtlan”²³.

İki kısım olarak tertiplelediği **dokuzuncu bölümde** yazar, alfabetik başlıklar altında müzekker ve müennes kelimeleri tanıtmaktadır²⁴.

Bölümün hâtime kısmında, bazı kelimelerin müzekkerliği ve müennesliği hususundaki görüş farklılıklarına yer veren müellif, ardından İbnu'n-Nehhâs (ö. 338/950)'ın **Şerhu'l-Kasâ'id**'inde geçen bazı müzekker ve müennes kelimeleri zikreder. Daha sonra “Tezyil [تذليل]” başlığında bu faslı kaleme alırken istifade ettiği kaynaklar konusunda özet bilgi sunduktan sonra genellikle “Fâide [فائدة]” başlıkları altında

SELÂMETU'L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI'L-LİSÂN

muhtelif kaynaklardan konuyla ilgili yazarların görüş ve yorumlarını aktarır²⁵.

Onuncu bölümün 1-4 başlıklarında müellif, [السخلّة]: *Kuzu*, [الجديّة]: *Ceylan yavrusu*, [البطة]: *Ördek* vb. kelimeler gibi sonunda yuvarlak tâ [ة] olan kelimelerden müzekker ve müennes için kullanılanlar ile konuya giriş yapmış, devamında İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin **Edebu'l-kâtib**'inden alıntı yaparak, müfredinde tâ-i merbûta [ة] bulunan kelimelerin müzekker ve müennes için kullanımında meydana gelebilecek karışıklığı ortadan kaldırmak için, söz konusu isimden sonra, onun müzekker olarak kullanıldığına işaret eden uygun bir sıfatın kullanılması gerektiğini [هذه نعامة ذكر] cümlesiyle örnekleştirmiştir²⁶. Bunların haricinde müellif, başlıklarını verdiğimiz şu konulara da değinmektedir:

Sonunda Müenneslik tâ [ة]'sı Olmayan Bazı Müennes Sıfatlar; Müzekker ve Müennes İçin Ortak Kullanılan Bazı Sıfatlar; Sadece Müzekker İçin Kullanılan Bazı sıfatlar; Fe'altu [فعلت] Vezninde Olup Aynı Anlama Gelen Nâkıs-ı vâvî ve yâ'î Fiiller; Cemi Kalıbında Olduğu Halde Tekil veya İkil Anlamı Kastedilenler; Müfredi Bilinmeyen Tesniye Kelimeler; Lafzından Müfredi Olmayan ve Çoğul Anlamı Kastedilenler; Cemilenmeyen Kelimeler; İkili Olmayan Kelimeler; İkili ve Çoğulu Yapılamayan Kelimeler; Çoğul Kalıplarıyla Kullanımı Yaygın Olan Kelimeler; Müfred Sığasıyla Kullanımı Yaygın Olan Lafızlar; Müfredi ile Cemi veya Müfredi, Tesniyesi ve Cemi ya da Müzekkerlik ve Müennesliği Aynı Olan Kelimeler ve Tağlib Amaçlı Çoğul Yapılan Lafızlar²⁷.

On birinci bölümde “*Kelimedede bazı harflerin yer değiştirmesi*” şeklinde tanımlanabilen **kalb** konusu ile bu uygulamaya tabi tutulan maktûb kelimeler anlatılmakta olup, konu iki kısım halinde ele alınmaktadır. Birinci kısımda kalb ve ibdâlin uygulandığı kelimeler²⁸ ile aynı konuyla ilgili âlimlerin görüşlerine yer verildiği alt başlıklara²⁹

yer verilirken ikinci bölümde terhîm ve tasğîr edilemeyenler³⁰ ile tasğîr edildiği halde tasğîr anlamı kastedilmeyenler³¹ zikredilmektedir.

İtlâkâtü'l-eimmetil-luğaviyye başlığıyla isimlendirdiği **on ikinci bölümde** müellif, es-Se'âlibî (ö. 429/1037)'nin **Fıkhü'l-luğa**'sından seçme bölümlere yer vermiştir. İki ana kısım halinde düzenlediği faslın birinci kısmında “[التعبيرات الواقعة في كلامهم]: *Araplar'ın kullana geldikleri kavramlar*” genel başlığını kullanmış ve kelimeleri alfabetik başlıklar altında sunmuştur³². İkinci kısımda ise, birbiriyle bağlantılı lafızlar, muhtevanın geneline muvâfık başlıklar altında sıraladığı görülmektedir³³.

Yazarın, *Mâ yelzemu li 'uli'l-'elbâb* [ما يلزم لآلي الأبواب] başlığını kullandığı hâtîme bölümünde, muhtelif kaynaklarda önemli gördüğü veya ilginç bulduğu bilgileri [مطلب شريف]³⁴, [مهمة لطيفة]³⁵ ve [لازمة]³⁶ gibiler hâriç, genellikle **Muhimme** [مهمة] başlıkları altında aktarmaktadır. Arap dili ile ilgili olmayan konulara da yer verdiği bu bölümdeki mevzular şöyledir:

Müellif, Talâk sûresinin 12. âyetinin tefsirini ez-Zemahşerî'nin **el-Keşşâf**'ı, Ebussuûd (ö. 982/1574)'un **İrşâdu'l-'akli's-selîm**'i Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210)'nin **Mefâtihu'l-ğayb**'inden nakledeyerek konuya giriş yapar. Konunun sonunda da kendi yorumunu ilave ederek şöyle der: “*Bu konuda Muhbir-i sâdıkın söyledikleri haktır. Biz, Kur'an'ın ve sahih hadîsin haber verdiklerine inanırız. Bunun dışında, gerek filozofların gerekse bid'at ehlinin söylediklerine itibâr etmeyiz, onların söylediklerinin doğruluğunu araştırmayız ve bu mevzuda cüretkâr davranmaktan kaçınırız. Zira Allah (cc)'in gücü akıldan üstündür. Bu sahada insan aklının muttali olabileceği bilgi, Allah (cc)'in tanıdığı izin ölçüsüyle sınırlıdır.*”³⁷

Giriş mâhiyetindeki bu bilgilerden sonra müellifin değindiği sâir konular, başlıklarına göre şöyledir:

1. Muhimme: Muhammed eş-Şiblî (ö. 769/1367)'nin kelâm konulu **'Ekâmu'l-mercân fi 'ahkâmi'l-cânn** isimli eserinin on altıncı babında En'âm sûresinin 130. âyeti çerçevesinde Peygamber (a.s.) ön-

SELÂMETU'L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI'L-LİSÂN

cesinde cinlerden nebî olup olmadığı konusuyla alakalı yapılan tartışmalar anlatılmaktadır³⁸.

2. Muhimme: es-Sekkâkî (ö. 626/1229)'nin **Miftâhu'l-ulûm**'una Taşkoprüzâde (ö.968/1561) 'nin yazdığı **Hâşiyetu şerhi'l-Miftâh** isimli çalışmasından sıfat konusuyla ilgili olarak; “*Bir şeyi diğerlerinden ayırt eden özelliği sıfat-ı kâşife* [الصفة الكاشفة], *iki veya daha fazla nesne arasındaki benzerlik nedeniyle oluşabilecek karışıklığı gidermek üzere bunlardan birinin öne çıkarılan özelliği sıfat-ı muhassisa* [الصفة المخصصة], *aralarında benzerlik olduğu zannedilenden şeylerden bilinmek istenenin bazı farklı yönlerini açıklayana sıfat-ı müekkide* [المؤكدة] *ve bunların haricindekilere ise sıfat-ı mâdihe* [المادحة] *veya sıfat-ı zâmme* [الذامة] *denir.*”³⁹ şeklinde özet bilgilere yer verilmiştir.

3. Muhimme: Kıyâme sûresinin “(بَلَىٰ، قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ)” *Evet, bizim, onun parmak uçlarını bile aynen eski haline getirmeye gücümüz yeter.*”⁴⁰ meâlindeki âyette geçen (قادرين) kelimesinin okunuşu ve irabıyla ilgili olarak Ahmed es-Semîn (ö. 756/1356)'nin **ed-Durru'l-masûn**'u, el-Begâvî (ö. 516/1122)'nin **Tefsîru'l-Begâvî** ya da diğer adıyla **Me'âlimu't-tenzîl**'i İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923)'nin **Câmi'u'l-beyân**'ı, Sîbeveyh (ö. 180/796)'in **el-Kitâb**'ı Ebû Saîd es-Sîrafî (ö.368/979)'nin **Şerhu Kitâbi Sîbeveyh**'i, es-Secâvendî (ö. ?)'nin **'Aynu'l-me'âni**'si, Ebû Bekr el-Enbârî (ö. 328/939)'nin **Kitâbu'l-vakf ve'l-ibtidâ**'sı Fahrüddîn er-Râzî'nin **Mefâtihu'l-ğayb**'ı gibi tefsir, gramer ve kırâat kitaplarında yapılan değerlendirmeler ele alınmaktadır⁴¹.

4. Muhimme: ez-Zemahşerî (ö. 538/1143)'nin **el-Keşşâf**'ından **Fâtihatü'l-kitâb** [فاتحة الكتاب] terkinin ne anlama geldiği, terkipteki **el-Fâtiha** [الفاتحة] ile bu kelimenin sonundaki **tâ** [ة]'nin türü açıklanmaktadır. Ardından **el-Kitâb** [الكتاب] kavramının tanımı verilmekte ve

Fâtihetu'l-kitâb [فاتحة الكتاب] tamlaması farklı yönlerden örneklerle açıklanmaktadır⁴².

5. **Muhimme:** *er-Rahîm* [الرحيم] kelimesi, *er-Rahmân* [الرحمن]'dan daha belîğ iken ve “belîğ olmayandan olana doğru gitmek” kural olmasına rağmen ikinci kelimenin birincisine öncelenmesinin sebebine cevap aranmaktadır. Konuyla ilgili olarak Zuhûrî (ö. ?)'nin, “*Her iki kelime “merhamet sahibi” anlamında olmasına rağmen aralarında nüans farklılıkları vardır. Bu nedenle Rahmânu'd-dunya* [رحمن الدنيا] *ve Rahîmu'l-âhire* [رحيم الآخرة] şeklinde kullanılır. *Rahmân, lafzı hâs manası genel iken rahîm bunun tersi bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle bir kişiye ne Rahîm ve ne de Rahmân ad olarak verilir. Ancak Müseylemetu'l-kezzâb için Rahmânu'l-Yemâme isminin kullanılması, kınama ve yerme amacına matuftur.*”⁴³ şeklindeki değerlendirmeleri aktarılmaktadır.

6. **Muhimme:** Fahrüddîn er-Razî'nin **Mefâtihu'l-ğayb**'ından, *Kureyş* [قريش] kelimesinin etimolojik tahlili, nahiv yönünden munsarîf ve gayr-ı munsarîf olması meselesi, Kureyş kabilesine bu ismin kim tarafından ve neden verildiği ve Ebû Kureyş [أبو قريش] künyesine sahip kişinin kim olduğu konuları ile ilgili yorumlar ve değerlendirmeler aktarılmaktadır⁴⁴.

7. **Muhimme:** Alâuddîn Abdulaziz b. Ahmed el-Buhârî (ö. 730/1330)'nin **Keşfu'l-esrâr: Şerhu usûli'l-Pezdevî**'si, el-Beyzâvî (ö. 691/1292)'nin **Şerhu'l-Mesâbîh**'i, Hasan Çelebî (ö. 886/1481)'nin **Hâşiyetu't-Telvîh**'i, Fahrüddîn er-Râzî'nin **Mefâtihu'l-ğayb**'ı ile el-Beğavî'nin **Me'alimu't-tenzîl**'inden (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ (وَأِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ : *Rabbîn Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı.*”⁴⁵ meâlindeki âyetin tefsiri ve bununla ilgili yorumlar nakledilmektedir⁴⁶.

8. **Muhimme:** Felak ve Nâs sûrelerindeki “muste‘âzun bih [المستعاض به]” ile “muste‘âzun minh [المستعاض منه]”ten, yani kendisine

SELÂMETU'L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI'L-LİSÂN

ve kendisinden sığınılan kavramlarından neyin kastedildiği hususlarıyla ilgili Fahrüddîn er-Râzî'nin değerlendirmelerine yer verilmiştir.

9. Muhimme: Bütün ilimlerin besmeledeki bâ [ب] harfinden mündemic olduğuna dair Fahrüddîn er-Râzî'nin **Mefâtîhu'l-ğayb**'indeki te'villeri anlatılmıştır⁴⁷.

10. Matlab şerîf: ez-Zemaşerî ile Sa'dî Çelebî (ö. 945/1538)'nin ⁴⁸(وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا): ...ve ona hiçbir eğrilik koymadı...” âyetiyle ilgili yorumları ve dönemindeki bazı âlimlerin Sa'dî Çelebî'nin yorumuna yapılan itirazlara babası Mîrzâ Mustafa Efendi'nin yorumu verilmektedir⁴⁹.

11. Muhimme latife: Yûsuf sûresinin 85. âyetinde geçen (تَفْتُوا) kelimesinin anlamı üzerinde yapılan tartışmalara yer verilmiştir⁵⁰.

12. Muhimme: (وَأَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ) : ... ve üzüntüden gözlerine ak düştü.”⁵¹ âyetinde geçen (أَبْيَضَّتْ) kelimesinin anlamından yola çıkarak bir peygamber için körlüğün mümkün olup olmadığı konusu, el-Beyzâvî, Fahrüddîn er-Râzî ve el-Beğavî'nin tefsirlerindeki yorumlar ile el-Kastallânî (ö. 923/1517)'nin **el-Mevâhibu'l-ledünniyye**'sinde geçen es-Sübki (ö. 756/1355)'ye âit: “Hiçbir peygamber için körlük söz konusu değildir. Zira böyle bir durum onlar için bir eksiklik değildir. Ayrıca hiçbir peygamber de kör olmamıştır. Şuayb peygamber için “kör idi” söylentilerine gelince, böyle bir şey vukû bulmamıştır. Yakub peygamber'in körlüğü ise, üzüntüsünün zevâline kadar devam etmiştir.” şeklindeki değerlendirmeleriyle konu açıklanmıştır. Ardından müellif, {مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ} hadisiyle ilgili olarak **Mâhiyyetü'l-âşik** isimli Türkçe eserinde, “Yukarıdaki hadis ile ilgili yapılan yaygın yorumlardan başka şu yorum da yapılabilir: Bir kişi kendisini hudûs ve imkân yönünden bilirse Rabbini de kıdem ve vucûb itibarıyla bilmiş olur. Çünkü mümkün ve muhdes olanlar için mutlaka bir sâni' gereklidir.” tarzındaki kendi yorumunu vermiştir⁵².

13. Muhimme: { ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، رَجُلٌ بَاعَ حُرًّا وَ أَكَلَ ثَمَنَهُ، } *Ben Kıyamet günü üç tip insanın düşmanıyım; Hür bir insanı satan ve parasını yiyen, bir kişiyi ücretli tutup (çalıştırıp) ücretini tam ödemeyen ve Ben'im adıma affedip daha sonra bu kararından vazgeçerek (affettiği kişiyi) mağdur eden*⁵³ anlamındaki hadiste geçen { أعطى بي ثم غدر } { cümlesiyle ilgili olarak Hâherzâde (ö. 483/1091)'nin **Fetâvâ** isimli eserinden getirdiği açıklamalar nakledilmektedir⁵⁴.

14. Muhimme: { إِنْ اللَّهُ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ } “Şüphesiz Allah, Âdemi kendi sûretinde yarattı” hadisindeki [صورته] tamlamasında muzafun ileyh olan *hû* [هـ] zamirinin hangi kelimeye râci olduğu ve *Sûret* [صورة] isminden ne anlaşılması gerektiği konularıyla ilgili açıklamalar, Abdurra'ûf el-Munâvî (ö. 1013/165)'nin **Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr** isimli kitabından birebir aktarılmıştır⁵⁵.

15. Muhimme: en-Nevevî (ö. 676/1278)'nin **et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'ân**'ı ile İzzeddîn b. Abdisselâm'ın **el-'Ucâle** isimli eserlerinden, Kur'ân için hürmeten ayağa kalkmanın uygun olup olmayacağı tartışmaları aktarılmaktadır. Müellif, konuya, “*Ameller niyetler doğrultusunda değerlendirilir*” hadisinde belirtilen kıstastan bakarak sözü edilen davranışın “*bidat olup olmayacağı kişinin niyeti-ne göredir*” şeklinde değerlendirmede bulunmaktadır⁵⁶.

16. Fî-lafzi'l-'ibâre: *el-'İbâre* [العبارة] kelimesinin etimolojik tahliline dâir Fahrüddîn er-Râzî'nin tefsirinde yaptığı yorumlar verilmektedir⁵⁷.

17- Mesâ'il fi 'ilmi'l-hat: Maksûr-memdûd veya müzekker-müennes kelimelerin yazımında şüpheye düşüldüğünde nasıl hareket edilmesi gerektiği konusunda İbn Cinnî'nin, “*Bir kelimenin maksûr veya memdûd olduğu konusunda şüpheye düşersen, o kelimeyi maksûr şekliyle yaz. Çünkü memdûdun maksûr yazılması mümkün iken maksûrun memdûd olarak yazılması hatadır. Yine bir kelimenin vâv'lı yahut yâ'lı olduğu hususunda tereddüdün varsa, o kelimeyi elif ile yaz.*”

SELÂMETU'L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI'L-LİSÂN

Zira yâ'lı bir kelime elif ile yazılabilirken, vâv'lı bir kelimenin yâ'lı yazılması uygun düşmez. Bunlara ek olarak herhangi bir kelimenin müennes veya müzekkerliğinde karasız kalırsan, müennesin müzekkere çevrilmesi, aksinden daha kolay ve müzekker asıl olup müennes fer' olduğu için, söz konusu kelimeyi müzekker şekliyle yaz." biçimindeki tavsiyeleri zikredilmektedir.⁵⁸

18. Muhimme: “لَنْسَفَعًا بِالنَّاصِيَةِ ()”: Derhal onu alnından (perçeminden), yakalarız (cehenneme atarız)”⁵⁹ âyetinde geçen ve aslında muhaffefe nûn [النون المخففة] olması gerekli iken elif ve tenvinle yazılan (لانسفعا) kelimesini şâhid göstererek, Kûfelilerin aksine Basralıların muhaffefe nûnunu elif ile yazmayı tercih ettiklerini ve [اضربننه] örneğinde olduğu gibi bu tür bir kelimeye zamîr bitiştiğinde ise mutlaka muhaffefe nûnu ile yazılması gerektiği bilgisine yer vermektedir.⁶⁰

19. Muhimme: Sülâsî fiillerden [أَبَى يَأْبَى], [قَلَى يَقْلَى] ve [جَنَى] gibi birkaç fiil hariç olmak üzere, lâme'-li-fi'li yâ [ي] olan bütün sülâsîlerin muzârilerinde orta harflerinin maksûr” olduğu kuralı hatırlatılmaktadır.⁶¹

20. Muhimme: İsim ve lâkapların yazılma sırası tartışılmaktadır. Konuyla ilgili olarak Kur'ân'dan “ (إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولٌ) ”⁶² âyeti örnek verilerek, isim ve lakap bir arada bulunduğu, ismin önce yazılmasının doğru olduğu⁶³ belirtildikten sonra İbn [ابن] kelimesi iki özel isim arasında bulunsu dahi satır başına denk geldiğinde doğru yazılımının elif ile İbn [ابن] şeklinde olduğu belirtilmiş ve konuyla ilgili döneminin tanınmış âlim ve hattatlarından Kazasker Abdülbâkî Ârif Efendi (ö. 1125/1713)'nin, “İbn [ابن] kelimesi ismin yerine kullanılan lakab ile başka bir özel isim arasında yer alır ise satır başında bulunsu dahi elifsiz yazılır.”⁶⁴ şeklindeki değerlendirmesi aktarılmıştır.⁶⁵

21. Muhimme: *Fâ'il* [فاعل] veznindeki *Kâ'il* [قائل] veya *mefâ'il* [مفاعل] sîgasındaki *Hazâ'in* [خزائن] gibi kelimelerde, eliften sonraki harfin *hemze* [ـ] şeklinde yazılması gerektiği kuralı, çeşitli örnek kelimelerin asıllarına yer verilerek anlatılmaktadır⁶⁶.

22. Muhimme: ez-Zemahşerî'nin *Kilâ* [كلا] kelimesini *مَرَرْتُ* [بِكِلَا الرَّجُلَيْنِ] örneğinde olduğu gibi zâhir isme muzâf olduğu halde *elif* ile yazmasının hatalı olduğunu, İbn Durusteveyh (ö. 437/958)'in konuyla ilgili yorumunu delil gösteren Reşiduddin Muhyiddîn Abdullah (ö. 629/1231)'in, "*Aslında yâ [ي] ile yazılmalıydı*" şeklindeki tenkidine yer vermektedir⁶⁷.

23. Muhimme: Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed (ö. 517/1124)'in Farsça kaleme aldığı nahiv konulu **Hâdi's-şâdî** isimli eserinden "*Elifin, aslında sâkin bir harf olduğu, fakat bazen mecâzî manada hemzeye isim olarak verildiği*" bilgisine yer verilmektedir⁶⁸.

24. Muhimme: Sîbeveyh (ö. 180/796)'in **el-Kitâbı**'nın "**Vakf halinde sonlarındaki yâ [ي]'ları hazfedilenler**" başlıklı kısmında, nâkıs-ı yâ bir isimde vakf edildiğinde, kelimenin sonundaki *yâ* [ي] kalabileceği gibi hazf edilebilir. Vakf halinde, bu tür kelimelerden illetli harfin hazfedilmesi "*illetli harf ile kesrenin ictimainin Arap dilleri tarafından ağır bulunması sebebiyledir.*"⁶⁹ şeklinde özetleyebildiğimiz konu ele alınmaktadır.

25. Muhimme: Bosnalı Ali Dede (ö. 1007/1599)'nin "**İlkler ve Sonlar**" konulu **Muhâzaratu'l-evâ'il ve musâmeretu'l-evâhir** isimli eserinden, kalemle ilk defa kimin yazdığı, Arapça'yı ilk defa kimin konuştuğu, İslâm öncesi Mekke toplumunda yazı yazmayı bilenlerin kimler ve kaç kişi olduğu, kitaplara "ketebe" kaydının ilk defa kim tarafından ilâve edildiği, Arapça yazının ilk defa kim tarafından kullanıldığı, konuların girişlerindeki hamdeleden sonra salveleyi ilk defa kimin kullandığı, mektuplara mührün ilk defa kim tarafından basıldığı, hicrî tarih uygulaması ilk defa kim tarafından yürürlüğe konduğu, kitaplara tarih atma âdetini kimin icat ettiği, divanlarda mâlî konuların

SELÂMETU'L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI'L-LİSÂN

yazıldığı defteri kimin ihdâs ettiği şeklindeki ilklere dâir bilgilere yer verilmiştir⁷⁰.

26. Muhimme: ed-Demâmînî (ö. 827/1424)'nin **Te'liku'l-ferâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id**'i, el-Müberrid (ö. 285/898)'e ait **Kitâbu'l-hatt'**⁷¹, İbn Mâlik (ö. 672/1274)'in **Teshîlu'l-fevâ'id**'i, el-Harîrî (ö. 516/1122)'nin **Durretu'l-ğavvâs fi evhâmi'l-havâss**'ı ve es-Suyûtî (ö. 911/1505)'nin **en-Nukâye**'sinden, *Ulâike* [أولئك], *er-Ribâ* [الربوا], *'Eydi* [أيدي], *Yenmû* [ينموا] kelimelerine sırasıyla *vâv* [و], *yâ* [ي] ve *elif* [ا] harflerinin ilave edilmelerinin sebebiyle ilgili yapılan yorumlar üzerinde durulmaktadır⁷².

27. Muhimme uhrâ fi mesâ'ile şettâ: Kaynaklarda kırâatla ilgilendiğine dâir bilgi verilmeyen İmam-ı azam Ebû Hanîfe'nin Fâtiha sûresi, 3. âyetini (مَلِكٌ يَوْمَ) şeklinde farklı okuyuşunu ez-Zemahşerî'nin naklettiği bilgisine değinilmektedir.

28. Muhimme: Bu başlıkta, kamerî ay adlarından Ramazan [رمضان] ile Şaban [شعبان] kelimelerinin gayr-ı munsarîf, Cumâde'l-ülâ [جمادى الأولى] ile Cumâde'l-âhire [جمادى الآخرة] isimlerinin müennes ve diğerlerinin müzekker olduğu hatırlatılmaktadır. Ayrıca müennes olanlardan Cumâde'l-âhire [جمادى الآخرة] ismindeki ikinci kelimenin *el-'Uhrâ* [الأخرى] şeklinde kullanılmamasının, aynı cinsten iki müennes işaretinin bir arada bulunmasının hoş karşılanmamasından kaynaklandığı ve bu nedenle söz konusu kelimedeki müenneslik işaretinin *tâ* [ة]'ya dönüştürülmüş olduğu belirtilmektedir⁷³.

29. Muhimme: İbn Cinnî'nin **el-Hasâ'is**'inde el-Ferrâ (ö. 207/822)'nin, fiilin zaman ve eyleme delâleti konusundaki aşağıdaki görüşlerine temas edilmektedir. “*Nahivcilerin geneline göre, fiil: Aralarındaki uyum çerçevesinde eylem ve zamana ve her ikisine de tazammun yönüyle delâlet edendir. Çünkü “tazammun”un delâleti lâfzın müsemmasının bir cüz'üne delâleti demektir. Zira bir fiil, vezni ile zamana ve harfleri ile de eyleme delâlet etmektedir.*”

30. Muhimme: Belâğatın konusuna dâhil olan “Zarûret(-i şî‘r)” ile ilgili İbn Mâlik’in değerlendirmeleri, ed-Demâmînî’nin **Şerhu Muğni’l-lebîb**’inden nakledilmektedir. İbn Mâlik’in konu hakkındaki yorumu şöyledir:

“Zarûret(-i şî‘r), bir şâirin kaçması mümkün olmayan bir vâkadır. Söz konusu zarûretten kaçmak, gerçekleşmesi gerekli olanın genellikle tahakkuk etmemesi demektir. Çünkü şâirler, genel-geçer olan terkiple-ri değiştirmekte ve farklı üslûplar kullanmaktadırlar. Zarûreti gerekti-ren bir terkîp kullanılmadan istenilenin tahakkuk etmesi ise oldukça nâdirdir. Buna göre zarûret: Ancak şiirde görülen ve şâirin genellikle maruz kaldığı bir durumdur.” şeklinde de tanımlanabilir.

31-Muhimme: Taşköprüzâde’nin **Hâşiyetu’l-Metâli**’inde, “**Hareket-i keyfiyye:** Cismin, renk değişimi gibi, bir durumdan başka bir duruma geçmesi; **Hareket-i kemiyye:** Cismin, azalıp çoğalması şek-linde, miktarında meydana gelen farklılık; **Hareket-i vaz‘iyye:** Bir ci-simde dikey konumdan yatay konuma geçme gibi meydana gelen statü değişikliği ve **Hareket-i ‘ebniyye:** Bir cismin yer değiştirmesidir.” şeklinde hareket konusuyla ilgili dördümlü taksîmine yer verilmektedir⁷⁴.

32- Muhimme: Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078)’nin **Delâ’ilu’l-‘i‘câz**’da الإصاق، التعدية، المجاورة، الاتصال، الصلة، الوصلة، العون، المعاونة، الاستعانة، التعليق، المخالطة، المقارنة، المصاحبة، الملابس، الغياث، الغوث، السبب، الوساطة ve الآلة kelimelerinin müteradif olduğu bilgisi aktarılmaktadır.

33- Lâzime: Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/945) ile Ebû Musa el-Eşarî (ö. 324/936)’nin bazı eserleriyle birlikte biyografileri, Taşköprüzâde’nin **Mezû‘âtu’l-‘ulûm**’undan nakledilmektedir.

34- Muhimme: ez-Zernûcî (ö. 620/1223)’nin kaleme aldığı **Ta‘lîmu’l-mute‘allim**’inde eğitim ve öğretimde önemli yere sahip olan mutalaa ile ezber yöntemleri hakkında bilgi verilmekte ve bu yöntemler sayesinde bazı âlimlerin elde ettikleri ilmi dereceler örnek verilerek konunun ehemmiyetin dikkat çekilmiştir.

SELÂMETU'L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI'L-LİSÂN

35- Muhimme: Dört fıkıh mezhep imamlarının biyografileri Muhyiddîn el-Kureşî (ö. 775/1374)'nin kendi eseri olan **el-Cevâhiru'l-muziyye**'sinden aktarılmaktadır.

36- Muhimme: el-Cevherî (ö. 393/1003)'nin **es-Sihâh**'ı, en-Nevevî'nin **Tehzîbu'l-'esmâ' ve'l-luğât**'ı, Muhyiddîn el-Kureşî'nin bir öndeki mühimmede adı geçen eseri ve Hasan Çelebî'nin **Hâşiyetu't-Telvîh**'i kaynak gösterilerek muhaddis ve fakîhlerin *el-'Abâdile* [العبادلة] kelimesinden kimleri kastettikleri hakkında bilgi sunulmaktadır⁷⁵.

37- Muhimme: İbn Hacer el-'Askalânî (ö. 852/1449), kendi eseri **el-Fesâ'il**'de, "*Kur'an'dan pek çok âyetin, hac yolculuğu, umre gibi Mekke ve Medine'nin haricinde nâzil olduğu halde, bu durum dikkate alınmadan hicretten öncesine ve sonrasına vurgu yapılarak sûrelerin "Mekkî" ve "Medenî" şeklinde sınıflandırıldığı*" konusuna dikkat çektiği malûmatında yer verilmektedir⁷⁶.

38- Muhimme: Ebu'l-'Ala el-Ma'arrî (ö. 449/1057)'nin divanına el-Harezmi (ö. 617/1220)'nin yazdığı **Zirâmu's-sikt**'i ile el-Kâdî İyâz (ö. 544/1149)'ın **eş-Şifâ**'sına Şihâbuddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659)'nin kaleme aldığı **Nesîmu'r-riyâz**'da *el-'Uzâm* [العظام] kelimesinin cem'i ile ilgili sarfî bilgiler verilmiştir.

39- Muhimme: Biyolojik yapıya bağlı olarak hamam gibi sıcak bir yerde insan vücudunun farklı reaksiyonlar göstermesinin sebebi üzerinde durulmaktadır.

40- Muhimme: Sağ elin ayasının sol elinkinden büyük olmasının sebebi açıklanmıştır.

41- Muhimme: Ağır yüklerin daha çok sol omuzda taşınmasının sebebinin ne olduğu üzerinde tahminler yürütülmektedir.

42- Muhimme: Bir matematik sorusuna yer verilmiştir.

43- Muhimme: Bir imtihanda mirasla ilgili sorulan bir soru anlatılmaktadır.

44. Muhimme: el-Merzubânî (ö. 384/994)'nin **Târîhu'n-nahviyyîn** isimli eserinden naklen es-Suyûtî'nin **Şerhu 'ebyâti**

Muğni'l-lebîb'inde şairlerin pîri kim olduğu konusunda yapılan tartışmaya dâir verdiği bilgiler aktarılmaktadır.

45- Muhimme: Kâfiyenin tanımları ve bu konuyla ilgili el-Hafîl b. Ahmed (ö. 170/786), el-Ahfeş (ö. 177/793), Kutrub (ö. 206/821) ve Sa'leb'in farklı yorumları es-Sekkâkî'nin **el-Miftâh**'ı ile et-Taftâzânî'nin **el-Mutavvel**'inden nakledilmektedir.

46- Muhimme: Arapça ve Farsça dillerinde ilk şiir nazmedenlerin kimler olduğu hakkındaki tartışmalarla ilgili olarak; "Arapça şiiri ilk nazmeden Ya'rub b. Kahtân (ö. ?), söyleyen ise Âdem (a.s)'dır." Bilgisine yer verilmiştir. Müellif, konuya (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا): *Allah (cc) Adem'e bütün isimleri, öğretti.*"⁷⁷ çerçevesinden yaklaşarak, Âdem (a.s)'in bütün dilleri bildiğini, ancak peygamberlik risâletinin gereği olarak Süryanca'yı konuştuğunu belirtmektedir.

Ayrıca, Farsça dilinde ilk defa şiir inşâd edenin, bir rivayete göre Behrâm b. Yezdücerd b. Sapûr (ö.?) başka bir rivâyete göre ise Ebû Hafs b. Ahvas (ö. ?) olduğu bilgileri sunulmaktadır. Müellif, daha sonra bu konuyla ilgili olarak Bakara, 2/31–33 ayetlerinin tefsiri el-Kastallânî'nin **el-Mevâhibu'l-ledünniyye**'sinden nakletmektedir⁷⁸.

47- Muhimme: Arşı taşıyan melekler ile cennet ehlinin Arapça ve Farsça dillerinden hangisiyle konuşacakları mevzûunda yapılan tartışmaları, es-Suyûtî'nin **el-Habâ'ik fî ahhâri'l-melâ'ik**'i, İbn Ebî Şeybe (ö. 235/850)'nin **el-Musannaf**'ı, Hasan Çelebî'nin **Hâşiye 'ale't-Telvîh**'i ve Hamza el-'İsfahânî (ö. 360/970)'nin **et-Tenbîh 'alâ hudûsi't-tashîf**'i gibi eserlerden aktarılmıştır⁷⁹.

48. Muhimme: "Sâir [سائر] kelimesinin hangi anlama geldiği bilgisi İbrahim en-Netanzî (ö. 449/1105)'nin **Düstûru'l-luğa**'sından verilmiştir⁸⁰.

49- Muhimme: "Lafız, Allah (c.c) [الله] kelimesi gibi lafzı ile anlamı aynı olursa **müfred**; farklı anlamlar için konulmuş insan ve at gibi farklı kelimeler olursa **mütebâyine**; siyah ve beyaz gibi bir arada bulunması mümkün olmayana delâlet eder ise **mutebâyen-i mutefâsıla**; isim ve sıfat gibi bir nesnede bir arada bulunması müm-

SELÂMETU'L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI'L-LİSÂN

kün olanlardan ise **mubayene-i mütevasıla** olarak adlandırılır. Ayrıca, anlamları aynı olup lafızları farklı ise **müteradif lafızlar**; lafızları bir anlamları farklı olup bir bütün için vaz edilmiş olanlar **müşterek**; tek bir anlam için vazedildikten sonra anlam ilgisi olmayan başka bir mânâda kullanılır ise **mürtecel**; bir ilgi dolayısıyla ikinci bir anlam için vazedilir ise birinci anlama göre **menkûlün 'anh**; ikinci mânaya göre **menkûlün ileyh**; ikinci anlamıyla şöhret kazanmamış ise, birinci anlama nispetle **hakikat**; ikinci manaya nispetle **mecâz** olarak isimlendirilir.”⁸¹ şeklindeki usûlcülerin lafız ve manaya ilişkin bu değerlendirmeleri, es-Suyûtî'nin **el-Muzhir**'inden nakletmiştir.

50- Matlab muhim: Âyet ve hadis çerçevesinde değerlendirilerek anlamlandırılan *el-Kayyûm* [القيوم] kelimesinin manasına ilişkin bilgiler, el-Curcânî (ö. 816/1413)'nin **Şerhu'l-Mevâkıf**'1, İbn Manzûr (ö. 711/1311)'un **Lisânu'l-'Arab**'1, es-Suhreverdî (ö. 632/1234)'nin **Şerhu Heyâkili'n-nûr**'u, ez-Zemahşerî'nin **el-Keşşâf**'1 ve er-Râgib el-İsfahânî (ö. 502/1108)'nin **Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân** isimli eserlerden verilmektedir⁸².

51. Muhimme: Aristo'ya göre “Heyûla”nın çeşitleri ve tanımları ile el-Curcânî'nin **et-Ta'rîfât**'ından “*ed-Dâhil* [الداحل] kelimesinin hangi anlamlara geldiği üzerinde durulmaktadır⁸³.

52. Muhimme: Şemsuddîn Muhammed b. İbrahim İbnu'l-Ekfânî (ö. 749/1349)'nin **İrşâdu'l-kâsid ilâ esne'l-makâsid** adlı eserinde, âyet, hadis ve Eflatun'dan menkûl sözler ışığında ilim ve ilim erbâbının şerefi hususundaki bilgilere yer verilmekte ve ardından varlıkların tasnîfine dâir Evhaduddîn el-Kirmânî (ö. 534/1140)'nin **Fevâ'id** isimli eserinden alınan bilgiyle konuya devam edilmektedir.

Ona göre varlıklar şu dört gruba ayrılır. *a- Sadece hayrı talep edenler; b- Sadece şerri talep edenler; c- Şerri ve hayrı talep edenler; d- Ne şerri ne de hayrı talep edenler.* Genel bir tasniften sonra dört sınıf insanı, amelleri açısından ayrıca değerlendirir ve şöyle der: Bütün fiilleri iyi olan kimse şekil olarak insan olsa da özellik itibariyle melek; işlerinin bütünü kötülük olan biri, şekil itibariyle insan bile olsa

özellik itibariyle şeytan; bazen iyilik bazen de kötülük işleyen bir kimse, bazen melek bazen de şeytan ve bunlardan hiç birini yapmayan, yani ne iyilik ve ne de kötülük işlemeyen biri, sûreten insan ise de sıfat bakımından akılsın canlıdır.. Daha sonra amel konusuna da değinen el-Kirmânî, “*Amellerden iyilik mutlaka vacib/zorunlu, kötülük kesinlikle haram/yasak, hayır arzu edilen ve şer de hoş karşılanmayan- dır.*” der.

Konuyu dönemin kemâl sahîbi bazı kimselerin halife el-Mustansır’a tavsiye niteliği taşıyan aşağıdaki sözler ile bitirerek kendi ödemindeki idârecilere de mesaj göndermeyi amaçlamıştır.

“Sana ihtiyacı olmadığı halde Allah (cc) seni diğer varlıklarına tercih etti. Öyleyse O’na ihtiyacın olduğu için, Allah (cc)’ı bütün mah-lûkata tercih eyle. Güç ve konum itibariyle birisinin senden daha üstün olmasını Allah (cc) istemedi. Öyleyse, adâlette ve işte birinin senden daha iyi olmasını sen de arzu etme. O’nun rızasına uygun olan her şeyi senin için tercih ettiğin gibi senden başkaları için de tercih et. Hepiniz çobansınız ve her biriniz güttüğünüzden sorumlusunuz. O hâlde “Allah (cc)’ın sana verdiğiinden (O’nun yolunda harcayarak) âhret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma. Allah sana ih-san ettiği gibi, sen de (insanlara) iyilik et.” ve “Şüphesiz Allah (cc) iyilik edenleri sever.”⁸⁴

Kaynakça: *Selâmetu’l-insân fî muhâfazati’l-lisân*’da müellifin istifade ettiği eserlerin yanında kaynak olarak kullanmadıklarının da ilavesiyle yazarlarıyla birlikte adlarını zikrettiği kitapların alfabetik listesidir⁸⁵.

Ferağ ve istinsâh kayıtları: Eserin üç nüshasında da ferağ kaydı mevcut olup bu kayıtlara göre eser, 21 Cemaziyelâhir 1142 / 11 Ocak 1730’da yazılmaya başlanmış ve aynı yılın 21 Şaban /11 Mart’ında Cuma günü ikindi vaktinde bitirilmiştir. Eserin üç yazmasından sadece Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi nüshasında istinsâh kaydı mevcut olup burada müstensih adı geçmektedir. Bu kayda göre eser, 1142 yılı Şaban ayının son

SELÂMETU'L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI'L-LİSÂN

Cumartesi gecesinde Muarrefzâde olarak tanınan Sinoplu Muhammed b. Mustafa (ö. ?) tarafından istinsâh edilmiştir⁸⁶. Her iki kaydın bir iki gün farkla aynı tarihe işâret etmeleri, müellif tarafından müsveddesi yazılan eserin, adı geçen hattat tarafından temize çekildiğini akla getirmektedir.

C. Kaynakları*

Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi, **Selâmetu'l-insân fî muhâfazati'l-lisân**'da ele aldığı konuları işlerken yararlandığı kaynakların isimlerini, bazen konu başlarında bazen de sonlarında vermeye özen göstermiştir. Müellif, *Defteru'l-kutub* [دفتر الكتب] başlığında alfabetik sıraya göre zikrettiği eserlerin tamamından nakilde bulunmamıştır. Ancak yazarın, listenin başına kaydettiği “*uğur getirmesi düşüncesiyle mahlasım olan Sâlim'in (Ebced hesabı) değeri kadar*⁸⁷ kitaptan bu çalışmayı çıkardım” ifadesi dikkate alındığında, eserin muhtevasıyla bağlantılı olan ve bir şekilde onlardan istifade ettiği düşünülen söz konusu kitapları, işaret ettiği sayıyı ikmâl etmek için listeye eklemiş olabileceği düşünülebilir.

Buna göre müellif, **Selâmetu'l-insân fî muhâfazati'l-lisân**'da aşağıda müellifleri belirtilen eserlerden nakilde bulunmuştur:

1. Ali Dede el-Bosnevi (ö. 1007/1599), **Muhâzaratu'l-evâ'il ve musâmeretu'l-evâhir**;
2. Bedruddin el-Aynî (ö. 855/1425), **'İkdu'l-cumân fî târihi ehli'z-zamân**;
3. el-Beğavî (ö. 516/1122), **Me'âlimu't-tenzîl**;
4. el-Betalyevsî (ö. 521/1127), **el-Fark beyne'l-hurûfi'l-hamse ve** 5. -----, **Serhu'l-Fasîh**;
6. el-Bistâmî, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 844/1441), **el-Fevâyihu'l-miskiyye**;
7. el-Cevherî (ö. 393/1003), **es-Sihâh: Tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye**;
8. el-Curcânî, Ebu'l-Hasan (ö. 816/1413), **et-Ta'rîfât**, 9. -----, **Hâsiye ala'l-Metâli ve** 10. -----, **Serhu'l-Mevâkıf**;
11. ed-Demâmînî, **Ta'liku'l-ferâ'id**;
12. ed-Demîrî Ebu'l-Bekâ Kemâluddîn Muhammed b. Musa (ö. 808/1405), **Hayâtu'l-hayevân**;
13. Ebû Abdillâh es-Siblî (ö. 769/1367), **'Ekâmu'l-mercân**;
14. Ebû Ali el-Fârisî (ö. 277/890), **el-Hucce fî 'ileli'l-kırâ'âti's-seb'**;
15. Ebû

Ali el-Kâlî (ö. 356/967), **el-Emalî** ve 16. -----, **el-Maksûr ve'l-memdûd**; 17. Ebû Amr es-Seybânî (ö. 206/821), **Kitâbu'l-Cîm**; 18. Ebû Bekr er-Râzî (ö. 666/1267), **Muhtâru's-Sihâh**; 19. Ebû Hayyân el-'Endelusî (ö. 745/1344), **et-Tezyîl ve't-tekmîl**; 20. Ebû Mansur es-Se'âlibî (ö. 429/1037), **Fikhu'l-luğa**; 21. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm el-Herevî (ö. 224/838), **el-Garîbu'l-musannef**; 22. Ebû Zeyd el-'Ensarî (ö. 216/381), **Kitâbu'n-Nevâdir fi'l-luga**; 23. Ebu'l-Abbas, Sa'leb (ö. 291/904), **Kitâbu'l-Fasîh**; 24. -----, **Mecâlis/el-Emâfî**; 25. Ebussu'ûd (ö. 951/1544), **İrşâdu'l-akli's-selîm**; 26. el-Esterabâzî er-Radî (ö. 686/4287), **Şerhu Razî 'ale's-Şâfiye** ve 27. -----, **Şerhu Razî 'ale'l-Kâfiye**; 28. Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209), **Mefâtîhu'l-gayb**; 29. el-Fârâbî (ö. 350/961), **Dîvânü'l-edeb**; 30. el-Ferrâ (ö. 207/822), **el-Eyyâm ve'l-leyâlî ve's-şuhûr**; 31. el-Fîrûzâbâdî (ö. 717/1417), **ed-Dureru'l-mubessese**, 32. -----, **el-Kâmûsu'l-muhît**, 33. -----, **Terkîku'l-'esel li tasfiki'l-'asel**⁸⁸ ve 34. -----, **Tehbîru'l-muveşşîn**; 35. el-Halil b. Ahmed (ö. 175/791), **Kitâbu'l-'Ayn**; 36. el-Harîrî (ö. 526/1122), **Durretu'l-gavvâs**; 37. el-Harizmî, Ebû Bekr (ö. 383/993), **Zirâmu's-Sıkt**; 38. el-Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109), **Tehzîbu İslâhi'l-mantık**; 39. el-İsnevî (ö. 772/1370), **el-Kevkebu'd-durrî**; 40. İbn Cerîr et-Taberî, (ö. 310/923), **Câmi'u'l-beyân**; 41. İbn Dehhân (ö. 722/1323), el-Gurre; 42. İbn Dihye el-Kelbi (ö. 633/1235), **et-Tenvîr î mevlidî's-sirâci'l-munîr**; 43. İbn Dureyd (ö. 321/933), **Cemheretu'l-luga**; 44. İbn Durusteveyh (ö. 437/958), **Serhu'l-Fasîh**; 45. İbn Fâris (ö. 395/1004), **el-İtba ve'l-mezâvece**, 46. -----, **Mu'cemu Mekâyîsu'l-luğa** ve 47. -----, **Mucmelu'l-luga**; 48. İbn Hacer el-'Askalanî (ö. 852/1449), **el-Fesâ'il**; 49. İbn Hâleveyh (ö. 350/961), **K. Leyse** ve 50. -----, **Şerhu Maksûreti'bni Dureyd**; 51. İbn Hisâm en-Nahvî (ö. 761/1360), **Evezahu'l-mesâlik**; 52. İbn Kemal (ö. 940/1534), **Risâle fî tahkîki'l-mu'ennesi's-semâ'î**⁸⁹; 53. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' (ö. 774/1373), **el-Bidâye ve'n-nihâye**; 54. İbn Kuteybe (ö. 276/889), **Edebu'l-kâtib**; 55. İbn Mâlik (ö. 672/1274), **el-Elfiyye**; 56. İbn Mâlik

SELÂMETU'L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI'L-LİSÂN

(ö. 672/1274), **Teshîlu'l-fevâid**; 57. İbn Manzûr (ö. 711/1311), **Lisânu'l- \square Arab**; 58. İbn Mektûm (ö. 749/1349), **Tezkire**; 59. İbn Melek (ö. 801/1398), **Mebâriku'l-'ezhâr**; 60. İbn Sîde (ö. 458/1066), **el-Muhassas** ve 61. -----, **el-Muhkem ve'l-muhîtu'azam**; 62. İbn Uyeyne, Ebû Muhammed Sufyân (ö. 198/814), **Kitâbu'd-Dir'**; 63. İbnu'l-Arâbî, Muhammed b. Ziyâd (ö. 231/841), **en-Nevâdir**; 64. İbnu'l-Ekfanî (ö. 749/1348), **İrşâdu'l-kâsid**; 65. İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât (ö. 577/1182), **el-Bulğ**e; 66. İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Kâsım (ö. 510/1117), **Şerhu'l-makâmât**; 67. İbnu'l-Esîr, Ebu's-Sa'âdât (ö. 606/1210), **el-Murassa**; 68. İbnu'l-Kûtîyye (ö. 367/977), **el-Ef'âl**; 69. İbnu'n-Nehhâs (ö. 338/950), **Şerhu'l-Kasâid**; 70. İbnu's-Sikkît (ö. 244/858), **Islâhu'l-mantık**, 71. -----, **Kitâbu'l-Asvât**, 72. -----, **Kitâbu'l-İbdâl** ve 73. -----, **Kitâbu'l-Hatt**; 74. el-Kastallânî (ö. 923/1517), **el-Mevâhibu'l-leduniyye**; 75. Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), **Keşfu'z-zunûn**; 76. el-Kâzî el-Beyzâvî (ö. 691/1292), **Envâru't-tenzîl**; 77. el-Kâzî \square yâz (ö. 544/1149), **es-Şifâ bitarîfi hukûkî'l-Mustafa**; 78. el-Kurasî (ö. 775/1374), **el-Cevâhiru'l-muziyye**; 79. el-Meydânî, Ebu'l-Fazl (ö. 518/1124), **Hâdi's-şâdî**; 80. el-Munâvî (ö. 1013/1605), **Feyzu'l-kadîr**; 81. el-Mutarrizî (ö. 610/1213), **el-Muğarrib**; 82. el-Müberrid (ö. 285/898), **el-Kâmil**; 83. en-Netanzî (ö. 449/1105), **Dustûru'l-luğ**a; 84. en-Nevevî (ö. 676/1278), **Tehzîbu'l-esmâ'** ve 85. -----, **et-Tibyân fî âdâbu hameleti'l-Kur'ân**; 86. en-Nukrekâr (ö. 776/1375), **Şerhu Lubbi'l-'elbâb**; 87. er-Râgıb el-' \square sfahânî (ö. 502/1108), **Mufredâtu 'elfâzî'l-Kur'ân**; 88. Sadeddin et-Teftâzanî (ö. 792/1390), **el-Mutavvel**, 89. --- -----, **Muhtasaru'l-me'ânî** ve 90. -----, **Şerhu'l-Mekâsid**; 91. Sadî Çelebî (ö. 945/1538), **Hâşiyetu Sa'dî 'ale'l-Beyzâvî**; 92. es-Sagânî (ö. 650/1252), **Meşâriku'l-envâr**; 93. es-Secâvendî (ö. 560/1165), **Aynu'l-maânî**; 94. es-Secezi, Mahmud b. Ömer ez-Zencî (ö. ?), **Muhezzebu'l-esmâ'**; 95. es-Sehâvî, Ebu'l-Hasan (ö. 902/1497), **el-Mufazzal şerhu'l-Mufassal**; 96. Sîbeveyh (ö. 180/796), **el-Kitâb**; 97. es-Suyûtî (ö. 911/1505), **Cem \square u'l-cevâmi**; 98. es-Suyûtî (ö.

911/1505), **el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir**, 99. -----, **el-Câmi'ü's-sağîr**, 100. -----, **el-Muzhir** ve 101. -----, **Hemu'l-hevâmi**; 102. Şihâbuddîn es-Suhreverdî (ö. 632/1234), **Şerhu'd-Devvânî alâ Heyâkili'n-nûr**; 103. ez-Zeccâc, Ebû İshak (ö. 311/923), **Kitâbu Fe'altu ve ef'altu**; 104. ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak (ö. 337/949), **el-Emâlî**; 105. ez-Zemahşerî (ö. 538/1143), **el-Keşşâf** ve 106. -----, **el-Mufassal**; 107. ez-Zubeydî, Ebû Bekr (ö. 379/989), **Muhtasaru'l-Ayn**; 108. Yakût el-Hamevî (ö. 626/1229), **İrşâdu'l-'erîb**; 109. el-Yezîdî, Yahya b. el-Mubârek (ö. 202/818), **en-Nevâdir**; 110. **Tâcu'l-esmâ**.

Bununda yanında müellif,

1. İzzuddin b. Abdisselâm (ö. 660/1262)'nin **el-Ucâle**'si, 2. Hamza el-İsfahânî (ö. 360/970)'nin **et-Tenbîh 'alâ hudûsi't-taşîf**'i ve 3. es-Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf (ö. 756/1356)'un **ed-Durru'l-masûn** gibi eserlerden, nakilde bulunduğu halde onların adlarını listede zikretmemiştir.

Ayrıca müellif, yazarları ile birlikte adlarını verdiği aşağıdaki eserlerden nakil yapmadığı halde onlara listede yer vermiştir:

1. İbn Akîl (ö. 769/1367), **Şerhu'l-Elfiyye**, 2. Bedruddin el-Aynî, **eş-Şevâhidü'l-kübrâ**, 3. İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249), **el-Îzâh fî şerhi'l-Mufassal**, 4. el-Endelusî, Ebu'l-Asbağ Abdulaziz b. Abdulmelik (ö. 365/976), **el-Maksûr**, 5. el-Fâkihî, Abdullah b. Ahmed (ö. 772/1371), **el-Muntazam**, 6. İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec (ö. 597/1201), **Şerhu'l-makâmât**, 7. İbnu'l-Mulekkın (ö. 704/1305), **Ucâletu't-tenbîh**, 8. İbnu'n-Nâzım, Bedruddin (ö. 686/1287), **Şerhu'l-Elfiyye**, 9. el-Mekkûdî, Ebû Zeyd (ö. 807/1405), **Şerhu'l-Elfiyye**, 10. el-Mutarrizî, **Şerhu'l-makâmât**, 11. es-Sîrâfî, Muhammed b. Mesud (ö. 713/1313), **Şerhu'l-Lubâb (fi'n-nahv)** ve 12. es-Seyyid Mahmud el-Urmevî (ö. 1077/1667), **Güzîde fî ilmi't-tecvîd** listede eserlerin adlarını yazarlarıyla birlikte zikrettiği aşağıdaki eserlerden nakilde bulunmamıştır.

SELÂMETU'L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI'L-LİSÂN

Mîrzâzâde Mehmed Sâlim, çoğunluğu kenarlarda olmak üzere eserinde şiir ve emsâle yer vermiş olup bunlardan, az da olsa kâillerini verdiği şiirler, Ebû Nuvâs (ö. 198/814)'ın **Dîvânu Ebî Nuvâs**'ı, Ebû Temmâm et-Tebrîzî (ö. 502/1109)'nin **Dîvânu Ebî Temmâm**'i, İbnu'r-Rûmî (ö. 283/896)'nin **Dîvânu İbnu'r-Rûmî**'si, Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609/1213)'nın **Dîvânu Zuheyr b. Ebî Sulmâ**'sı, el-Ferezdek (ö. 114/732)'ın **Dîvânu'l-Ferazdek**'ı ile Ebû Zu'eyb el-Huzelî (ö. 28/648)'nin **Dîvânu'l-Huzeliyyîn**'de geçerken emsallerinin büyük çoğunluğu el-Meydânî (ö. 518/1152)'nin **Mecme'u'l-emsâl**'inde yer almaktadır.

Başta lügat ve gramer kitapları olmak üzere farklı sahalarda telif edilmiş eserlerden derlediği bilgilerden oluşturduğu selektif özellikteki **Selâmetu'l-insân fî muhâfazati'l-lisân**'da müellifin aktardığı bu bilgileri Câhiliye döneminden başlayıp hicrî XII. asrın ilk çeyreğine kadarki zaman diliminde yaşamış, başta ashâb ve tabiûn olmak üzere gerek dil gerekse diğer bilimlerde âlim kişilerden rivayetlerde bulunmuştur.

Müellif rivâyetlerine yer verdiği şahıslar kronolojik sıraya göre şöyledir*:

1- Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), 2- Abdullah b. Abdizzâhir es-Sa'îdî (ö. 629/131), 3- Âdem b. Ebî 'İyas (ö. 220/835), 4- Adî b. Ebî Rabî'a (ö. ?), 5- Ahmed b. Yakub es-Sekafî (ö. ?), 6- Ali b. Ahmed el-Vâhidî (ö. 468/1076), 7- Ali b. Ebî Tâlib (ö. 41/661), 8- Ali b. Hakîm el-Ezdî (ö. 231/846), 9- Ali b. Muhammed el-Bustî (ö. 400/1010), 10- Amr b. Murre (ö. ?), 11- Ârif Efendi Abdalbâki b. Muhammed (ö. 1125/1713), 12- Atâ b. es-Sâib (ö. 136/754), 13- el-Accâc (ö. 90/708), 14- el-Ahfeşu'l-ekber (ö. 177/793), 15- el-Ahfeşu'l-esgar (ö. 315/927), 16- el-Ahfeşu'l-evsat (ö. 215/830), 17- el-Ahnes b. Surayk (ö. 64/638), 18- el-Asmaî (ö. 216/831), 19- el-Buharî, Muhammed b. İsmail (ö. 256/869), 20- el-Câhız (ö. 255/869), 21- ed-Dahhâk b. Muzâhim (ö. 105/723), 22- Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), 23- Ebû Bekr el-Harezmi (ö. 383/993), 24- Ebû Bekr Mebremân (ö. 345/957),

25- Ebû Hâtim er-Razî (ö. 277/890), 26- Ebû Huzeyfe, İshak b. Bisr (ö. 206/821), 27- Ebû Osman el-Mazinî (ö. 249/863), 28- Ebû Sa'îd es-Sîrâfî (ö. 368/979), 29- Ebû Saîd ez-Zarîr (ö. h. III. asır), 30- Ebû Temmâm (ö. 231/846), 31- Ebû Zu'eyb el-Huzelî (ö. 28/648), 32- Ebu'n-Nuvâs (ö. 198/814), 33- Ebu'z-Zuhâ (ö. 100/719), 34- el-Ferazdek (ö. 110/729), 35- el-Ferrâ, Yahya b. Ziyâd (ö. 207/822), 36- Hafs b. Ömer el-Kârî (ö. 246/860), 37- Hâherzâde Muhammed b. Huseyn (ö. 483/1091), 38- el-Hâris b. Hillize (ö. m. 570), 39- Hişam b. Abdillâh er-Râzî (ö. 201/817), 40- İbn Dehhân Saîd b. el-Mubârek (ö. 569/1174), 41- İbn Durusteveyh (ö. 347/957), 42- İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), 43- İbn Hâleveyh (ö. 350/961), 44- İbn Hazm (ö. 456/1064), 45- İbn Künâse (ö. 207/822), 46- İbn Sina (ö. 428/1037), 47- İbn Ubeyd Ahmed b. el-Muhtar (ö. 548/1153), 48- İbnu'l-Kelbî, Hişam b. Muhammed (ö. 204/819), 49- İbnu'r-Rûmî (ö. 283/896), 50- İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), 51- Kabu'l-ahbâr (ö. 32/652), 52- Kutrub, Muhammed b. el-Mustenîr (ö. 206/821), 53- el-Kisâî, Ali b. Hamza (ö. 189/805), 54- el-Leys b. Muzaffer (ö. ?), 55- el-Leys b. Sa'd (ö. 175/791), 56- el-Lihyânî, Ali b. Hâzim (ö. 207/822'den sonra), 57- Muhammed b. Abdillâh es-Sulâmî (ö. 393/1002), 58- Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980), 59- Muhammed b. es-Sâ'ib el-Kelbî (ö. 146/764), 60- Muhammed b. Muslim et-Tâifî (ö. 77/696), 61- Muhammed b. Seleme b. Âsım (ö. 310/922), 62- Muhyiddîn □ bn 'Arabî (ö. 638/1241), 63- Nâfî b. Abdirrahman el-Kârî (ö. 169/785), 64- er-Râzî Muhammed b. Humejd (ö. 248/862), 65- Ru'be b. el-'Accâc (ö. 145/763), 66- es-Subkî, Ali b. Abdilkâfî (ö. 756/1355), 67- Suheyb b. Sinân (ö. 38/658), 68- Semir b. Hamdeveyh (ö. 255/868), 69- Serîk b. Abdillâh en-Neha'î (ö. 177/793), 70- Su'be b. el-Haccâc el-Ezdî (ö. 160/770), 71- et-Taberânî (ö. 360/971), 72- Ubeyd. b. Gannâm (ö. 297/910), 73- Yahya b. Vâzıh el-Mervezî (ö. ?), 74- Yunus b. Habîb (ö. 182/798), 75- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348), 76- Zekvân b. Ebî Sâlih (ö. 101/720), 77- ez-Zuhrî, Sa'd b. İbrahim (ö. 184/800).

SELÂMETU'L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI'L-LİSÂN

D- Eserin Arap Dilindeki Yeri

Fıkhü'l-luğa/dilbilim konulu eserler arasında değerlendirilebilecek bir mâhiyet arz eden **Selâmetu'l-insân fî muhâfazati'llisân**'nın konumunu belirlemek ve Arap dili açısından önemini ortaya koyabilmek için emsalleriyle mukâyese yapılmasında fayda görülmektedir.

Fıkhü'l-luğa sahasında kaleme alınan eserler, içerikleri itibariyle farklılık arz etmektedirler. Söyle ki; Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî'nin konularına göre "garîbu'l-luğa" diye adlandırılan nâdir kelimeleri ihtiva eden **el-Garîbu'l-musannef**'i, Ebu'l-Hasan el-Hunâ'nın **el-Munecid** adlı eseri, es-Se'âlibî'nin **Nesîmu's-seher**'i, Ebû İshak et-Trablusî'nin **Kifâyetu'lmutehaffiz ve nihâyetu'lmutelaffiz**'i ile İbn Sîde'nin **el-Muhassas**'ı gibi eserler, ihtiva ettikleri lafızların konularına göre sınıflandırılmasından dolayı konulu sözlük husûsiyetini hâiz olup dilin pratik yönünü yansıtmaktadırlar. Bunun yanında fıkhü'l-luğa terkiibini eserinde isim olarak ilk defa kullanan İbn Fâris'in, dilin doğuşu, sarf, nahiv ve sesle ilgili konular, terkipler ve terkip ifadeleri ve şiirin konusu gibi birbiriyle bağlantısı olmayan Arap diline ait birçok konuyu ihtiva eden **es-Sâhibî fî fıkhî'l-luğa**'sı ile İbn Cinnî'nin nahiv ilminin metodolojisi, Arap dilinin genel yapısı, bu yapıyı oluşturan temel ilkelerin felsefî açıdan yorumlanması ve nahiv filolojinin gerekliliği gibi konuları işlediği **el-Hasâis**'i, ikisi birlikte daha çok dilin teorik yönüyle ilgili çalışmalar iken es-Se'âlibî'nin **Fıkhü'l-luğa**'sı ile es-Suyûtî **el-Muzhir**'i ise dilin hem teorik hem de pratik yönlerini ele almaktadır.

Selâmetu'l-insân fî muhâfazati'l-lisân, içerik yönünden yukarıdaki bilgilerle kıyasladığımızda onun bütünüyle dilin pratik yönüne münhasır kılındığını söyleyebiliriz. Müellif de eserin hutbetu'l-kitâb kısmında bu konuya değinmiş ve bu durumu, eserin te'lif sebebi olarak göstermişti.

Üç ile on birinci bölümlerini es-Suyûtî'nin adı geçen eserinden yararlanarak kaleme aldığı **Selâmetu'l-insân fî muhâfazati'l-lisân**, birinci, ikinci ve on ikinci bölümler ile hâtime kısmında ele aldığı ko-

nular farklı olmakla birlikte, muhtevaya göre yaptığımız bu sınıflamada **el-Muzhir**'e daha çok benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Müellif, **Selâmetu'l-insân fî muhâfazati'l-lisân**'da, istifâde ettiği kaynak-taki bilgilerle yetinmeyerek diğerlerine de müracaat etmek suretiyle mevzuları daha kapsamlı hâle getirmesi, ayrıca es-Suyûtî'nin bir tertip dâhilinde işlemediği bazı konuları, alfabetik başlıklar altında yeniden düzenleyerek vermesi, bu eseri daha kullanışlı ve daha tertipli olmasını sağlamış ve **el-Muzhir**'den farklı kılmıştır.

Selâmetu'l-insân fî muhâfazati'l-lisân, mevzûî sözlüklerin en kapsamlısı olan **el-Muhassas** ile içerik yönünden aynı derecede olmasa da tertip itibarıyla ondan daha ileri seviyede olduğunu söyleyebiliriz. Zira İbn Sîde'nin mezkûr eserinde kelimeler, sadece konu başlıkları altında verilmekte iken **Selâmetu'l-insân**'da, iki fasıl hariç, bunlar alfabetik başlıklar altında verilerek eserden daha çok istifade edilmesini sağlamıştır.

Bunun yanında **Selâmetu'l-insân fî muhâfazati'l-lisân**, bir ila on birinci fasıllarda ele alınan konular yönüyle es-Se'âlibî'nin **Nesîmu's-seher**'i ile **Fikhu'l-luğa**'sından, muhteva yönünden çok daha kapsamlıdır.

Müellif, bu çalışmasını öğrencilere yönelik olarak kaleme aldığını açıkça belirtmese de telif sebebi ile muhtevası yakından incelendiğinde, buradaki amacın pratik kullanıma matûf olduğu tahmin edilebilir. Zira müellif, özel hocalardan da olsa medrese eğitimi almış ve aynı zamanda uzun bir dönem müderrislik yapmış bir kişi olarak dönemin medreselerinde öğretilen Arap dilinin durumuna hâkimdi. Bu sebeptendir ki o, eserinin girişinde, Arap dili alanında birçok eserin kaleme alındığını, bu eserlerin müelliflerinin alanlarındaki konulara derin vukûfiyetleri olan yetkin birer âlim olmaları sebebi ile satır aralarında değindikleri fiillerin lâzım ve müteaddilikleri gibi konulara döneminde şiddetle ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. İşte bu eksikliği gidermek üzere müellif, Arap dilindeki cümle türlerinden fiil cümlesine önem vererek bu cümlenin temel öğeleri olan fiil ile onun fâili olabi-

SELÂMETU'L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI'L-LİSÂN

lecek isimlere ağırlık vermiş ve çalışmasının büyük bir kısmını bu konulara tahsis etmiştir. Ancak itbâ'-müzâvece, mablûb konuları ile hâtimede yer verdiği diğer mevzular yönüyle **Selâmetu'l-insân fî muhâfazati'l-lisân**, aynı kategoride değerlendirilebilecek diğer eserlerden farklıdır. Bunun yanında eserin başında, dönemin önde gelen âlimlerinden eski Rumeli kazaskeri Feyzullah b. Yahya Efendi (ö. 1143/1730'dan sonra), Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1155/1743), eski Rumeli kazaskeri Mîrzâzâde Şeyh Mehmed Efendi (ö. 1147/1737), Ebu'l-Hayr Ahmed b. Muhammed (ö. 1154/1747) ve eski Rumeli kazaskeri Abdullah b. Tahsîn Efendi (ö. ?) tarafından övgü dolu ifadelere yer verilmiş beş takrîzin bulunması ve müellifi hayatta iken Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'nin kurucusu Beylikçi⁹⁰ Mehmed Râşid b. Fevzi (ö. 1213/1797) tarafından vakf edilmesi⁹¹ ve yazımından iki yıl gibi kısa bir zaman sonra çoğaltılması, eserin, emsallerinden farklı olduğunu ortaya koyabilir.

Sonuç

Osmanlı medrese eğitim sisteminde Arap dili ve belâğatının konumunu tespit açısından önemli bir yere sahip olan **Selâmetu'l-insân fî muhâfazati'l-lisan**, Osmanlı döneminde yapılan çalışmalar içerisinde tespitlerimize göre fıkhu'l-luğa çalışmaları arasında önemli bir yer teşkil eder. Bu açıdan gerek muhteva gerekse metot açısından aynı sınıflama içerisine giren emsallerine benziyorsa da her birinden bir yönüyle farklıdır.

Sâlim Efendi, eserini kaleme alırken metot itibariyle es-Suyûtî'nin **el-Muzhir**'inden etkilenmiş gözüküyorsa da **Selâmetu'l-insân**'ın **el-Muzhir**'den daha tertipli ve daha kullanışlı olduğu ortadadır.

Eserdeki bilgiler, gerek şahıs ve gerekse kitap bazında ilk dönemden itibaren müellifin yaşadığı asra kadarki kişi ve kaynaklardan aktarılmış olduğundan, **Selâmetu'l-insân** bizlere bir konuda birçok müellifin görüşlerine vâkıf olma imkânı verir. Bu yönüyle, zaman kaybını önlediği gibi ele alınan konuyla ilgili kaynaklarda geçen malûmatı bir

araya getirmesi bakımından ansiklopedik bir mâhiyet de arz etmektedir.

Mîrzâzâde'nin bu eserinin, *Osmanlı dönemi âlimleri, öncekilerin eserlerine şerh, hâşiye ve ta'lik türü eserler kaleme almıştır* şeklindeki genel kanâate aykırı bir çalışma olduğunu da belirtmemiz gerekir. Zira eser, kaynaklardan yapılan selektif bir çalışma olmasına rağmen herhangi bir eserin şerh veya hâşiyesi değildir. Müellif, dönemi için bir yenilik olan diğer çalışmalar gibi bu çalışması ile de asırlardan beri devam eden bir geleneğe dur demeye çalışmıştır.

Böylece daha çok tezkireciliğinin gölgesinde kalmış olmasının yanında şâirliğiyle de tanınan Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi, gerek bu eserde ele aldığı konular gerekse diğer eserlerinde Arap dili ve belâğatı meselelerine yer vermesi ile devrinin önemli Arap dili âlimleri arasında sayılmalıdır. Onun kullandığı kaynakların sağlamlığı ve belirlenen hedefi gerçekleştirecek şekilde metottaki tutarlılığı, kuvvetli bir ilmî disipline sahip olduğunu gösterir.

Bu bakımdan kaynaklarda sadece konusu zikredilerek geçirilen **Selâmetu'l-insân fi muhâfazati'l-lisân** adlı eser, hem içerdiği konular hem de konuları zamanına kadar pek yaygınlık kazanmamış bir yöntemle ele alması yönüyle Arap dili alanında yapılmış ve görülmesi gereken önemli bir çalışmadır.

Kaynakça

el-BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa b. Muhammed Emîn b. Mir Selim el-Bâbânî, *Hediyetu'l-ârifîn: Esmâ'u'l-mü'ellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, I-II, İstanbul 1951.

el-BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, İstanbul 1992.

ÇELEBÎ, Muharrem, Araçpa'da Ezdâd Meselesi, *DEÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, s. 35-50.

SELÂMETU'L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI'L-LİSÂN

el-ENBÂRÎ, Ebu'l-Berekât, *el-İnsâf fî mesâ'ili'l-hilâf beyne'l-Basriyyîne ve'l-Kûfiyyîn*, (thk.: Cevdet Mebrûk Muhammed Mebrûk), Kahire 2002.

İBN CİNNÎ, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, (thk.: Muhammed Ali en-Neccâr), Beyrut 1427/2006.

İBNU'N-NEHHÂS, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yunus el-Muradî, *Şerhu'l-Kasâ'idi'l-meşhûrâti'l-mevsûme bi'l-Mu'allakât*, Beyrut 1405/1985.

MAHMUD CÂSİM Muhammed, *İbn Hâleveyh ve cuhûduhû fî'l-lugati'l-'Arabiyye ma'a kitabîhi Şerhu Maksûreti'bni Dureyd*, Beyrut 1986.

MÎRZÂZÂDE, Mehmed Sâlim Efendi, *Nemika ilâ Sultân Mahmud*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya. No: 369.

PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, İstanbul 1993.

es-SUYÛTÎ, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Muzhir fî ulûmi'l-lugati ve envâihâ*, (tsh.: Fuad Ali Mansur), I-II, Beyrut 1418/1988.

ez-ZECCÂCÎ, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak, *Tefsîru Risâleti Edebi'l-Küttâb*, (thk: Abdulfettah Selim), yy., 1993.

SULA, Murat, *Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi ve Selâmetu'l-insân fî muhâfazâti'l-lisân adlı eseri*" (Yayınlanmamış doktora tezi, DEÜ Sosyal Bil. Ens.) İzmir 2009.

....., Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi (Hayatı ve Eserleri), *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: IX, sayı: 28, 2009/I, sayfa: 41-72.

ez-ZERKÂN, Muhammed Ali, Me'âcimu'l-ebniye fî'l-'Arabiyye; Dîvânû'l-edeb, li'l-Fârâbî nemûzecen, *Mecelletu Mecme'i'l-lugati'l-'Arabiyyeti bi-Dımeşk*, Cilt: 78, Cüz: 3, Sayfa: 741-754.

¹ Müellifin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Murat Sula, Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi (Hayatı ve Eserleri), *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: IX, sayı: 28, 2009/I, sayfa: 41-72.

² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333/1914, II, 236.

³ Ancak metinlerin her üçünde de aynı olan bu isim, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi (No: 1961) nüshasında, kapaktan sonraki boş sayfanın üst orta kısmında **Selâmetu'l-insân fi hıfzı'l-lisân** [سلامة الإنسان في حفظ اللسان], doktora çalışmamızın Arapça metnini tesisinde esas aldığımız Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi (No: 613) nüshasının Sertap kısmında **Selâmetu'l-insân fi muhâfazati'l-lisân fi'l-lügati ve esmâ'i'l-esyâ'i ve'l-edeb li Mîrzâzâde** [سلامة الإنسان في حفظ اللسان في اللغة وأسماء الأشیاء والأدب لميرزا زاده], *Hediyyetu'l-ârifîn*'de İstanbul 1951, II, 324) ise **Selâmetu'l-insân fi hıfzı'l-lisân ani'l-lügati'l-ğarîbeti ve'l-münkere** [سلامة الإنسان في حفظ اللسان عن اللغة الغريبة والمنكرة] ve çalışmamızda kullandığımız Süleymaniye Kütüphanesi Reisülküttab (No: 1088) nüshasında ise sadece **Selâmetu'l-insân fi muhâfazati'l-lisân** [سلامة الإنسان في محافظة اللسان] şeklinde kayıtlıdır.

⁴ Müellifin, eserin telif sebebi ile ilgili hususlara yer verdiği metnin tercümesi şöyledir:

“İmdi, Rahmân olan Rabb’inden merhamet dileyen Kenân oğlu Abdurraûf oğlu Şeyhulislam Mîrzâ Mustafa oğlu Mehmed Sâlim der ki: Arap dili ve edebiyatı görüşlerin ve amaçların sergilendiği bir yer hâline gelince, âlimler araştırmaya koyularak önemli eserler ortaya çıkarmak suretiyle bu sahada tek kişi olmak için bütün gayretlerini harcamaktan geri durmadılar. Ne var ki bu meydanda at koşturanlar, engin bilgiye sahip olmalarından dolayı, fiillerin müte’addi ve lâzım olarak kullanılmaları gibi meseleleri müstakil olarak ele almaya gerek duymayıp, söz konusu âlimlerin bir kısmı bu tür konulara “müteaddi ve lâzım olur” şeklindeki kısa ifadelerle işaret ederken bir kısmı da belîğ sözlerinde konuyu âdeta gizlemeye çalışmışlardır. Ancak günümüzde bu mevzuların en ince ayrıntısına kadar ele alınmasına şiddetle ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle ben de söz konusu mevzuları bütün yönleriyle incelemeye ve açıklamaya karar verdim.

Şüphesiz böyle değerli bir cevheri ele alarak dikkatleri bu göz alıcı bahçeye celbedip dikenleri ondan ayıklamayı amaçlayan her kişi; kendisi toprağa bastıyorken elini Süreyya yıldızına dokunmaya gayret eden ve her iki ayağı da çamura saplanmışken dağın tepesindeki su kaynağına ulaşmayı hayal eden gibi olduğunu bilmelidir. Ben ise, rahatsız edebilecek sözlere aldırış etmeyenlerden biri olarak bunu yapmaya karar verdim ve kınanacak olsam dahî bu amacımı, bazı açıklayıcı notlar ile konuyla bağlantılı bazı bilgileri de ekleyerek bir kitapta ele almayı hedefledim. İçinde yaşadığımız dönem, – Allah’a hamdolsun ki- seçkin âlim, edîb ve zarîf insanları içinde barındırması sebebiyle refâh ve mutluluk dönemidir.

*Allah, bana bu eseri tamamlamayı kolaylaştırıp sonunu getirmeyi ihsân edince, onu **Selâmetu'l-insân fi muhâfazati'l-lisân** diye adlandırdım...”* bkz., Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi, *Selâmetu'l-insân*, (thk.: Murat Sula),

SELÂMETU'L-İNSÂN FÎ MUHÂFAZATI'L-LİSÂN

s. 1-2. Bundan sonra bu çalışmaya, “Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*” atıf yapılacaktır.

⁵ Eserin içeriği hakkında bkz. Sula, *a.g.e.*, I. Bölüm, s. 81-83.

⁶ Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi, *Nemîka ilâ Sultan Mahmûd*, vr. 6^a, (eser tarafımızda tahkik edilmektedir).

⁷ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 8-26.

⁸ Muhammed Ali ez-Zerkân, Me'âcimu'l-ebniye fi'l-'Arabiyye; Dîvânü'l-edeb, li'l-Fârâbî nemûzecen, *Mecelletu Mecme'i'l-lugati'l-'Arabiyyeti bi-Dimeşk*, c: 78, cüz: 3, s. 472.

⁹ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 27-56

¹⁰ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 57-63

¹¹ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 64-71

¹² Ezdâd hakkında muhtasar bilgi için bkz. Muharrem Çelebi, Araçpa'da Ezdâd Meselesi, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, s. 35-50.

¹³ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 72-79.

¹⁴ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 98-116.

¹⁵ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 117.

¹⁶ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 143.

¹⁷ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 146

¹⁸ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 117-151.

¹⁹ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 157.

²⁰ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 153-164.

²¹ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 165-168.

²² Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 168-183.

²³ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 184-193.

²⁴ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 195-205.

²⁵ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 206-212.

²⁶ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 213.

²⁷ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 213-247.

²⁸ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 248-253.

²⁹ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 253-254.

³⁰ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 255-258.

³¹ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 259-263.

³² Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 264-288.

³³ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 289-448..

³⁴ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 471.

³⁵ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 472.

³⁶ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 494.

³⁷ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 449-452.

³⁸ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 452-456.

³⁹ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 457.

⁴⁰ Kiyâme, 75/4.

⁴¹ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 457-465

⁴² Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 465-466.

⁴³ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 466.

⁴⁴ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 467-468.

⁴⁵ Arâf, 7/172.

⁴⁶ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 468-470.

⁴⁷ 8. ve 9. muhimmeler için bkz., Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 470.

⁴⁸ Kehf, 18/1.

⁴⁹ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 471-472.

⁵⁰ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 472-473

⁵¹ Yûsuf, 12/84.

⁵² Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 473-475.

⁵³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre, el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul 1992, K. Buyû', Bab, 106; K. İcâre, Bab, 10.

⁵⁴ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 475.

⁵⁵ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 476-478.

⁵⁶ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 478-479.

⁵⁷ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 479.

⁵⁸ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 480.

Ancak İbn Cinnî'ye atfedilen bu bilgiler, kendi döneminde geçerli olan yazım kuralları için geçerli olmalıdır.

⁵⁹ Alak, 96/15.

⁶⁰ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 480.

Burada bir konuya işaret etmekte fayda görülmektedir: Kaynaklarda, yazarın belirttiği şekilde, muhaffefe nûnunun elif şeklinde yazılması ekollerin tercih durumuna bağlı bir uygulama olduğu konusunda bir bilgiye rastlanmamıştır. Aksine aynı konu ile ilgili olarak, “*Te'kît nûnu muhaffefe olduğunda bunun tenvîn yerine geçtiğini, bu nedenle elif şeklide yazılabileceği ve elif üzerine vakf edilebileceği*” (İbnu'n-Nahhâs, *Şerhu'l-Kasâ'idi'l-meşhûrâti'l-mevsûme bi'l-Mu'allakât*, Beyrut 1405/1985, s. 66) veya “*vakf halinde, muhaffefe nununun elife ibdâl edilebileceği*” belirtilmektedir. Bkz. ez-Zeccâcî, *Tefsîru Risâleti Edebi'l-Küttâb*, yy., 1993 s. 129 ve İbn Hâleveyh, *Şerhu Maksûreti'bni Dureyd*, Beyrut 1986, s. 170.

⁶¹ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 481. Konuyla ilgili zikredilen misallerden son ikisi, es-Suyûtî'nin ifadesiyle **Tadâhulu'l-luğât (el-Muzhîr, I, 208)** ve İbn Cinnî'nin tanımına göre ise **Terekubu'l-luğât (el-Hasâ'is, s. 294)** konularına dâhil olan örneklerdir. Zira bu kelimeler, iki ayrı baktan gelmekte olup, bunların mâzî ve muzarileri ayrı ayrı alınarak üçüncü baktan getirilmişlerdir. Mesela, mâzîsi *Kalâ* [قَلَى] olanın muzârîsi *Yeklî* [يَقْلَى] ve muzârîsi *Yeklâ* [يَقْلَى] olanın mâzîsi ise *Kaliye* [قَلِي]’dir. Konu hakkında detaylı bilgi için zikredilen kaynaklara bakılabilir.

⁶² Nisâ, 4/157, 171.

⁶³ Müellif, bu münasebetle dönemindeki bazı yanlış uygulamalara dikkat çekmek amacıyla resmi belgelere atılan imzalarda ismin lakaptan önce yazılması gerektiği hususuna işaret etmiştir. bkz., Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 482.

⁶⁴ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 482.

⁶⁵ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 481.

⁶⁶ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 481-482.

⁶⁷ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 482.

Zamana ve muhtemelen ekole bağlı olarak yapılan bu değerlendirmenin günümüzün yazım kurallarına göre hatalı olduğu bilinmektedir. Bu çerçevede ez-Zemahşerî'nin yazımında tenkîd edilebilecek bir durum söz konusu değildir. Mezkûr kelime hakkında Basra ve Küfe âlimlerinin görüşleri için bkz., Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'l-Basriyyîne ve'l-Kûfiyyîn*, (thk.: Cevdet Mebrûk Muhammed Mebrûk), I, 355-362, Kahire 2002.

⁶⁸ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 482.

⁶⁹ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 483-485.

⁷⁰ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 485-488.

⁷¹ Eserin günümüze ulaştığına dair bir malûmata elde edilemediğinden bilgilerin kaynaktan karşılaştırılması yapılamamıştır.

⁷² Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 486-492.

⁷³ 27. ve 28. muhimmeler için bkz: Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 492.

⁷⁴ 29., 30. ve 31. muhimmeler için bkz., Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 493.

⁷⁵ 32.-36. muhimmeler için bkz., Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 494-498.

⁷⁶ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 498.

⁷⁷ Bakara, 2/31.

⁷⁸ 38.-46. muhimmeler için bkz., Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 499-503.

⁷⁹ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 503-504.

⁸⁰ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 504.

⁸¹ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 504-505.

⁸² Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 506-507.

⁸³ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 507-508.

⁸⁴ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 508-512.

⁸⁵ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 513-524.

⁸⁶ Mîrzâzâde, *Selâmetu'l-insân*, s. 525.

• Müellifin, eserinde kullandığı kaynak sayısının oldukça kabarık olması nedeniyle dipnotlarda oluşabilecek şişkinliği önlemek ve söz konusu kaynakların detaylı incelenmesi, bir başka çalışmada ele alınması düşünüldüğü için de, bunların geçtiği yerler dipnotlarda gösterilmemiştir.

⁸⁷ Edced hesabına göre Sâlim [سالم] kelimesinin sayısal değeri 131'e tekabül etmektedir.

⁸⁸ Tarafımızdan tahkiki yapılmaktadır.

⁸⁹ Tarafımızdan tahkiki yapılmaktadır.

• Müellifin, eserinde rivâyetlerine yer verdiği şahıs sayısının fazla olmasının dipnotlarda meydana getirebileceği rakamsal şişkinliği önlemek için şahısların geçtiği yerlere işaret edilmemiştir.

⁹⁰ **Beylikçi** konusunda bkz., Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, I, 220-221.

⁹¹ Aynı sayfada Râşid Efendi'ye ait "استصبحه الفقير محمد راشد بكلجيء ديوان" "همايون، عفي عنه" şeklinde bir temellük kaydı yer almaktadır.

**ÜLFET EL-İDLEBİ’NİN “DİMAŞK YA BESMETE’L-HUZN”
ADLI ROMANINDA İŞLENEN ESKİ ŞAM MUHİTİNDE
KADIN OLMA**

Dursun Hazer*

Özet: Bu çalışmada Suriyeli romancı ve kısa öykü yazarı Ülfet el-İdlebi’nin “Dimaşk Ya Besmete’l-Huzn” adlı romanında kadın karakteri incelenmiştir. Şam İslâm toplumunda kadının çektiği sıkıntılar örneklendirilmiş, bağımsızlık mücadelesine değinilmiştir.

Anahtar kelimeler: İslâm toplumu, kadının bağımsızlığı, eşitlik, gelenek, Şam toplumu.

**Being a Woman in Damascus: A Study Based on the Novel
“Dimashq ya Basmat al-Huzn” by Ulfat al-Idlabi**

Summary: In this article, the woman character in the novel “Dimashq ya Basmat al-Huzn”, by Ulfat al-Idlabi, a Syrian novelist and short-story writer, has been studied. Women’s problems in the Islamic society of Damascus, such as women’s freedom struggle, have been illustrated based on the novel.

Keywords: Islamic society, women’s autonomy, equality, custom, Damascus.

* Doç. Dr., Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (hazerdursun@yahoo.com)

ÜLFET EL-İDLEBÎ'NİN “DİMAŞK YA BESMETE'L-HUZN” ADLI ROMANI

Giriş

Ülfet el-İdlebî, modern Suriye hikâyesinin öcülerinden biridir. Uzun dönem hikâye sanatında ürünler verdikten sonra sanatının olgunluk döneminde “*Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*” (Dimaşk Ey Hüzün Tebessümü) adlı romanını yazdı. Hikâyelerinde olduğu gibi bu romanında Arap toplumunda kadının durumunu işledi. Bir kadın edibin gözü, duyuşu, düşüncesi ile kadının hissiyatına tercüman olmaya çalıştı.

Ülfet el-İdlebî 1912 yılında Ebû'l-Hayr Ömer Paşa ile Necibe ed-Dağıstanî'nin kızları olarak Dimaşk'ın Salihiye semtinde dünyaya gelmiştir.¹ Annesinin ailesi Dağıstan kökenlidir. Büyük dedesinin Dağıstan'dan Suriye'ye olan göçünü “Hikâyetu Ceddî” adlı romanına konu etmiştir.² Dayısı ünlü Suriyeli edip Kazım ed-Dağıstanî (ö. 1985)'dir. Ülfet beş erkek kardeş içinde ailenin tek kız evladı olarak dünyaya gelmiştir.³

Ülfet el-İdlebî 1927 yılında Medresetu'l-Afif adlı ilkokulu bitirdikten sonra Dâru'l-Muallimat'a kaydolmuştur.⁴ Çocukluğunda iyi imkânlarla sahip olmuştur; Dimaşk'ta seçkin, varlıklı bir ailede ve kültürlü bir çevre içinde büyümüştür. Dayısının yönlendirmesi ile genç yaşta Tâhâ Hüseyin (ö. 1973), Tevfik el-Hakîm (ö. 1987), Mahmud Teymur (ö. 1930) gibi Mısırlı ediplerin eserlerini okumuştur. O dönemde Halil Merdem Bey (ö. 1959), Kamil Ayyâd, Cemil Saliba (ö. 1976) ile birlikte *Mecelletu's-Sekâfe* adlı dergiyi çıkaran dayısının yanında Mari Acemî (ö. 1965), Abdülkerim el-Kermî (ö. 1980), Ahmet Şakir el-Kermî (ö. 1927) gibi ediplerle tanışmıştır.⁵ Bunların yanında Tolstoy, Dostoyevski, Russo, Jorge Luis Borges, Maupassant, Balzac gibi Batılı ve Rus ediplerin eserlerini de okumuştur.⁶

Klasik Arap edebiyatına çok büyük sempatisi olan babasının teşviki ile çocukluğunda *el-Egânî*, *el-İkdu'l-Ferîd*, *el-Emâlî* gibi klasik Arap edebiyatının en önemli eserlerini okumuş, ünlü Arap şairlerin bazı şiirlerini ezberlemiştir.⁷

Ülfet el-İdlebî 17 yaş gibi erken bir yaşta evlenmesine rağmen edebiyata olan düşkünlüğü evlendikten sonra da devam etmiş, tüm

edebî ürünlerini evlendikten sonra vermiştir. İlk hikâyesi olan “*el-Karâru’l-Ahîr*” ile Londra Radyosu’nun açmış olduğu hikâye yarışmasına katılmış ve üçüncü olmuştur.⁸ Ülfet el-İdlebi bununla ilgili olarak şöyle demiştir:

“Gerçekte ben yirminci yüzyılın kırklı yılları başında hikâye yazmaya başladım, çünkü ben Arap olsun tercüme edilmiş olsun hikâye okumayı seviyordum. Hikâye yazmaya başlayınca fazla hikâye okumam sebebiyle çok zorlanmadım. Bana hikâye yazmamı devam ettiren şey “*el-Karâru’l-Ahîr*” adlı ilk hikâyemi Londra Radyosuna gönderip tüm Arap âleminde üçüncü olmamdı. Birkaç hikâye yazdıktan sonra onları kısa hikâyenin önderi Mahmud Teymur’a gönderdim ve şöyle bir not ekledim: Bu hikâyeleri okumanı istiyorum, yayınlamaya uygun bulursan bir önsöz yazmanı rica ederim veya hikâyeden geri durmamı yazarsın. Sonuçta iyi bir önsöz yazdı.”⁹

Ülfet el-İdlebi 2007 yılında Paris’te vefat etmiştir.

Ülfet el-İdlebi “*Dimaşk Ya Besmete’l-Huzn*” adlı romanını altmış sekiz yaşında¹⁰ uzun süre sürdürdüğü kısa hikâye tecrübesinden sonra sanatının olgunluk döneminde yazmıştır. Bin dokuz yüz yirmi ve otuzlu yıllarda Dimaşk şehrinde yaşanmış bazı olayları, dönemin kültürel, siyasî, ekonomik yapısını, ele almak istediği ana tema kapsamında romanına taşımıştır. Tüm Arap edebiyatında olduğu gibi bu roman üzerinde de sosyo-politik, sosyo-kültürel boyutun önemi çok büyük olmuştur.¹¹ Romanın vak’asının şekillendiği bir Şam ailesinin Suriye devrimi, boykotlar, gösteriler, iktisadi buhran, Fransız işgali, Dimaşk’ın bombalanması, halkın direnişi gibi olaylar zincirinde yüz yüze kaldığı durumları işlenmiştir. Romanda Arap kadınının geleneksel konumunu değiştirmeye yönelik çabalarına, bu çabaları karşısında erkek toplumunun ve aile yapısının sergilemiş olduğu tutumlarına tanık oluyor, hapisane görünümünde yansıtılan eski Şam evini tüm detayları ile seyretme imkânı buluyoruz.¹²

I- “Dimaşk Ya Besmete’l-Huzn: Dimaşk ey Hüzün Gülümse-mesi”

ÜLFET EL-İDLEBÎ'NİN “DİMAŞK YA BESMETE'L-HUZN” ADLI ROMANI

I. a. Olay Örgüsü

Roman, Dimaşk şehrinde baba (Ebû Ragıp), anne (Ummu Ragıp), Ragıp, Sami, Mahmut adlı üç erkek ve Sabriye adlı bir kız çocuğundan oluşan bir ailenin bahçeli, üç katlı bir Şam evinde hayatını konu edinmektedir. Baba, kumaş ticareti ile uğraşmakta, çarşı içinde bir dükkâmı bulunmaktadır. Her gün işten eve, evden işe giden muhafazakâr bir babadır. Anne dindar bir ev hanımıdır. İyi kalpli, hayatını çocuklarına ve eşine adamıştır. Tüm vakti evin temizliği, yemek yapma, fırsat bulduğu zaman komşulara ve akrabalara geziye gitme ile geçmektedir.

Dört kardeşin dördü de okula gitmektedir. En büyük kardeş Ragıp haylaz, bencil, okul derslerinde başarısızdır. Ortanca kardeş Sami çalışkan, duyarlı, okumayı seven bir çocuktur. En küçük erkek kardeş Mahmut ise sessiz, kendi halinde, iradesi zayıf bir çocuktur. Evin en küçüğü ve tek kızı olan Sabriye ise çalışkan, iyi kalpli, annesine yardım eden, derslerinde başarılı bir çocuktur.

Sami kütüphaneden kitap alıp verirken Nermin adlı annesi Türk, babası Arap olan bir kızla tanışır. Nermin güzel, kibar bir kızdır. Onunla dostluğu gelişir ve zamanla birbirlerine âşık olurlar. Nermin'in babası ölmüştür, bir erkek kardeşi Fransa'da tıpta okumaktadır. Aile babalarından kalan kira geliri ile geçinmektedir. Sami Nermin'i Sabriye ile tanıştırır. Romanın ilerleyen bölümlerinde ikisi birbirlerinin dert ortağı olurlar.

Sami'nin babası fırıncılık yapan, mahalleden Adil isminde, zeki, okumayı seven bir arkadaşı vardır. Bu çocuk kendilerine ekmek de getirdiği için ailesi onu tanımaktadır. Her gün evlerine gelip gitmesi sebebiyle zamanla Sabriye ile arasında sıcaklık oluşur, birbirlerine ilgi duymaya başlarlar. Sabahleyin Sami, Sabriye ve Adil okula birlikte çıkarlar, onlar Sabriye'yi okullarına bıraktıktan sonra kendi okullarına giderler.

Ragıp derslerinde başarısız olur, okuyamaz ve okulu bırakır. Babası onu dükkâna da götürmez, çünkü daha önce dükkâna götürdüğü

zaman kasadan para aşırıldığına şahit olur. Hoppa, eğlenmeyi, para harcamayı seven, gece yarısına kadar eve gelmeyen bir tiptir. Muhafazakâr, dini bütün biri olan babası onun bu serseri hâline kızar, ahlâkını beğenmez. Zaman zaman onun bu hallerine kızgınlığını belirtse de annesi yatıştırır. Ragıp bir süre boş gezdikten sonra dükkân açmak istediğini söyleyerek babasından sermaye ister. Babası kendisine güvenmediği için vermek istemez, ancak annesinin ısrarı ile razı olur ve ona bir miktar sermaye verir, o da parfüm dükkânı açar. Dükkânı açması üzerinden uzun süre geçmez, Beyrut'un eğlence âlemlerine dalar, bunun sonucunda sermayesi kısa süre içinde biter, dükkânını kapatır.

Suriye bu yıllarda Fransızların işgali altında olup halk onların zulmü altında ezilmektedir. Bu zulümler zamanla tepki doğurur, halk içinde milli kuvvetler oluşur. Milli kuvvetler Fransızlara karşı milleti bilinçlendirir, örgütler. Zaman zaman Fransızların karakolları basılır çatışmaya girilir. Mitingler düzenlenir, tüm dükkânlar kepenklerini kapatırlar. Ancak bu kargaşa ortamında ülkenin ekonomisi de çok bozuktur. Geçim şartları zorlaşır, halk işsiz, yiyecek bulmakta sıkıntı çeker. Sık sık halk tarafından yapılan mitingler, kepenk kapatmalar esnafın da işini bozar. Adil bu milli mücadele gruplarından birine katılır, arkadaşı Sami'yi de ikna eder ve onu da mücadele gruplarına katar. Gerilla grupları halktan bağış toplayıp silah alır. Sabriye'de babasının kendisine aldığı bileziği bağışlar. Bu gruplar kıt imkânlarla, düşmana karşı koymayı sürdürürler. Ancak Fransızlarla çıkan bir çatışmada Sami yaralanır ve ölür. Sami'nin ölümü aileyi yasa boğar. Özellikle Ragıp tarafından kardeşinin Adil'in kışkırtması ile böyle bir maceraya atıldığı ve öldüğü sık sık vurgulanır.

Bu kargaşa ortamında Nerminlerin kirası ile geçindikleri dükkân yıkılır. Aile çaresiz bir şekilde ortada kalır. Ailenin sık sık kendilerini ziyaret eden bir baba dostları vardır. Onları kollar gözetler. Nermin büyüyüp serpildiği zaman baba dostları onunla evlenmek ister. Annesi, içinde buldukları durum sebebiyle buna razı olur, çünkü Fran-

ÜLFET EL-İDLEBÎ'NİN “DİMAŞK YA BESMETE'L-HUZN” ADLI ROMANI

sa'da okuyan oğluna para göndermek zorundadırlar. Nermin hiç istemese de kardeşi için bu evliliğe katlanır.

Dimaşk'ta düşmana karşı büyük bir miting düzenlenir. Bu mitinge Suriye tarihinde ilk defa kadınlar da katılır. Çok büyük miting olur. Neredeyse tüm Dimaşk halkı mitinge katılır. Sabriye'de sevgilisi Adil'le birlikte ailesinden gizli olarak mitinge katılır. Ailesi bu olaydan sonra onu okuldan alır, dışarı bile salmaz. Adil Sabriye'nin bu durumuna çok üzülür, ona mektuplar yazar. En sonunda onu ister, aile evlilik teklifini reddeder. Adil Sabriye'ye kendisini kaçıracağını yazar, ancak mektup Ragıp'ın eline geçer. Bu durumu öğrenen Ragıp hariciyede bir memuriyet karşılığında Ragıp'ı Fransızlara ispiyon eder, bir suikast sonucu şehit edilir. Sabriye Adil'in ölümünden sonra hayata küser.

Ragıp kız kardeşinin namusu ile ilgilenip onu okula göndermemekte ve bakirelik kontrolüne tabi tutmada aktif rol oynamakla birlikte kendisi bir ermeni fahişe ile yaşar. Hatta onu eve getirip babasına evlenmek istediğini söyler. Babası tarafından evden kovulur. Küçük kardeş Mahmut hukuk fakültesini bitirdikten sonra bir yıl iş boş geçer. Sonunda Hama'da küçük bir memuriyet bulur ve orada evlenir Mahmut kayınvalidesi öldükten sonra Dimaşk'a taşınır. Kısa bir süre sonra annesi vefat eder.

Sömürgeci Fransız güçlerin baskıları, ülkeyi sömürmeleri, ülke içinde çıkan kargaşa ve belirsizlik, istilacı güce karşı grevler, boykotlar, mitingler ülkenin ticari hayatını altüst eder. Bu hengâmede babanın işleri bozulur, sonunda iflas eder. İflas ettiğini duyunca felç geçirir ve on yıl yatalak yaşadıkdan sonra vefat eder. Felçli iken ona Sabriye bakar, diğer kardeşleri hiç ilgilenmezler. Baba öldükten sonra Ragıp ve eşi, Mahmut ve eşi bir odada babasının mallarını nasıl paylaşacaklarını görüşürler. Evi satacak, Sabriye'yi bir komşunun yanına vereceklerdir. Sabriye bunu duyunca dünyası yıkılır, artık yaşamasının bir anlamının kalmadığını düşünür. Son olarak babasına büyük bir mevlit töreni düzenler, mevlide Mevlevî şeyhlerini çağırır, tüm mahalle hal-

kını davet eder. Mevlidi okuttuğu gece kendisini bahçedeki bir ağaca asar.

I. b. Tema: Şam Muhitinde Kadın Olma

Genel hatları ile kısaca özetlediğimiz bu roman başkahramanı Sabriye üzerine kurulmuş, onun eski Arap toplumunda kadın olma trajedisi diğer karakterlerin yardımı ile canlı bir şekilde gösterilmeye çalışılmıştır. Yazar başkahramana toplumda kadına yaklaşımı ve kadın ile erkek arasındaki ilişkiyi yansıtma görevi vermiştir.

Kahramanların rollerini icra etmeleri için seçilen mekân eski Şam evidir. Romanda mekânın güzelliği yer yer tasvir edilmekle birlikte mekânın yani Dimaşk evinin güzelliği bir dekor olarak kalmıştır. Ev sadece bir mekân değil, vakaya şekil veren, bir devrin kültürünün ve ruhunun barındığı ve yaşam bulduğu bir ortam olarak ortaya konulmuştur.¹³ Zira burada yaşanan gelenek göreneklerdeki anlayışlar sebebiyle mekân bir hapishaneye, kadının belini büken ailevi sıkıntılar topluluğuna dönüşmüştür. Olay sadece bu evle mi sınırlıdır? Romanın geçtiği Dimaşk'ta neredeyse tüm evler böyle gösterilir. Bunun da ötesinde şehir Fransızların işgali altındadır. İşgalcinin tahakkümü altındaki halk ile gelenek göreneklerin tahakkümü altındaki kadın aynı kaderi paylaşmaktadır; bu yüzden Dimaşk'ta yaşayan insanların yüzlerinde hüznü bir gülümseme vardır.¹⁴

Ev üç kattan oluşur. Zemin (tahtanî) katında livan (bahçeye açılan salon), salon (ka'a), mutfak, hamam, tuvalet vardır. Çatı katı "tayyare" diye isimlendirilir, çünkü kubbeleri, minareleri ile tüm Dimaşk görünür. Evin büyük bir bahçesi, bahçeye açılan bir livanı vardır. Livanın karşısında su havuzu ve suyu sürekli akan fiskiye bulunmaktadır. Bahçe çeşitli çiçeklerle ve ağaçlarla donatılmış olup ilkbahar ve yaz mevsiminde renk cümbüşüne sahne olur. Menekşe çiçekleri beyaz kar şelaleleri halinde duvarın üzerinden akar. Livanın kemerini, bostan dolabını, çardağın üzerini yeşil, sarı, kırmızı renkli çiçekler, güller kuşatır. Limon ve narenciye ağaçlarının çiçekleri etrafa tatlı bir ferahlığı ve hoş bir kokuyu yayar.¹⁵

ÜLFET EL-İDLEBÎ'NİN “DİMAŞK YA BESMETE'L-HUZN” ADLI ROMANI

Kadının neredeyse tüm vaktini geçirdiği mekân evdir. Bahçesi kadının stres atma yeri, dertlerini dağıttığı mahaldir. Evin tek kızı Sabriye evin etrafındaki bölmelere nadir bulunan çiçekler eker, asma üzüm-lerine, narenciyelere, ağaç kavununa, limon fidanlarına bakmakla eğlenir; bahçe komşuları ve arkadaşları önünde övünme vesilesi olur, çiçeklerini, narenciyelerini onlara dağıtır. Ağaçların üzerlerine karata-vuk, saka, kanarya kuşlarının kafeslerini asar. Aynı zamanda bu bahçede tatlı Şam kedilerini yetiştirir. Bahçedeki havuza renkli balıkları koyar, bundan büyük bir zevk alır, yalnızlığını gideren tek eğlence olur.¹⁶ Şam evleri birbirlerine bitişiktir, bu yüzden Sabriye'ye göre dar sokaklı evlere çoğu zaman hava cimri davranır.¹⁷

Romanda geçtiği kadarıyla tasvir etmeye çalıştığımız bu eski Şam evi, sadece bir ev midir? Hayır; orası bin yılı aşkın bir dönemin kültürünü, gelenek göreneklerini, inançlarını barındıran, modern hayata kapalı, erkek egemenliğine dayalı, kadınların ezildiği, kutsal hüviyet kazanmış doğu İslâm toplumunun ruhunun yaşadığı bir ortamdır. Kadın için birçok sembolik anlam barındırır. Burada erkekler hür, her türlü hakka sahiptir ve her şey onların istediği gibi olur. Sabriye şöyle yakı-nır:

“Bazen asi bir dişi köpek olduğumu hissediyorum; bu eski eve çakılı direğe boynundan bir zincirle bağlanmış, her ne zaman bu dişi köpek bağından kurtulmaya çabalasa zincirin bağı daha da düğümleniyor hatta etine batıyor, her kıpırdayışında kanı akıyor, acısı çoğalıyor. Ak-lım bu tarz köleliği reddediyor, ancak ondan kurtulamıyorum.”¹⁸

“Ben acizim... Aciz... Bu şekilde nesiller, nesiller boyu beni yetiştirdiler. Dinlerden, adetlerden, geleneklerden uzun zaman boyu birikenler, ruhlara kök salıp yarı mukaddes tabulara dönüştü.”¹⁹

Roman, ana karakter olan Sabriye'nin günlüklerine dayanmaktadır, bu sebeple biz her şeyi onun bakış açısı ile görmekteyiz. Roman, Batıda ortaya çıktıktan sonra İslâm toplumlarını da etkisi altına alan bilgilendirme, kadın hakları, kadınların toplum içinde yerlerini almaları, bağımsızlık ve hürriyet gibi kavramlar üzerine odaklanmıştır. Bu de-

ğerlerle ortaya çıkan kadının geleneklerin yükü adında ezilişi ve yok oluşu canlı karakterlerle gösterilmeye çalışılmıştır.²⁰ Egemen güç olan erkeğin lehine oluşmuş gelenek ve göreneklerin ezici anlamda sosyal güç etkisi yaptığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu yapı içinde kadın şeytanın içine kolayca girdiği bir oyuk olarak görülmüş, utanç ve ar sebebi olmaması için onun hâkimiyet altına alınması, kapatılması gerektiği yönünde örnekler vaka içinde kurgulanmıştır. Yazar tarafından işin mahiyeti erkeğin şeref ve haysiyetine dayanan bir olgu olarak işlenmiştir.²¹

Romanda kadının erkekle olan ilişkilerinin geçmişe ve şimdiki zamana ait boyutları vardır. Başkahraman Sabriye'nin babası ve annesi ile olan ilişkisinin boyutları maziyle irtibatlıdır. Buna aynı zamanda içinde büyüdüğü kültüre, değerlere, gelenek ve göreneklere karşı olan ilişkisi de diyebiliriz. Sabriye her ne kadar bu yapıya saygılı ve vefakâr olsa da kendisini kısıtlayan, erkek egemenliğine dayalı bir yapı olarak değerlendirmektedir.

Sabriye'nin babası rolündeki yardımcı karakter eski Şam muhiti- nin gelenek göreneklere üzerine yetişmiş ve bu eğitimin ürünü olan ah- lâkî anlayışı benimsemiş bir kişilik arz etmektedir. Dindar ve otoriter- dir. Çocuklarına karşı ciddidir, onlarla sohbet etme, dertlerini paylaş- ma, şakalaşma gibi sıcak samimi ilişkilerine rastlayamamaktayız.

Sabriye'nin günlüklerinden babanın çocuklarına karşı davranış tarzının, eğitim anlayışının yanlışlar üzerine kurulu olduğunu görmek- teyiz. Aile, öğrencilerin karne aldığı akşamı aile bireyleri bir arada oturmaktadır. Sabriye dördüncü sınıfa takdirle geçmiş, en büyük abisi Ragıp ise sınıfta kalmıştır. Sabriye'nin takdir almasına babası çok se- vinir, annesinin de teşviki ile ona bir altın bilezik alma sözü verir. Bü- yük oğlu Ragıp'a döner ve şöyle der:

“Ey eşek... Senden altı yaş küçük olan bu kız benim katımda se- nin gibi on çocuğa bedel, boyuna ve kalıbına göre önünde utanmıyor musun? O çok başarılı oluyor sen ise sınıfta kalıyorsun. O çalışıp du- rurken sen tüm vaktini oyunda geçiriyordun, ilmin ona ne yararı var?

ÜLFET EL-İDLEBÎ'NİN “DİMAŞK YA BESMETE'L-HUZN” ADLI ROMANI

Yarın evlenecek, evine çekilip çocuklarına bakacak. Sana gelince çağımızda ilimsiz, diplomasız erkek neye eşittir? Şansım olsaydı sen kız olarak yaratılırdın o da erkek.”²²

Sabriye babasının bu sözlerine çocukluk sevinci ile kahkahalarla güler, ancak babası odadan çıkınca Ragıp onu iyice döver, anne elinden zor alır, kan revan içinde kalır. Annenin bedduası dışında Ragıp’a bir şey yapılmaz. İki kardeşin kalplerine ömür boyu sürecek kin tohumları ekilmiştir.

Şam muhitinde kız çocuklarının küçüklüklerinden itibaren hürriyetlerinden mahrum edildiklerine tanık olmaktayız. Okullar tatile girince kızlar eve kapatılmakta, evin dışına çıkamamaktadırlar. Sadece annelerinin izinleri dâhilinde onlarla birlikte gezmelere gidebilmektedirler. Ev işlerinde annelerine yardım eder, yemek yapma, evin temizliği, yemek hazırlığı, sofraya kurma gibi işleri onunla paylaşırlar.²³ Bu, asırlar boyu oluşmuş ve kutsal bir hüviyet kazanmış gelenek ve göreneklerin kadına dayatmış olduğu buyruk olarak görülür. Sabriye şöyle der:

“Annem her gün evin temizlenmesi, kahvaltının hazırlanmasında ona yardım etmem için güneş doğmadan önce beni kaldırıyordu. Bizim ülkemizde ister baba olsun isterse kardeş, ister koca olsun isterse oğul, akli başına geldiği andan itibaren kızı erkeğe hizmet etmesi için eğitirler, hatta büyüdüğü zaman erkeğe hizmet etmenin normal bir iş olduğunu hisseder.”²⁴

Kızların evde tek başlarına kalmalarına bile pek müsaade edilmemektedir. Anne nereye gitse onları da götürmektedir. Bu yüzden Sabriye bahane uydurup annesiyle bir yere gitmediği ve evde tek başına kalarak kendisini gözetleyen birinin olmadığını hissettiği zaman çok mutlu olmaktadır:

“Bu, evde ilk defa tek başıma kaldığım an. Davranışlarımda hür olduğumu, hoşuma giden şeyi yaparken beni gözetleyen birinin olmadığını hissettiğimde kendimi ne kadar mutlu hissettim.”²⁵

Şam muhitinde gelenek ve göreneklerle din birbirine girmiş, ikisi birbirinden ayrılmaz bir bütün gibi kutsal bir hüviyete bürünmüştür. Bu iki manevi değere sahip olma insanlar için onur ve şerefi temsil etmektedir.

Sabriye geleneğe bağlı olarak yedi yaşına basınca evin dışına çıkarken başörtüsü takmaya başlar. Okula giderken beyaz yakalı siyah önlük giyer, başına da şeffaf beyaz başörtüsü takar. Bu başörtüsü onu çok sıkır çünkü uzun örgülü saçlarını kapatmakta, insanlara karşı onunla övünç duyamamaktadır:

“Yedi yaşımdan beri annem bu örtüyü bana mecbur kıldı. Başım-dan çıkarmamam için dikkatli olmamı sürekli vurgulardı, çünkü ben kız çocuğu oldum, erkeklerin başımı açık görmeleri dinen caiz değildir, böyle yapmazsam Allah beni kıyamet gününde Cehennem ateşin-de cezalandırır.”²⁶

Ancak başörtüsü takmak belirli yaştan sonra yeterli olmaz, kızların yüzlerini göstermemeleri de onurlu davranış olarak görülür. Sabriye bir gün annesiyle birlikte terziden dönerken büyük kardeşi Ragıp onları görür. Evde otururlarken babasına sorar:

“-Baba, bizim tüm mahallemizde kardeşim Sabriye kadar boylu poslu olup da yüzü açık dışarı çıkan var mı?

Babam bu söz karşısında sanki bir hata etmiş, ailesinden habersizmiş hissine kapılır, hatasını telafi etmek için anneme sert bir dille şöyle der:

—Bu senin kusurun! ... Sana layık olan, kıza bir çarşaf satın alıp onu örtmen değil mi?

Bu konuşmayı dinleyen Sami müdahale etmek ister:

—Ancak baba Sabriye hâlâ küçük, on yaşını aşmamış, uzun boy-luysa suçu ne?

Baba ona kızar, olayı namus meselesine götürür:

—Sen sus... Onu kim görse on iki, on üç yaşında zanneder. Ey çocuk, gururlu, onurlu ve kız kardeşinin namusunu düşünen büyük kardeşin gibi ol.”²⁷

ÜLFET EL-İDLEBÎ'NİN “DİMAŞK YA BESMETE'L-HUZN” ADLI ROMANI

Evde kızlarla ilgili her türlü karar alınır, bunu baba, erkek kardeşler ve anne alır, kıza ise hiçbir şey sormazlar. Nitekim Sabriye'ye yüzünün örtülmesi, çarşaf giymesi ile ilgili hiçbir şey sorulmamıştır. Çarşaf giyen kız artık eve kapanır, erkeklerle beraber okula yürümez, oyun oynamaya dışarı çıkamaz.²⁸

Yazar çarşafa zorlanan kızın duygularını deşifre etmek için Sabriye'yi konuşturmaya devam eder:

“Bir hafta sonra kendimi okula tek başına yürürken buldum. Yüzüme koyu kalın bir peçe sarkıtılmıştı, yolu zorlukla görebiliyordum, çünkü henüz gözlerim alışmamıştı, adımlarımda nerdeyse tökezliyordum.

En büyük hayal kırıklığım da tam üç aydan beri özlem duyduğum yürümeden alıkonmuştum (Sami ve Adil'le birlikte okula gitmek), çünkü yüzü peçeli bir kızın akrabalarından bile olsa genç çocuklarla yürümesi alışılan bir şey değildi. Zulme uğradığımı, işimde yenildiğimi hissettim. Bu kahır hissi beni erken yaşında içime kapanmaya zorladı.”²⁹

Anne, evi ayakta tutan, her türlü sorumluluğunu üstlenmiş, kız evlatların yetiştirilmesi ve terbiye edilmesinden sorumlu, baba ile çocukları arasında denge unsuru olan aile bireyidir. Küçüklüğünden itibaren içinde yetişmiş olduğu geleneksel hayatı iyice özümsemiş ve bundan hiçbir şikâyeti yoktur. Sabriye ve arkadaşlarının savundukları modern hayat tarzıyla hiç ilgisi yoktur; hatta her zaman geleneğin yanında yer alır. Ancak bu hayat tarzı içinde evde saygı görür, babanın en çok değer verdiği bir aile üyesidir, bazen kadınlık cilvesini bazen de itibarlı akrabaları kullanarak istediği zaman her şeyi babaya yaptırma gücüne sahiptir. Hayatının büyük bir kısmı mutfakta ve ev temizliğinde geçmektedir. Sabriye'nin deyimini ile “*yemek yemek için yaşayan, hayatlarında tek konforları yemek yemek*”³⁰ olan bir aileden sorumludur.

Şam'da anneler insanlar için yaşar, arkadaş çevresine çok önem verirler:

“Annem kendisini hoşnut etmek ve dinlendirmek için değil, sadece insanlar için, onları memnun ve hayran bırakmak için yaşayan sınıftandı. Ülkemiz kadınlarının çoğunun bu örnekten olması beni üzüyor. Evin en güzel odasını misafir odası yaptı, içine de elimizde olan en güzel şeyleri koydu, orada ayda bir misafirlerini karşılardı: On beşinci gün. Ben ve babam bu odada oturmak istediğimizde –özellikle kış günleri- zira orası güneşi iyi görürdü, ya da yeşil haşhaş bitkilerinin, kırmızı çiçekli zakkumun ekili olduğu alana bakan geniş pencere-leri açılınca ılık rüzgârın içerisinde oynadığı yaz günleri, üzerine oturduğumuz eşyanın yıpranmasından veya babamın sürekli içtiği si-garanın dumanından beyaz perdelerin kirlenmesinden korkusuna biz- den çok rahatsız olurdu. Odanın kapısını anahtarla kitler, bulamayaca-ğımız yere anahtarları gizlerdi.”³¹

Anne iyi veya kötü huylu olsun her zaman çocuklarının yanında yer alır, kimsenin mağdur olmasına gönlü razı olmaz. Evin yaramaz çocuğu Ragıp okulunu bıraktıktan sonra gece yarılarında kadar sokak-larda dolaşmaya başlayınca, babanın aile disiplini anlayışına uymayan bu davranışları Anne tarafından gizlenir. Ragıp dükkân açmak için babasından sermaye istediğinde, kendisine güvenmediği için vermek istemeyen babayı anne kadınlık cilvesini kullanarak ikna eder. Ragıp dükkânı açıp kısa süre içinde sermayesini Beyrut’un eğlence âlemlerinde tüketince babası artık onunla yüz yüze gelmek bile istemez. Burada da anne kocasının hatırını kıramayacağı halasını getirip aralarını buldurur. İşte bu şekilde evin yaramaz çocuklarının istekleri anneleri vasıtasıyla gerçekleşir, kusurları örtülür. Kendisinin telafi edemediği hatalar da babanın hatırını kıramadığı hala, teyze gibi kadın olan şahıslar vasıtasıyla giderilir. Anne erkek çocukların gelenek göreneklerle, ahlâkî anlayışlarına uymayan hatalarını telafi ederken kızları için aynı gayreti göstermemektedir.³²

Şam geleneğine göre erkek evlada gelin bulmak annenin görevidir. Ailenin en küçük oğlu Mahmut hukuk fakültesini bitirdikten sonra Hama şehrinde küçük bir memur olarak iş bulup çalışmaya başlayınca

ÜLFET EL-İDLEBÎ'NİN “DİMAŞK YA BESMETE'L-HUZN” ADLI ROMANI

burada evini tuttuğu ihtiyar kadının tuzağına düşer; kendisini çok iyiliksever, sevgi dolu, zengin biri gibi göstererek evde kalmış kızıyla onu evlendirir. Mahmut'un ailesinin bu evlilikten haberi her şey bittikten sonra olur; aile şaşkına döner, durumu kabullenemezler. Sabriye bu olayı şöyle anlatmıştır:

“Bu annemin asla anlamaya güç yetiremediği bir şeydir. Mahmut'a on beş yaşında güzel, kumral, yeşil gözlü, bizimle aynı evde kalmaya ve annemin emirlerini kabullenmeye razı, bize kız ve erkek çocuklar doğuracak bir kız hayal etmekteydi.

Peki, Mahmut yeşil gözlüleri sevmiyorsa?

Mahmut'un görüşü önemli değildir. Annemin o ikisini yeşil gözlü olarak sevmesi yeterlidir. Bu yüzden annem hayal ettiğinin tam aksi gelini görünce hayal kırıklığına uğradı. Gelinin annesinin oğluna sihir yaptığını, onu bizden kapıp evde kalmış kızıyla evlendirdiğine inanır oldu. Bu yüzden Mahmut'un ayrılışından sonra hasta oldu.”³³

Kadının erkekle olan ilişkilerinin şimdiki an ve gelecek zamana ait boyutları iki ayrı renge büründürülerek iyi ve kötü karakterlerle sergilenmiştir. Bu aynı zamanda romanda gerginliği, çatışmayı sağlayan, dinamizm ve sürükleyicilik oluşturan bir yapıdır. Sami, Adil ve Nermin olumlu karakterleri temsil etmektedirler. Bu olumlu karakterler yazarın işlemeye çalıştığı tüm olumlu değerlere sahiptirler. Okumayı severler. Sabriye “*Tuhaf bir oburlukla yutar gibi kendimi romanı okumaya kaptırdım*”³⁴ der. Mısırlı yazar Mustafa Lutfi el-Menfalûtî (ö. 1924)'nin el-Fazile³⁵ ve el-Macdûlîn adlı eserlerini,³⁶ Cûrcî Zeydân (ö. 1914), Mî Ziyâde (ö. 1941), Cubrân Halil Cubrân (ö. 1931)'in eserlerini, Marûf el-Arnâvut (ö. 1948)'un *Cerîdetu Fetâ'l-Arab*'da yayınlanan yazıları, *Mecelletu'l-Hilâl*, *Cerîdetu'l-Mizân*³⁷ gibi süreli yayınları okurlar. Okumanın kendilerine bir görev yüklediğini anlamaktayız. İnsanlara özellikle kadınlara değer verir düşündüklerini söylemekten çekinmezler. Sabri Hafız, “*Arap âleminde okuyucu kitlesi artıkça buna paralel bireysellik duygusu ve ulusal bilinçte belirginlik olmuş, devletler içinde bağımsızlık mücadeleleri başlamıştır*” demiş-

tir.³⁸ Toplumlarındaki tüm fertlerden farklı düşünür farklı davranışlar gösterirler. Yazar, baba, anne, Ragıp gibi roman kahramanlarına toplum içinde benzerleri çok olan, eski Şam'ın tipik tipleri olarak rol yüklerken³⁹, Sabriye, Adil, Sami, Nermin gibi düşüncelerini yansıtan kahramanlarına toplumun alışık olamadığı ideal insan karakteri vererek rol vermeye çalışmıştır.⁴⁰

Adil ve Sami gibi olumlu karakterler, işgal altındaki vatanları için neler yapabileceklerini düşünür, bu uğurda kendilerini tehlikeye atmaktan çekinmezler. Kadının eskimiş gelenek ve göreneklerin tahakkümünden kurtularak toplum içinde hak ettiği yerini almasını savunurlar. Ancak kadının saygınlığını ve onurunu elde etmesinin vatanın bağımsızlığı ile elde edilebileceği kanaatindedirler. Onlara göre vatan sevgisi ile yar sevgisi aynıdır, her ikisi onuru, bağımsızlığı, şerefi temsil eder. Sami Sabriye'ye gerilla gruplarına katılacağını haber verince ona sevgilisi Nermin'i nasıl bırakıp gideceğini sorar. Sami şu cevabı verir:

“Nermin'e sevgim arttıkça vatanıma sevgim de artmaktadır. Hürriyete, saygınlığa, daha iyi hayata özlem duyuyorum, biz ülkemizde alçak ve şerefsizlik içinde yaşıyoruz! Dün yirmi öğrenci ve memuru tutukladılar, sorguya çektikten sonra kurşuna dizmişler. Ben ve Adil'in geleceğinin aynı olmayacağını kim garanti eder. Ben, senin ve Nermin'in gasp edilen bir vatanda alçak ve şerefsiz bir şekilde yaşamınızı size yakıştıramam.”⁴¹

Suriye'yi işgal altında tutan Fransızlar işbirlikçilerini seçtirmek için seçim yapmak istedikleri zaman Adil gibi gençler bunu nasıl engelleyeceklerinin planlarını düşünürler. Adil bu durumu Sabriye'ye açıklarken ona Fransızların niyetini söyler. Ona göre din adamlarından birini devlet başkanlığına getirip halkı din yoluyla boyunduruk altına almak istemektedirler:

“Fransızlar vaatleri ile oyalayıp duruyorlar, bitirmeyi vaat ettikleri ilk taahhütleri ülkenin anayasasını ortaya koyacak kurucu meclis için seçimleri yaptırmak. Onlar bizi razı etmek için, hatta belki de bizi

ÜLFET EL-İDLEBÎ'NİN “DİMAŞK YA BESMETE'L-HUZN” ADLI ROMANI

uyutmak için devlet başkanlığına din adamlarından birini seçmelerinin yeterli olacağını zannediyorlar, onlar şimdiye kadar halkımızın karakterini anlayamadılar. Bu yüzden tüm Suriye çapında büyük bir miting düzenlemeye karar verdik.”⁴²

Sabriye Adil'in bu sözlerini dinledikten sonra ona mitinge kadınların niçin katılmadığını sorar:

“Bu gösterilere kadını niçin ortak etmiyorsunuz? Vatanını savunmak onun hakkı değil mi? Ne zamana kadar milletin yarısı felçli olarak kalacak?”⁴³

Adil ona bu gösteriye kadınları ortak etmek istediklerini ancak Fransızların din adamlarını aleyhlerine kışkırtmalarından korktuklarını söyler. Sonunda kadınların gösteriye katılmaları kabul edilir, ancak kadınlar din adamlarını kızdırmamak için baştan aşağı örtülü, yüzleri peçeli olarak katılırlar.⁴⁴ Sabriye de ailesine haber vermeksizin gizlice bu mitinge katılır ve akşam eve çok geç vakitte ulaşır. Kadının tek başına akşam karardıktan sonra gelmesi Şam ailesinin hiç alışık olmadığı bir şeydir.

Sami ve Adil'in temsil ettiği olumlu karakterlerin karşısında Ragıp vardır. Hiçbir değere sahip değildir, zevkleri peşinde koşan, istediklerini elde etmek için gelenek görenekleri hatta kutsal değerleri kullanmaktan kaçınmayan bir tiptir. Ülkesi için hiçbir fedakârlıkta bulunmadığı gibi menfaati için işgalcilerle işbirliği de yapmaktadır.⁴⁵ Sabriye miting sonrası eve gelmede gecikince Abisi Ragıp kapı önüne oturur onu bekler. Onu Adil'in eve getirdiğini görür, iterek kapıdan içeri alır. Avluda annesi ve babası da bekliyordur. Annesi:

“Yaşı küçük, neredeydin? ... Yatsı okundu sen evin dışındasın?” Baba yüzüne doğru bağıır: “Neredeydin?” O da:

“Kız arkadaşlarımla boykottaydım” der. Baba:

“Bilgin olmadan gösteriye mi çıkıyorsun?!! Benim erkeklerle beraber gösteriye katılan kızlarım yok” der ve tokatlamaya başlar, her vuruşunda şöyle der:

“Benim okula giden kızım yok, bu günden sonra gösteriye katılan kızım yok” der.

Ragıp bu durumu fırsat bilir, onu Adil’in getirdiğini söyleyerek:

“Dinimizde ne zamandan beri namahrem erkek helâl oldu? O kardeşim Sami’yi savaşa sürükledi, kendisi döndü şerefimizi paralıyor.”⁴⁶

Yazar bu olayda bize kız çocuklarına hürriyet tanımayan Şam ailesinin disiplin anlayışının onları gizli işler yapmaya ve yalan söylemeye ittiğini göstermeye çalışmıştır. Sabriye mitinge kendi isteği ile katılmış sabahtan akşama kadar Adil’le birlikte yürümüştür. Ancak ailesinden korkusuna mitingde Adil’le birlikte olmadığını, polislerin kendilerini tutukladıklarını, karakolda sorguya çektiklerini, karakoldan çıkınca Adil’i gördüğünü ve onun peşinden yürüdüğünü söylemiştir. Bu bahanesi kendisini daha büyük bir felakete sürüklemiştir. Abisi Ragıp karakola düşen kızlardan hiç birisinin namusu kirletilmeden çıkamayacağını söyleyerek ailesini kışkırtmıştır. Bunun üzerine ailesi ona bekâret kontrolü yaptırmış, bu ise Sabriye’nin onurunu çok incitmiştir.⁴⁷

Sabriye bir kadın olarak karşı karşıya kaldığı tüm durumlarda savunduğu fikirlerin aksine çok pasif bir tutum göstermekte, olayların peşinden sürüklenip durmaktadır. Ailesi kendisine bakirelik kontrolü yapmak istediği zaman, onu okuldan alınca, başörtüsü ve peçe örttükleri zaman hiçbir direnç göstermemiştir. Nitekim tüm bu olayları onun günlüklerinden öğrenmekteyiz. Hatta bazen hürriyetinden alıkoyanlar için bahaneler üretmektedir. Meselâ kendisine bekâret kontrolü yaptıran babasının bu tavrını “*nesiller boyu süren inançlarla yetişmesine*”⁴⁸ bağlamıştır. Yazar kahramanlarına özellikle kadın karakterlerine hürriyet, eski geleneklere isyan, kadının toplum içinde yerini alması gibi fikirleri savunma görevi verirken, bunlar düşünce düzeyinde kalmış, uygulamaya dönüştüren bir karakter ortaya koyamamıştır. Hatta bu karakterlerin düşünce yapılarının dahi ataerkil bir toplum düşüncesini yansıtan insanlardan öteye geçemedikleri görülmektedir.⁴⁹

ÜLFET EL-İDLEBÎ'NİN “DİMAŞK YA BESMETE'L-HUZN” ADLI ROMANI

Sabriye'nin kardeşi Sami şehit olduktan sonra tek dayanağı Adil kalmıştır. Ailesi miting olayından sonra onu okuldan alıp dışarı salmayınca Adil ile mektuplaşmalar başlar. Bir müddet sonra Adil Sabriye'yi ailesinden istetir. Sabriye'nin babası tüccar, Adil'in ise ekmekçidir, aralarında sınıf farkı vardır. Bir ekmekçinin oğlunun kızlarını istetmesi büyük bir küstahlık kabul edilir ve reddedilir. Sabriye buna da boyun eğer, hatta kendisine kaçmasını isteyen Adil'e annesinin hastalığını bahane ederek yanaşmaz. Bu esnada Ragıp mektuplardan birini ele geçirir ve Adil'in kız kardeşini kaçırmaya çalıştığını öğrenir. Bunun üzerine Ragıp Adil'e suikast düzenletip öldürtür. Adil'in ölümünden sonra Sabriye'nin tüm hayalleri, vatansever duyguları yok olur, babasının ölümünü bekleyen yaşayan bir ölü haline döner. Babasının ölümünden sonra da intihar eder.⁵⁰

Romanda kadının tüm hayatını erkeğin belirlemesi, adeta kaderini onun çizmesine bir isyan vardır. Çünkü bu ilişki eşit ve dürüst bir ilişki olarak görülmez. Ragıp kardeşinin namusu ile bu kadar ilgilenirken kendisi bir fahişe ile yaşar ve en sonunda onunla evlenir. Sabriye bu durumla ilgili olarak şöyle der:

“Ancak onun fahişe bir kızla evlenmesi önemsiz bir iş, çünkü o erkek, erkeğe ise her şey mubahtır... Bu erkek miti ne zaman yok olacak? Yoksa kıyamete kadar nesilden nesile miras kalarak devam ettiğini göreceğiz miyiz?”⁵¹

Şam muhitinde kadının ezilmişliği sadece Sabriye'nin ailesi ile mi sınırlıdır? Yazar Şam muhitindeki tüm evlerin aynı sosyal yapı üzerine kurulu olduğunu göstermek için Türk asıllı Nermin'in hayatından kesitleri romanına taşımıştır. Nermin, çok güzel, görgülü, özel bir kolejde okurken babasının ölümü ile okuldan ayrılmak zorunda kalmış modern bir kızdır. Annesi ile birlikte babalarından kalan evde kira gelirleri ile yaşamlarını sürdürmektedirler. Ancak Fransız işgali altındaki kargaşa içinde dükkânları yıkılır, aile mali krize düşer.

Sabriye'ye Nermin'i kardeşi Sami tanıştırmış, Sami'nin ölümünden sonra görüşmeleri devam etmiştir. Görüşmeleri üzerinden uzun

bir ara geçtikten sonra bir gün Nermin Sabriye'nin yanına gelir, yüzü solgun ve üzgündür, Sabriye'ye evlendiğini söyler ve aralarında şöyle bir diyalog geçer:

“- Öyleyse hikâyeyi öğrenmeyi istiyorsundur, inan hiç tuhaf değil, uzun zamandan beri ülkemizde cereyan eden binlerce hikâyenin benzeri... Babamın arkadaşı olan zengin bir yaşlıyla evlendim, uzun zaman önce eşi öldü, üç kızı evlenince –ben en küçükleri yaşıdayım– yalnız kaldı. Bize zaman zaman gider gelir oldu. Devrim sonrası düş-tüğümüz durumu biliyor, cömertçe bize yardım ediyordu. Bunu kardeşin kardeşe beslediği sevgi misali babamı kendisine kardeş kabul ederek ona olan sevgiden dolayı yaptığına ısrar ediyordu. İşin başında an-neme hayran olduğumu zannettim. Kendi kendime soruyordum: An-neme evlilik teklif etse elli yaşını geçen annem kabul eder mi? Onları gece sohbet ederken her görüşümde içime bir şüphe düşüyordu. Belki de ikisi gençlik yıllarından beri birbirlerini seviyorlardı da bu sevgiyi içlerine gizlemişlerdi, eşlerine olan vefalarından dolayı bundan uzak durmuşlardı, şimdi buluşmalar gerçekleşince içlerindeki mazinin hatı-raları harekete geçmişti. Şükrü amca ile evlenmesinin beni üzmeyece-ğini ona söylemek için içimden geçenleri söylemeye çok çabaladım, ancak içimi açmaya cesaret edemedim, bende ona karşı büyük bir saygı vardı.

Ancak beni o yaşlı adamla evlendirince bu saygınlık dağıldı gitti. Bilmiyorum büyüye benzeyen egemenliğini bana nasıl hâkim kıldı, evlilik bittikten sonra ancak uyanabildim bu hegemonyasından, ihtiyar her gün ırzıma geçer oldu... Şimdi ırzına geçilen toprağın anlamını anladım... Bu anlamın ne büyük bir zilleti, değersizliği, zorbalığı barındırdığını...

Sabriye: - Nermin duyduğuma inanasım gelmiyor, bildiğim kadarıyla kültürlü, hayat tecrübeli, anlayışlı, zeki olan anneni seni kurban etmeye sevk eden şey nedir?”

ÜLFET EL-İDLEBÎ'NİN “DİMAŞK YA BESMETE'L-HUZN” ADLI ROMANI

Nermin:- Niçin inanmıyorsun? Sanki güzelim bu toprakların halkından değilsin! Kadını kurban etmenin bizde teşekkürü gerektirmeyen bir zorunluluk olduğunu bilmiyor musun?”

Sabriye: - İçimden güldüm, bu söz bana söyleniyor.”

Nermin sözünü tamamlar: - Annem beni kardeşim için feda etti, o erkek bense kadın değil miydim? ... Eşim kardeşime öğretimini tamamlayınca kadar para gönderdi, muayene açması için araçlarını satın aldı, kendisine ve Fransız eşine biletler satın aldı, Dimaşk'a gelir gelmez bir muayenehane ve bir ev kiraladı, tüm bunlar eşimin parası ile oldu. Kardeşim kendi yolunda fedakârlığımı hiç hissetmedi, bir kere olsun bana sormadı: Ben bu ihtiyarla mutlu muyum? Niçin onunla evlendim? Şimdi tüm ihtimamı Fransız eşine sınırlı, korktuğu tek şey onun geri kalmış ülkemizin adet ve gelenekleriyle uyuşamaması. Beni en çok kızdıran da annemin tüm bunlara gönülden razı olması, onu sadece oğlunun başarısı ve mutluluğu ilgilendiriyor.”⁵²

Yazar bu romanında Suriye'nin işgal altında geçirdiği zor günleri ile Şam ailesi içinde bir kadının yaşadığı hayatı aynı zaman birimi içinde paralel ele almış ve aralarındaki benzerlikleri olaylar zinciri içinde göstermeye çalışmıştır. Aktardığımız bu diyalogda evlerde hürriyeti elinden alınmış kadın ile toprakları işgal edilmiş ülke halkının durumunu aynı bulmuş, kadının ezilmişliğini gerçek olgulara dayanan örneklerle göstermeye çalışmıştır. Ancak kadının konumunu örneklerle gösterirken onun bu problemlerin çözümünde ne yapmak istediği belli değildir. Hiç değinmediği Batılı anlamda kadın hürriyeti mi? Yoksa geleneksel yapı içinde durumunu eşit konuma getirmek mi? Çoğu kere önerdiği bir model olmaksızın kadın ile erkek arasındaki zulmü göstermekle yetinmiştir.⁵³

Kadını boyunduruk altına almak için dini, gelenek ve görenekleri kullanan Ragıp gibi tipler kendilerine gelince bunlara karşı bir sorumluluk hissetmemiş, hatta çıkarları söz konusu olunca cephe de almışlardır. Bunu Sabriye'nin babasının ölümünden sonra okutmuş olduğu mevlit merasiminde görmekteyiz. Sabriye evinin avlusunda babası

için mevlit okutur. Cemiyete Mevlevi şeyhini ve dervişleri davet eder. Kur'ân-ı Kerim'den sureler okur, Mevlevi ayini yaparlar. Ayin bittikten sonra davetlilere Şam tatlıları ikram edilir. Ragıp bu törene çok kızar, küçük kardeşi Mahmut'a çıkışır:

“Bugün ikinizin gerçekleştirdiği bu daveti yapmaya sevk eden şey nedir? Mahmut delirdin mi? Seni bu derece basit tahmin etmiyordum! ... Sen aramızda tek kültürlü olansın, maşallah hukuk diploması taşıyorsun! Vallahi ben insanlardan utanyorum, bugün gördüğüm bu şey de ne? Kötü adetler, eskimiş gelenekler, davul, saz, musiki, dans, şeyhler, Mevlevilik, yeme-içme, tüm bunlar bir de hüznün münasebetiyle yapılıyor.”⁵⁴

II. Romanın Değerlendirilmesi (Anlatım Teknikleri, Dil ve Tasvir)

Seher Şebîb bu romanla ilgili çalışmasında eseri çok başarılı bir roman olarak görmüş ve şöyle demiştir:

“Yazarın kadının ruhunun derinliklerine inerek onun hissiyatıyla kurduğu kurmaca âlem gayet başarılıdır. Bazı Arap eleştirmenlerin Ülfet el-İdlebî'yi kadının psikolojisini en iyi tezahür ettiren yazar olarak görmelerinin haklı payı vardır.”⁵⁵

Semer Ruhî Faysal el-İdlebî'nin kadınlarla ilgili çabalarını yararlı bulmuştur:

“Onu duyunca hikâye ve romandaki ahlâkî yapının hâlâ toplumda değişme ve dönüşmeye götüren canlı ve hareketli olduğunu hissedersin. O kadını savunmada ciddi bir ses, Dimaşk'ı savunmada güçlü, tasvir ve vasıf durumlarında kadife gibi.”⁵⁶

Ülfet el-İdlebî bu romanında Şam muhitinde kadının durumunu realist bir metotla olduğu gibi aktarmaya çalışmıştır. Arap eleştirmenlerin dediği gibi “el-vaki'iyetu'l-fotografıyye: fotografik lizm”⁵⁷ Teması için kurgulamış olduğu olaylar zinciri, hâlâ İslâm toplumlarında canlı örnekleri olan gerçeklerdir. Günümüz Türk toplumunda dahi örneklerine rastlamamız olağandır. Yazarın romanda vermek istediği en önemli mesaj Arap kadınının erkek merkezli gele-

ÜLFET EL-İDLEBÎ'NİN “DİMAŞK YA BESMETE'L-HUZN” ADLI ROMANI

nek ve göreneklerin baskısı altında ezilmesidir. Kadınların bu esaretten kurtulmaları için okumaları ve bu sayede toplum içinde aktif rol almaları bir çözüm olarak görülmüştür. Genç kızların okuma, evlenme gibi kendileriyle alakalı hiçbir konuda söz haklarının olmaması, eve kapatılmaları, genç kızların ailenin erkek bireyleri yararına ihtiyar zengin erkeklerle evlendirilmeleri eleştirilmiştir.

Kadın hakları ile ilgili fikirler el-İdlebî'den önce Arap âleminde çıkan hikâye ve romanlarda ele alınmış ve bu konuyu işleyen birçok yapıtlar çıkmıştır. Mısır'ın ilk edebî romanı kabul edilen Muhammed Hüseyin Heykel (ö. 1956)'in *Zeyneb*'inde kadın-erkek ilişkileri, kadınların eve kapatılmaları, genç kızların evlilikleri konusunda söz haklarının olmaması gibi konuları ele almıştır.⁵⁸ Bu tür fikirler İslâm âleminin Batı dünyası ile irtibata geçmesi, Batı üniversitelerinde yetişen Arap gençlerin ülkelerine dönmeleri ve edebî eserler vermeleri ile tartışılmaya başlanmıştır.⁵⁹

Yazar romanını günlük şeklinde oluşturmuştur. Sabriye'nin tutmuş olduğu günlüğünü Mahmud'un kızı olan yeğeni okuyucuya okumaktadır. Kadının sesini biz Sabriye'nin günlüklerinde samimiyet ve dostluk havası oluşturan “ben” zamiri ile dinlemekteyiz. Yazar kahramanı ile okuyucu arasında sıcak samimi hava oluşturmak, kadının çektiği ıstırabı birinci ağızdan ve onun psikolojisi ile sunmak için bu metodu seçmiştir.⁶⁰ Günlük içinde Sabriye'nin düz anlatımla olayları özetlemesi, kendisi ile diğer karakterler arasında geçen diyaloglara yer vermesi gibi anlatım tekniklerine sıkça yer verilmiştir. Karşılıklı diyaloglar romana canlılık ve hareketlilik katmıştır. Sabriye Adil'le bir karşılaşmasını şöyle dile getirmiştir:

“Bir keresinde Adil elime ekmeği verirken kendisi kardeşimle mahallede hür ve serbestçe oynadığı halde benim evde hapsedilmem zor gelmiş olacak ki bana sordu:

—Gün boyu vaktini nasıl geçiriyorsun?

Kan yüzüme sıçramış bir halde alçak sesle cevap verdim:

—Ev işinde anneme yardım ediyorum, sonra da Sami oynamaya çıkınca kitaplarını okuyorum.

—Roman okumayı sever misin?

Evet, anlamında başımı salladım.”⁶¹

Sabriye bazen etrafında meydana gelen olaylar karşısında insanların duyarsızlığına tepkisini⁶² iç monologlarla sunmuştur. Sami'nin ölümünden sonra Ragıp ve Mahmud'un evlenerek evlerine dönmeleri ve hiçbir şey yokmuş gibi hayatın normal seyrinde devam etmesi üzerine şunları düşünmüştür:

“Düğümlemiş işlerimizin bu kadar hızla çözüleceğini zannetmiyordum, Ragıp ve eşi, Mahmut ve eşi eve döndüler, kahve fincanları gidip geldi, oradan buradan konuşuldu, şehit Sami'nin sözü ağza bile gelmedi... Unutuldu gitti. Aile fertlerinden hepsi muratlarına erdi, ben hariç. Annem babam dâhil kimse üzüntümü hissetmedi. Ailemizin yeni üyesi iki gelin benim böyle yaratıldığımı sandılar, basit, utangaç, içine kapanık, aile fertleri arasında hiç değeri olmayan, tek meziyeti anne babasına hizmet etmesi, evin işlerini idare etmesi.

Sabriye'nin hırslı, kültürlü, günün birinde cesaretli, atılgan, sözleri ve zekice esprileri ile eve neşe katan biri olduğunu bilmediler.”⁶³

Anlatım dili zaman zaman bağlantıyı sağlayan çocuğun sesiyle yapılmaktadır; ancak çocuğun sesine müellifin sesi karışmakta ve onu hissettirmektedir. Çünkü henüz on beş yaşında görünen bu çocuk halasının günlüklerinde yazdığı olaylar hakkında tahliller yapmakta, müellif gibi güzel cümleler kurmaktadır:

“Halamın hatıratını ömrünün son döneminde yazdığı anlaşılmaktadır, bu yüzden ilk sayfalar tarihsizdir, hafızasına başvurdu ve hayat akışında kendisine etki eden şeylere odaklandı, çocukluğunun detaylarını yazdı. İçinde olayların adil tahlillerinin olması sebebiyle bana bu sayfaları olaylar olduktan yıllar sonra yazdığına dair bir kanaat oluştu. Bu yüzden anlık etkiden kurtulmuş, hükümleri zekâ ve bakış açısı olduğunu gösteren bir mantığa sahiptir.”⁶⁴

ÜLFET EL-İDLEBÎ'NİN “DİMAŞK YA BESMETE'L-HUZN” ADLI ROMANI

Yazar romanını fasih bir dil ile yazmış olup romanın hiçbir yerinde mahalli dili kullanmamıştır. Şahıs kadrosu, anne baba gibi dar kültürlü, Sami, Adil gibi ortaöğretim seviyesinde eğitime sahip kişilerden oluşması sebebiyle bu seviyeyi yansıtır kısa cümlelerden oluşan bir dil kullanmıştır. Anne babanın kullandığı dil, kendi kuşaklarının dilini yansıtmaktadırlar. Sözlere arasında “*Bir taşla iki kuş vurmak*”, “*Erkeklerle inanan elekle su taşıyan gibi*” (s. 74, 102) deyimler ve özdeyişler geçmektedir. Romanda “*deri*”, “*ağa*” “*yaprak*” gibi birkaç Türkçe kelimeye rastlanılmaktadır (s. 15). Bunların yanı sıra Fransız baskılarının ve hücumlarının yoğun olduğu günlerde okullarda, mahallelerde gençlerin dillerinde dolaşan tekerlemeler romana taşınmıştır. Okulda bir grup öğrenci diğerlerine sesenir:

Kalkın, dinleysin arkadaşlar Gülle ve tankın sesini Mücahitler vurulmadı

Diğer grup kızlar onlara cevap verir:

Fransızlar kaybetti

Daha gür sesle karşılık verilir:

Ey komşu kalk dinle Güllenin mahallemizi vuruşunu Mücahitlerse vurulmadı

Hepsi beraber koro halinde bağırlarlar:

*Fransızlar kaybetti*⁶⁵

Fransızlarla çarpışan mücahit evine dönünce gençler evine gelip nara atarlar:

Reşit Ağa, ey şerefimiz Kılıçlarımızla pirincimize biber katarız.

Diğer bir grup onlara seslenir:

*Dostlar meydan boş Haddini aşana, düşmana karşı*⁶⁶

Bu örneklerin dışında Şam halkının Fransızlara karşı beslediği kin, mücadele azimlerini dile getiren birçok tekerleme ve şarkılara yer verilmiştir. (s. 237-238, 240) Bu tür mahalli motifler roman atmosferine canlı bir hava katmış, bin dokuz yüz yirmili yıllarda Şam’da yaşanan atmosferi teneffüs etme imkânı vermiştir.⁶⁷

Romanda Şam mutfağından kubbe, sadru'l-kunâfe el-basmâ (s. 110), fette makdus, kubbe meşviyye, kubbe lebniyye, fehze verz, secekât mea'l-yabrak (s. 119) gibi birçok yemeğin adı, bahçelerde yetişen bitki ve çiçeklerin adları zikredilmiştir.

Yazar romanında kahramanının psikolojik sıkıntısını göstermek için sembolik anlatıma başvurmuş, ilkbahar ve sonbahar mevsimlerini sembolik anlatımla tasvir etmiştir:

“İlkbahar geldi... Tomurcuklar dallarından çıkmaya, boyunlarını yukarı doğru uzatmaya başladılar.

Yaşlı limon ağacı yeşil yavruları ile övünç duyuyor. Yaşlılığına rağmen hâlâ vermeye gücü yetiyor, niçin böbürlenip övünmesin? İki kelebek havada süzülüyor, dans ediyorlar, biri diğerinin etrafında kanat çırpıyor, ona bir dokunuş başarınca sarhoş olarak eğilip kaçıyor, diğeri onu izliyor, etrafında dönüyor, dans etmeyi sürdürüyorlar.”⁶⁸

Sonuç olarak;

Roman Şam İslâm muhitinde yaşayan bir ailenin hayatını gerçekçi bir biçimde ortaya koymada başarılıdır. Kadının durumu ile ilgili olarak tasvir edilen tüm sahneler gerçekçi olup bu yapının benzeri örneklerini neredeyse tüm doğu İslâm toplumlarında görmek mümkündür. Kadınla ilgili tespit ettiği problemler çok çarpıcı bir biçimde gösterilmiştir. Erkeğin tahakkümü altındadır, erkekler kadar hürriyete sahip değildir, sürekli olarak erkeklerden tecrit edilmiş ve onun için ayrı bir dünya oluşturulmuştur. Aile içinde erkek kadar kalıcı yeri yoktur, misafir bir üye gibi kabul edilir. Buna benzer onun aleyhinde birçok şerkiller mevcuttur. Ancak dış müdahalelerle değiştirilebilecek bir yapı değildir. Yapının oluşmasını sağlayan gelenek göreneklerin ve değerlerin bunları besleyen din boyutu ile tekrar yorumlanması gerekmektedir. Romanda ise sadece problemler gösterilmekle yetinilmiştir.

¹ Abdulkadir Ayyâş, *Mu'cem el-Müellifin es-Suriyyîn*, Dâru'l-Fikr, Dimâşk 1985, s. 370; Abdu'l-Ganî el-'İtrî, *Abkariyyât ve E'lâm*, Dâru'l-Beşâir, Dimâşk 1996, s. 205; Seher Şebîb, *el-İltizâmu ve'l-Bîe fi'l-Kissati'l-Kasîreti's-Suriye*, *Edebu Ülfet el-İdlebî Nemûzecen*, en-Nedvetu's-

ÜLFET EL-İDLEBÎ'NİN “DİMAŞK YA BESMETE'L-HUZN” ADLI ROMANI

Sekâfiyyetu en-Nisâiyye , Dimaşk 1998, s. 45; Nasiruddin el-Bahre, *Ülfet el-İdlebî, Şehrâzâdu'l-Hikâye eş-Şâmiye*, el-Emânetu'l-'Amme li İhtifaliyyeti Dimaşk Âsimetu's-Sekâfe el-Arabiyye, 2008, s. 7.

² Ülfet el-İdlebî, *Hikâyetu Ceddî*, Dâru Talas, Dimaşk 1999.

³ Nasiruddin el-Bahre, *Ülfet el-İdlebî*, s. 7.

⁴ Nasiruddin el-Bahre, *Ülfet el-İdlebî*, s. 7.

⁵ Nasiruddin el-Bahre, *Ülfet el-İdlebî*, s. 7.

⁶ Seher Şebîb, *el-İltizâmu ve'l-Bîe fi'l-Kissati'l-Kasîreti's-Suriye*, 48.

⁷ Seher Şebîb, *el-İltizâmu ve'l-Bîe fi'l-Kissati'l-Kasîreti's-Suriye*, 47.

⁸ Nasiruddin el-Bahre, *Ülfet el-İdlebî*, s. 8.

⁹ Nasiruddin el-Bahre, *Ülfet el-İdlebî*, s. 13.

¹⁰ Mâcide Hamûd, *el-Hitabu'l-Kisâi en-Nisevî Nemâzic min Suriye*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 2001, s. 82.

¹¹ Sabri Hafız, “Modern Arap Kısa Öyküsü 1”, çev. Azmi Yüksel, *Nüşa*, Yıl, 3, sayı 9, Bahar 2003, s. 78.

¹² Mâcide Hamûd, *el-Hitabu'l-Kisâi en-Nisevî*, s. 82.

¹³ Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara 1991, s. 143.

¹⁴ Mâcide Hamûd, *el-Hitabu'l-Kisâi en-Nisevî*, s. 83.

¹⁵ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, Dâru Tlas, Dimaşk 1995, ss. 47-48.

¹⁶ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 19.

¹⁷ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 65.

¹⁸ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 78.

¹⁹ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 78.

²⁰ Mâcide Hamûd, *el-Hitabu'l-Kisâi en-Nisevî*, s. 83.

²¹ Bâsime Durmuş, *el-Kissâtu'l-Kasîretu'n-Nisâiyye es-Suriye* (Basılmamış mastır tezi) Camiatu Dimaşk, Külliyyetu'l-Âdâb ve'l-'Ulûm el-İnsâniyye Kismu'l-Lugati'l-Arabiyye, 2001, s. 157.

²² Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 85.

²³ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 87.

²⁴ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, ss. 88-89.

²⁵ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 91.

²⁶ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, ss. 82-83.

²⁷ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 92-93.

²⁸ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 94.

²⁹ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 94.

³⁰ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 110.

-
- ³¹ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 65.
- ³² Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, ss. 96–110
- ³³ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, ss. 242–243.
- ³⁴ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 91.
- ³⁵ Bernardin de Saint-Pierre'in Paul et Virginie'sini Mısırlı müellif Mustafa Lutfi el-Menfalûtî, el-Fazile adıyla çevirip uyarlama yapmıştır.
- ³⁶ Mâcide Hamûd, *el-Hitabu'l-Kisasî en-Nisevî*, s. 89.
- ³⁷ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 116.
- ³⁸ Sabri Hafız, “Modern Arap Kısa Öyküsü 1”, çev. Azmi Yüksel, *Nüşa*, Yıl, 3, sayı 9, Bahar 2003, s. 75.
- ³⁹ Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar, Tıp Tahlilleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996, s. 5.
- ⁴⁰ Çelik, Yakup, *Sait Faik ve İnsan*, Akçağ Yay. Ankara 2002, ss. 23–25.
- ⁴¹ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, ss.148-149.
- ⁴² Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 234.
- ⁴³ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, 234.
- ⁴⁴ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, ss. 248-252.
- ⁴⁵ Mâcide Hamûd, *el-Hitabu'l-Kisasî en-Nisevî*, s. 85.
- ⁴⁶ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 255.
- ⁴⁷ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, ss. 255-260.
- ⁴⁸ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 264.
- ⁴⁹ Nebil Süleyman, Bû Ali Yasin, *el-İdûlucya ve'l-Edeb fi Suriya* (1967-1973) Dâru'l-Hivâr 1983, s. 38.
- ⁵⁰ Mâcide Hamûd, *el-Hitabu'l-Kisasî en-Nisevî*, s. 84.
- ⁵¹ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 296.
- ⁵² Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, ss. 277-280.
- ⁵³ Husâm el-Hatîb, *el-Kissatu'l-Kasîra fi Suriye* (Riyâdât ve Nusûsun Mufasaliye), Dâru Alaiddîn, Dimaşk 1998, s. 157.
- ⁵⁴ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 29.
- ⁵⁵ Seher Şebîb, *el-İltizâmu ve'l-Bîe fi'l-Kissati's-Suriye*, s. 86.
- ⁵⁶ Nasiruddin el-Bahre, *Ülfet el-İdlebî*, s. 11.
- ⁵⁷ Riyaz İsmet, *es-Savtu ve's-Sadâ*, Dâru't-Talîa, Beyrut 1979, s. 53.
- ⁵⁸ Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı* (1914-1944), Ankara 1997, ss. 82-85.
- ⁵⁹ Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı*, s. 77.
- ⁶⁰ Mâcide Hamûd, *el-Hitabu'l-Kisasî en-Nisevî*, s. 83.
- ⁶¹ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 88.
- ⁶² Musa Yıldız, “Necib Mahfuz'un el-Liss ve'l-Kilâb Adlı Romanı”, *Nüşa*, Yıl: II, Sayı: 5 Bahar 2002, s. 43.

**ÜLFET EL-İDLEBÎ'NİN “DİMAŞK YA BESMETE'L-HUZN”
ADLI ROMANI**

⁶³ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 304.

⁶⁴ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 82.

⁶⁵ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 161.

⁶⁶ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 220.

⁶⁷ Mâcide Hamûd, *el-Hitabu'l-Kisasî en-Nisevî Nemâzic min Suriye*, s. 88.

⁶⁸ Ülfet el-İdlebî, *Dimaşk Yâ Besmete'l-Huzn*, s. 81.

EMEVÎ HALİFELERİNİN HİLAFETE GEÇİŞ ŞEKLİ VE MERASİMLERİ

Halit Çil*

Özet: Hz. Osman'ın öldürülmesinden dolayı Hz. Ali'yi suçlayan Şam valisi Muaviye, yerine bir başka vali atayan halife Ali'ye Sıffin savaşında kurnazca icra ettiği hakem olayıyla galebe çalmıştır. Hz. Ali'nin 661 yılında öldürülmesinden sonra Muaviye'nin başa geçmesiyle başlayıp, 750 yılında Abbasiler tarafından yıkılıncaya değin hüküm süren Ümeyye Oğulları (Emevîler) zamanında, hiçbir halifeyi halk seçmiş ve hilafete getirmiş değildir. Hilafetin saltanata dönüşmesiyle beraber kendini gösteren hilafete geçiş merasimlerini bu yazımızda özetlemeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Emevîler, Halife, Hilâfet, Merasim.

Ceremonies and Manners of Enthroning of the Caliphs of the Umayyad Dynasty

Summary: The Governor of Damascus, Muawiyah I, who blamed the Caliph Ali for the murder of the Caliph Uthman Ibn Affan, prevailed over the Caliph Ali, who had appointed another governor in place of him, thanks to the arbitration incident during the Siffin war. During the reign of the Umayyads, starting with Muawiyah's coming to power after the murder of the Caliph Ali in 661, and ending with the breakdown of the Abbasid State in 750, no caliph was elected ever by people. In this article, the special enthroning ceremonies following the transformation period of the caliphate into the sultanate were described concisely

Keywords: Umayyads, Caliph, Caliphate, Ceremonies.

* Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi (halitcil@gmail.com)

EMEVÎ HALİFELERİNİN HİLAFETE GEÇİŞ ŞEKLİ VE MERASİMLERİ

Hız. Ali'nin 661 yılında öldürülmesinden sonra başa geçip, 750 yılında Abbasiler tarafından yıkılıncaya değin hüküm süren Ümeyye Oğulları (Emevîler) zamanında, hiçbir halifeyi halk seçmiş ve hilafete getirmiş değildir. Daha halife ölmeden onun veliaht tayin ettiği şahsa biat ediliyordu. Veliaht tayin edilen şahıs halife olunca da biat yenileniyordu.

Biat "işittik, itaat ettik ve Allah'ın kitabı, Resulullah'ın sünnetiyle amel ettik" şeklindeki sözlerle yapılırdı. Bir kargaşa ve ayaklanmadan sonra ise biat, bundan farklı olurdu. Müslim b. Ukbe, Harre savaşından sonra Yezid'in malları, canı ve çocukları üzerine biat etmişti. Yine Haccac, İbn Eş'as'ın yenilmesinden sonra, ancak isyan etmekle küfre girdiğini kabul edenlerin biat edebileceğini bildirmişti.¹

Emevîler'de halifeler, seleflerinin tayinleri ve vasiyetleri ile başa geçiyorlardı. Ancak Muaviye b. Ebî Süfyan, Yezid b. Velid, Mervan b. Hakem, Mervan b. Muhammed hilafeti vasiyetle değil, kuvvete başvurarak ele geçirmişlerdir. Muaviye'yi Suriyeliler seçmişler, o da mevcut yönetime karşı mücadelede galip gelerek iktidarı ele geçirmiştir. Mervan'ı da II. Muaviye'nin ölümünden sonra yine Suriyeliler başa geçirmişlerdi. O da rakiplerine galip gelerek idareyi ele aldı. III. Yezid, amcasının oğlu Velid b. Yezid'e karşı isyan edip onu öldürdü ve yerine geçti. Mervan b. Muhammed, III. Yezid'in ölümünden sonra halkı kendine biat etmeye çağırdı. Bir grup ona biat ettiği halde, halkın geri kalanı onu kabul etmedi. Bunların dışında dokuz halife kalıyor ki, onlar da kendilerinden önceki halifeler tarafından seçilmişlerdi. I. Yezid'i babası Muaviye veliaht tayin etmişti. II. Muaviye'yi Yezid seçmiştir. Abdülmelik'i babası Mervan, Velid ve Süleyman'ı babaları Abdülmelik, Ömer ve Yezid'i Süleyman, Hişam ve II. Velid'i Yezid seçmişlerdir.²

Emevî halifesi kendisinden sonra yerini alacak veliahdını tayin ediyor ve onun için huzurunda halkın ileri gelenleri ve büyük komutanlardan biat alıyordu. Aynı sırada bu biat vilayetlerde halifeye vekâleten valilerin önünde alınıyordu. Bu uygulama aynı anda demokratik ve mutlak idareyi, herbiri meziyetlerinden tecrit edilmiş olmakla beraber bünyesinde topluyordu.³

Biat umumi olmadan muteber olmayacağı için, önce Emevi ailesi ve emirleri biat ederler, sonra kumandanlar ve diğer şehirlerin idarecilerinin biati alınır. Biat; itaat, dinlemek, Allah'ın kitabı ve Resulullah'ın sünneti üzere yapılırdı. Bu biate halkın ileri gelenlerinin mutlaka katılması arzu edilir, hata zorlanırdı. Şayet biat etmesi gereken önemli zevat taşrada ise, valiler halife adına onlardan biat alırlardı. Hatta bazen ileri gelen zevatın biatini almak için bizzat halifenin o merkeze kadar teşrif ettiği de görülmüştür.⁴

Şimdi kısaca, kaynaklarda geçtiği kadarıyla Emevî halifelerinin hilafete geçiş şekillerini, ilk olarak verdikleri hutbeleri ve düzenlenen merasimleri belirtebiliriz:

1- Muâviye b. Ebî Süfyan (41-60/ 661-680):

H. 41 yılında yönetimi Muâviye'ye teslim etti. Bunun üzerine Muâviye Kufe şehrine gitti. Kendisine biat edilmesinden sonra insanlara tesirli bir hutbe irad etti. Doğuda ve batıda, uzakta ve yakında her yerde hükümdarlık onun eline geçti, otoritesi sağlamlaştı. O seneye cemaat senesi denildi.⁵

Muâviye'ye Hasan'ın hilafeti teslim etmesinden önce Ezruh'ta h.41 senesinde biat edildi. Aynı sene Hasan b. Ali ile barış yaparak onun biatini, sonra da halkın biatini aldı.⁶

2- Yezid b. Muâviye (60-64/ 680-684) :

H. 60 senesinde Yezid'e biat edildi.⁷ Cenaze namazını kılarak babasını defnettikten sonra mezarlıktan çıkan Yezid, halifelere mahsus bineğe binerek şehre girdi. İnsanların toplanmalarını emretti. Hükümet konağına girip yıkandı ve güzel elbiseler giyindi. Sonra çıkıp insanlara müminlerin emiri sıfatıyla ilk hutbesini irad etti. Allah'a hamd ve senâdan sonra şöyle dedi:

“Ey insanlar! Muâviye Allah'ın kullarından bir kuldu. Allah ona nimet bahşetti, yaşattı, sonra yanına aldı. O kendisinden öncekilerden daha aşağı derecede idi. Kendisinden sonrakilerdense daha hayırlı idi. Onu Aziz ve Celil olan Allah'a karşı tezkiye etmiyorum. Allah onun durumunu daha iyi bilir. Eğer onu affederse kendi rahmetiyle affeder.

EMEVÎ HALİFELERİNİN HİLAFETE GEÇİŞ ŞEKLİ VE MERASİMLERİ

Eğer onu azaplandırırsa günahı sebebiyle azaplandırır. Ben, ondan sonra idarenin başına geçtim, maksadımı elde etmek uğruna üzülmem. Kusurdan ötürü de kendimi mazur görmem. Allah bir şeyi dilerse o şey olur. Muâviye sizi deniz gazasına gönderirdi. Ben Müslümanlardan herhangi birini deniz seferine sevk etmeyeceğim. Muâviye sizi kışın Bizans diyarına gönderip gaza ettirirdi. Ben herhangi bir kimseyi kışın Bizans diyarına gönderecek değilim. Muâviye size maaşlarınızı üçer taksit halinde verirdi. Ben peşin olarak vereceğim.⁸

Mesudî'ye göre; emirlik Yezid'e geldiğinde evine kapandı ve üç gün halktan insanlarla görüşmedi. Bu sırada Arap eşrafını, beldeler heyetlerini, ordu komutanlarını babasının ölümünden dolayı taziye ve emirliğinden ötürü tebrik (tehnîe) için kabul etti. Dördüncü gün minbere çıkarak halka hitap etti. Hamd ve senâdan sonra babasını övdü ve hilafeti konusunda Allah'tan yardım diledi. Hutbeden sonra indi ve insanların biatine izin verdi. İnsanlar taziye ve tebrik ederek ona biat ettiler.⁹

Asım b. Ebî Sayfî kalkarak selam verdi ve Yezid'i; üzerlerine doğan halifetullah güneşi, Allah'ın bir vergisi vb. şeklinde güzel sözlerle methetti. Ardından Abdullah b. Mâzin kalkıp selam verdi ve onu en güzel vergi olarak nitelendirip bir şiir okudu. Sonra Abdullah b. Hemmâm kalkıp onu övdü ve şiir okudu.¹⁰

Her konuşmanın ardından Yezid konuşana hitaben, "Ey filan, bana yaklaş!" diyerek yanına oturtuyordu. İnsanlar tebrik ve taziyelerinde Yezid'in yerini yükselttiklerinde, her birisine kendine ve kişinin kavmi içindeki yerine göre mal verilmesini emretti. Böylece insanların atâları çoğaldı ve mertebeleri yükseldi.¹¹

Kendisine biat edildiğinde Yezid 34 yaşında idi. Babasının atamış olduğu valileri görevlerinde bıraktı. Hilafete geçtiğinde onun yegane düşüncesi, veliahtlığını içlerine sindiremeyen ve bu yüzden Muâviye'ye itaat etmeyen kimselerle uğraşmaktı. Bu amaçla Medine valisine mektup gönderdi.¹²

3- Muâviye b. Yezid (64/ 684) :

Yezid b. Muâviye'nin ölümünden sonra Muâviye b. Yezid'e biat edilince, kendisi halkı camiye çağırıldı. Onlara hitaben yaptığı konuşmada; halifelğe layık olmadığını, bununla beraber Ebû Bekir'in tavsiye ettiği gibi birini veya Ömer'in yaptığı gibi aralarından birini halife seçecek bir şura tayin edemeyeceğini, dilediklerini halife seçmekte serbest olduklarını belirtti.¹³

Muâviye hilafete geçtiğinde hastalanınca, kendisinden sonra kardeşi Halid'i halife tayin etmesini istediklerinde bunu reddetti. Kendisi evine kapandıktan kısa süre sonra da herhangi bir veliaht tayin etmeden vefat etti.¹⁴

4- Mervan b. Hakem (64-65/ 684-685) :

Mervan, ibn Zübeyr'e biat etmeye karar vermişti. Bu niyetle yola çıkmışken, Ubeydullah b. Ziyad onu caydırdı ve kendisinin halife olmasını istedi. Böylece Mervan, Ürdün'de biat aldı.¹⁵

5- Abdülmelik b. Mervan (65-86/ 685-705) :

Babasının sağlığında halifelik için kendisine biat edildi. Babası, Ramazanın üçünde vefat edince Şam ve Mısır'a bağlı mıntikalarda kendisine yeniden biat edildi. Babasının hüküm sürdüğü topraklarda otoritesini sürdürdü.¹⁶

Abdülmelik'e genişçe bir meclis yapıldı. Yine onun için bu meclisin üzerinde daha önce bir kubbe yapılmıştır. Kubbenin altına girdi ve şöyle dedi: “Ömer b. Hattab bunun kendisi için haram olduğu görüşündeydi.” Yine hutbesinde şöyle demiştir:

“Ey Medine halkı! Şu yönetime sahip olması gereken en liyakatli insan benim. Şu doğu tarafından bizim üzerimize hadisler aktı. Biz bunları bilmiyoruz. Bunlardan sadece Kur'ân kıraatini biliyoruz. Mazlum imam Hz. Osman'ın size gönderdiği mushafınız içindeki hükümlere bağlı kalın. Yine merhum ve mazlum imamınız Hz. Osman'ın sizler için derlediği farizalara sarılın. O, bu farizaları ve mushafı derleyip toparlama hususunda Zeyd b. Sabit'e danışmıştı. O ne güzel bir danışmandı, o İslam içindi. Allah ona rahmet etsin.

EMEVÎ HALİFELERİNİN HİLAFETE GEÇİŞ ŞEKLİ VE MERASİMLERİ

Mazlum ve merhum imamınız Hz. Osman ile Zeyd b. Sabit'in hükümlerine göre hüküm verin. Onların uygun görmedikleri şeylerden uzak durun.”¹⁷

6- Velid b. Abdülmelik (86-96/ 705-715) :

Abdülmelik b. Mervan defnedildikten sonra Velid, kabrinin yanından ayrılarak, Dımeşk'teki büyük mescidin minberine çıktı. Müslümanlar gelip toplanınca bir konuşma yaparak şöyle dedi:

“Doğrusu bizler Allah'a aidiz ve O'na dönücüleriz. Müminlerin emirinin vefatı nedeniyle başımıza gelen musibetten ötürü Allah'ın yardımını diliyoruz. Bize halifelik nimetini verişinden ötürü Allah'a hamd olsun. Haydi kalkınız ve biatinizi yapınız.”¹⁸

İlk olarak Abdullah b. Hemmâm es-Selulî kalkıp şöyle diyerek ona biat etti:

“Daha üstünü olmayan bir makamı Allah verdi sana,
İnkarcılarsa engel olmak istemişlerdi.
Ancak Allah bunu sana nasip eyledi,
Sonunda hilafet gerdanlığını boynuna geçirdiler.”
Ardsıra diğer insanlar da Velid'e biat ettiler.¹⁹

Bir başka rivayete göre; Velid hutbesinde Allah'a hamd ve senâdan sonra şöyle demiştir:

“Ey insanlar! Allah'ın geciktirdiğini hiç kimse ileri geçiremez. O'nun öne aldığını da hiç kimse geriletemez. İşte bu iş de Allah'ın bir takdiri ve eskiden beri O'nun ezeli ilmiyle bildiğidir. O, peygamberlerine ve Arş'ını taşıyan meleklerine bile ölümü takdir edip yazmıştır. İşte bu ümmetin veliyyülemri, iyilerin menzillerine ulaşmış bulunuyor. Onun hali, şüphe uyandıranlara karşı şiddet; hak ve fazilet ehline karşı yumuşaklık idi. Allah'ın yüceltmış olduğu İslamî alametleri kapsayan Beyt'i haccetmek, gazalar yapmak, Allah'ın düşmanlarına karşı baskınlar düzenlemek onun işiydi. O, aciz bir kimse olmadığı gibi, aşırı giden birisi de değildi.

Ey insanlar! İtaate sınıksız sarılın, cemaatten ayrılmayın. Çünkü cemaatten ayrılıp yalnız kalanlarla şeytan birlik olur. Ey insanlar! Kim

bize karşı çıkarsa biz de onun gözlerinin yer aldığı yeri (başını) vururuz. Sesini çıkarmayıp susan da zehriyle birlikte ölüp gider.”²⁰

Bundan sonra minberden indi, halifelik bineklerine baktı, onları ele geçirdi.²¹

7- Süleyman b. Abdülmelik (96-99/ 715-717) :

Kardeşi Velid vefat ettiğinde Süleyman Remle’de idi. Şam’la geldiğinde emirler ve eşraf onu karşıladılar. Başka bir rivayete göre; emirler, kumandanlar ve eşraf Kudüs’e giderek orada kendisine biat ettiler. Tebrik heyetleri Kudüs’e giderek onu orada tebrik ettiler. Ancak orada başka heyetler göremediler. Süleyman, Kayalık mescidinin kuzeyinde, mescidin sahnında kubbe altında oturmaktaydı. Halkın ekabiri de kürsüler üzerinde oturuyorlardı. Onlara malları paylaşıyordu. Sonra kendisi Şam’a döndü.²²

Süleyman b. Abdülmelik hilafete geçtiğinde minbere çıkarak bir hutbe verdi. Allah’a hamd ve senâ, Resulüne salâttan sonra Allah’a hamdetti. Sonra şunları söyledi:

“Doğrusu dünya aldanma yurdudur, boş bir menzildir, dolanıp durma süsüdür. Ağlayanı güldürür, gülünü ağlatır. Güvendekini korkutur, korkulu olana güven verir. Servet sahibini yoksul, yoksulu da servet sahibi kılar, insanlarla oynar. Ey Allah’ın kulları! Allah’ın kitabını rehber edinin, O’nun hükmüne razı olun, O’nu kendinize lider yapın. O kitap, kendisinden önceki kitapları yürürlükten kaldırmıştır. Sonra gelecek kitaplar onu yürürlükten kaldıramazlar. Ey Allah’ın kulları! Bilesiniz ki bu Kur’ân, şeytanın tuzak ve kinini, sabah aydınlığının çekip gitmekte olan gece karanlığını silip ortalığı aydınlatışı gibi aydınlığa çıkartır.”²³

Sonra insanlar Süleyman’a biat ettiler. Biatın ardından valilerini atadı. Kendisi alaca renkli ve nakışlı elbiseler giyerdi. Bunlar Yemen, Kûfe ve İskenderiye’de üretilirdi. Huzuruna giren fertler, aile fertleri, valileri, arkadaşları, hizmetçileri, aşçıları da bu elbiseden giyerlerdi.²⁴

8- Ömer b. Abdülaziz (99-101/ 717-720) :

EMEVÎ HALİFELERİNİN HİLAFETE GEÇİŞ ŞEKLİ VE MERASİMLERİ

Süleyman b. Abdülmelik'in veziri Recâ b. Hayve, insanları Dabik mescidinde toplayarak halifenin vefat ettiğini bildirdi ve Ömer b. Abdülaziz'in halife tayin edildiğini bildiren mektubu okudu.²⁵ Ardından Ömer'i minbere çıkardılar. İnsanlara tesirli ve belîğ bir hutbe irad etti, halk da ona biat etti. Hutbesinde şöyle dedi:

“Ey insanlar! Ben uyduruk icatlar çıkaracak biri değilim. Benden öncekilere uyacak biriyim. Çevrenizdeki şehirler ve kasabalar sizin gibi itaat ederlerse idarenizi yürütürüm. Ama itaat etmezlerse idarenizi yürütmem.”²⁶

Cevzî'nin kaydına göre; Ömer b. Abdülaziz biatten sonra verdiği hutbede; meşveret yapılmadan halife seçildiği, kendisinin bu makama isteyerek gelmediği, onların isterlerse dilediğini halife seçebilecekleri hususlarını belirttiğinde, insanlar hep bir ağızdan onu halife seçip ona razı olduklarını haykırdılar.²⁷

Süleyman'ın vasiyeti camide toplanan insanlara okunduktan sonra minbere çıktı. Beş basamaklı minberin ikinci basamağında oturdu. İlk önce, kendisinden sonra halife tayin edilen Yezid b. Abdülmelik biat etti. Sonra diğer insanlar biat ettiler.²⁸

Definden sonra hilafet merkepleri (alay atları²⁹), ayrıca katır, süvariler, yük beygiri ve her hayvan için seyis getirildiğinde, Ömer b. Abdülaziz onları kabul etmeyerek kendi bineğine bindi. Ayrıca hilafet konağına da oturmadı. Orada Süleyman'ın ailesi oturmaktaydı, onları olduğu gibi bıraktı.³⁰

Biatten sonraki hutbenin bitiminde Ömer b. Abdülaziz kendi evine kapandı. Halifelere mahsus giysileri giymeyerek, onların satılıp bedellerinin Beytülmal'e dahil edilmesini istedi ve bu yerine getirildi.³¹ Ayrıca halifelere mahsus fazla bineklerin satılmasını da emretti. Halifelere mahsus kıymetli ve paha biçilmez atlar vardı, onları da satıp paralarını Beytülmal'e koydu.³²

Bir başka rivayete göre; Ömer b. Abdülaziz halifelik için kendisine biat edildiği günde halka bir hutbe irad etmiş ve şöyle demişti:

“Ey insanlar! Benim çok arzu sahibi bir nefsim vardır. Kendisine ne verilirse muhakkak daha üstün olan bir şeyi ister. Bana halifelik verilince nefsim, halifelikten daha üstün olan Cennete arzu duymaya başladı. Cennete kavuşması için bana yardım edin. Allah size rahmet etsin.”³³

9- Yezid b. Abdülmelik (101-105/ 720-724) :

Yezid b. Abdülmelik’e h.101 senesinde biat edildi.³⁴ Kardeşi Süleyman’ın kendisini Ömer b. Abdülaziz’den sonrası için veliaht tayin etmiş olması sebebiyle halk, halifeliği için ona biat etti. Ömer’in vefatından sonra halk tekrar ona biat etti. Kendisine biat edildiği zaman 29 yaşındaydı.³⁵

10- Hişam b. Abdülmelik (105-125/ 724-743) :

Yezid b. Abdülmelik vefat ettiğinde veliahdı olan biraderi Hişam b. Abdülmelik Rusafe’de idi. Ulak ona halifelik alameti olan âsâyı ve yüzüğü (mühür ve kılıcı³⁶) getirdi. Halifelik selamını kendisine verdi. O da Şam’a gelip halifelik makamına geçti.³⁷

11- Velid b. Yezid (125-126/ 743-744) :

Amcasının ölüm haberini çölde öğrenen Velid, Dımeşk’e giderek hilafet makamına geçti. Bütün eyaletlerden murahhas heyetler geldiler. Valiler mektupla itaatlerini arz ederek, buldukları bölgelerde onun namına aldıkları biati bildirdiler.³⁸

Hişam’ın ölüm haberini getiren elçi yaklaşınca yere çömeldi. Gelip hilafete özgü selamını verdi. Velid de bu duruma şaşı fakat, neticede Hişam’ın öldüğünü anladı.³⁹

12- Yezid b. Velid (126/ 744) :

Velid’in öldürüldüğü haberini getirenler Yezid’in yanına vardıklarında, halifeliğe özgü selamla onu selamladılar ve haberi verdiler. O buna çok sevindi. Velid’in öldürülmesinden sonra halifeliğine biat edildi. Biat merasimi 126 senesinin Cemaziyelahir ayının bitimine iki gece kala Cuma gecesinde yapıldı.⁴⁰

Yezid b. Velid kendisine biat edildikten sonra, insanları dine çağırın uzunca bir hutbe irad etti.⁴¹

EMEVÎ HALİFELERİNİN HİLAFETE GEÇİŞ ŞEKLİ VE MERASİMLERİ

13- İbrahim b. Velid (126-127/ 744) :

Kardeşi Yezid'in vasiyeti üzerine İbrahim b. Velid halifelğe geçti ve emirler de onun halifeliğine biat ettiler. Bütün Şam halkı da biat etti, ancak Humuslular biat etmediler.⁴²

14- Mervan b. Muhammed (127-132/ 744-749) :

Mervan b. Muhammed'e Şamlılar, Humuslular ile diğer belde halklarının reisleri biat ettiler. Biat merasimi tamamlandıktan sonra Mervan isteklerini bildirdi.⁴³

DEĞERLENDİRME:

Emeviler'de hilafet sistemi veliaht tayini ve ona biat edilmesine dayanmaktaydı. Hilafete geçişlerde biat merasimi yapılmıştır. Bunları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

* Öncelikle Arap eşrafi, beldeler heyetleri ve ordu komutanlarının biati alınmıştır. Bundan sonra halkın umumi biati sağlanmıştır.⁴⁴

* Biatten önce veya sonra Halife ilk hutbesini vermiştir. Bu hutbelerde öncelikle Allah'tan yardım dilenmiş, sonra önceki halife övülmüş, genellikle dini içerikli bir konuşma yapılmıştır.

* Halifenin vefat haberini getirenler veliaht halifenin yanına vardıklarında "hilafete özgü selam" ile onu selamlamışlardır.⁴⁵

* Halifelik alameti olan mühür, yüzük, âsâ veya kılıç yeni halifeye takdim edilmiştir.⁴⁶

* Hutbeden sonra halifelere mahsus elbiseler getirilmiş ve giydirilmiştir.⁴⁷

* Tebrik heyetleri halifenin bulunduğu yere giderek onu tebrik etmişlerdir.⁴⁸

* Biat esnasında halifeyi övücü sözler ve şiirler söylenmiş, halife de duruma göre bahşişler vermiştir.⁴⁹

* Hilafet makamına geçtikten sonra bütün eyaletlerin murahhas heyetleri gelmiş ve huzura kabul edilmişlerdir.⁵⁰

* Ölen halifenin cenazesinin defninden veya hutbeden sonra hilafet makamına mahsus merkep, katır, süvariler, yük beygirleri ve her hayvanın seyisleri getirilmiş ve halifeye takdim edilmiştir.⁵¹

* Biatten sonra halife hilafet konağına geçmiştir.⁵²

¹ Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ (Zaman) Yay., İstanbul 1992, II, 559.

² DGBİT, II, 558-559.

³ H.İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, çev. İ.Yiğit-S.Gümüş, İstanbul 1987, II, 133.

⁴ M. Ali Kapar, *İslam'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*, Beyan Yay., İstanbul 1998, 76.

⁵ İbn Kesir, *Büyük İslam Tarihi*, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yay., İstanbul 1995, VIII, 41.

⁶ Taberî, *Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk*, Dâru Seveydân, II. Basım, Beyrut 1967, V, 324.

⁷ Taberî, V, 338.

⁸ İbn Kesir, VIII, 239-240.

⁹ Mesudî, *Murûcu'z-Zeheb*, Thk. M.M.Abdulhamid, Matbaatu's-Saadet, 4. Basım, Kahire 1964, III, 75.

¹⁰ Mesudî, III, 75-76.

¹¹ Mesudî, III, 76.

¹² İbn Kesir, VIII, 245.

¹³ Taberî, V, 530-531.

¹⁴ Mesudî, III, 82.

¹⁵ Mesudî, III, 94.

¹⁶ İbn Kesir, VIII, 418-419.

¹⁷ İbn Kesir, IX, 107.

¹⁸ Taberî, VI, 423; İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi*, Çev.B.Eryarsoy, Bahar Yay., İst. 1986, IV, 469; İbn Kesir, IX, 119.

¹⁹ İbn Kesir, IX, 119.

²⁰ İbn Kesir, IX, 119-120.

²¹ Taberî, VI, 423; İbn Kesir, IX, 120.

²² İbn Kesir, IX, 289.

²³ Mesudî, III, 184; İbn Kesir, IX, 290.

²⁴ Mesudî, III, 184-185.

²⁵ Taberî, VI, 551.

²⁶ İbn Kesir, IX, 295-296.

²⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tevârihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, IV, 1860.

²⁸ Mesudî, III, 193.

²⁹ A.Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya ve Tevârihi Hulefâ*, Bedir Yay., İstanbul 1981, I, 713.

³⁰ Taberî, VI, 552-553.

EMEVÎ HALİFELERİNİN HİLAFETE GEÇİŞ ŞEKLİ VE MERASİMLERİ

- ³¹ İbnü'l-Cevzî, IV, 1861; İbn Kesir, IX, 346.
³² İbn Kesir, IX, 320.
³³ İbn Kesir, IX, 298.
³⁴ Taberî, VI, 574.
³⁵ İbn Kesir, IX, 356.
³⁶ A.Cevdet Paşa, I, 722.
³⁷ İbn Kesir, IX, 379; A.Cevdet Paşa, I, 722.
³⁸ DGBÎT, II, 426.
³⁹ İbn Kesir, X, 16.
⁴⁰ İbn Kesir, X, 28, 29.
⁴¹ İbnü'l-Cevzî, IV, 2069-2070.
⁴² İbn Kesir, X, 46.
⁴³ İbn Kesir, X, 48.
⁴⁴ Mesudî, III, 75.
⁴⁵ İbn Kesir, X, 16, 28.
⁴⁶ İbn Kesir, IX, 379; A.Cevdet Paşa, I, 722.
⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, IV, 1861; İbn Kesir, IX, 346.
⁴⁸ İbn Kesir, IX, 289.
⁴⁹ Mesudî, III, 75-76.
⁵⁰ DGBÎT, II, 426.
⁵¹ Taberî, VI, 551.
⁵² Taberî, VI, 552-553; A.Cevdet Paşa, I, 713.

İRAN ŞİİRİNDE BİR YENİLİKÇİ: NİMÂ YÛŞİC

Hicabi Kırlangıç*

Özet: Yeni İran şiirinin kurucusu olarak nitelenen Nîmâ Yûşic, İran şiirinde biçim ve üslup bakımından köklü bir değişimin öncüsüdür. O, şiire klasik tarzla başlamışsa da kısa süre içinde aruza yeni bir yorum getirerek bir ölçüde geçmişi göz ardı etmeden yeni bir şiiri savunmuştur. Bu çalışmada, çağdaş İran şiirinde “yeni şiir” olarak adlandırılan şiiri tanımak için Nîmâ Yûşic’in şiirini tanımının gerekliliğinden hareketle Nîmâ Yûşic’in hayatı ve şiiri ele alınmıştır. Şairin kısa hayat hikâyesi verildikten sonra, şairin şiiri biçim ve üslup açısından irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şiir, Çağdaş İran şiiri, Nima Yuşic

A Reformist in Iranian Poetry: Nima Yushij

Summary: Known as the founder of the new Iranian poetry, Nima Yushij is the vanguard of a fundamental change in the Iranian poetry in terms of form and style. Beginning to write in the classical style, he soon turned to a new style using “Aruz” in a new way without ignoring the past. In this study, the "new poetry" in the Contemporary Iranian Poetry and thus the poems of Nima Yushij along with his life story are elaborated.

Keywords: Poetry, Modern Iranian Poetry, Nima Yushij.

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (hkirlangic@gmail.com)

İRAN ŞİİRİNDE BİR YENİLİKÇİ: NÎMÂ YÛŞİC

Hayat Hikâyesi

Yeni İran şiirine damgasını vuran Nîmâ Yûşic'in asıl adı Ali İsfendiyârî'dir. Şair, 1897 yılında Mazenderan'ın dağ köylerinden Yuş'ta dünyaya gelir Babası İbrahim Nuri (A'zamu's-Saltana) köklü bir aileye mensuptur. Aile, geçimini tarım ve hayvancılıkla sağlamaktadır.¹ Çocukluk dönemini tabiatla iç içe, çobanların arasında geçiren Nîmâ Yûşic, okuma yazmayı köyünde köy hocasından öğrenir. Ailesiyle birlikte Tahran'a yerleştiğinde ise on iki yaşındadır.² Tahran'da ilk öğrenimini tamamlayıp Fransız St. Louis Okuluna kaydolar. Haylaz bir çocuk olduğundan ilk zamanlar başarılı değildir. Sonraları, kendisinin de belirttiği gibi, hocası şair Nizâm Vefâ'nın teşvik ve yönlendirmeleriyle şiirle meşgul olmaya başlar ve bu yolda mesafeler kateder.³ Bu okuldan 1917 yılında yirmi yaşındayken mezun olur. Şair, St. Louis'de iyi derecede Fransızca öğrenir. Ayrıca Arapça da bilmektedir.⁴

Nîmâ'nın ömrünün sonuna dek terk etmediği bir alışkanlığı vardır; yaz tatillerini memleketinde geçirmek. Tıpkı babası gibi ata binmeyi ve avlanmayı çok sever.⁵ Nîmâ'nın âşıklık dönemi de onun hayatına ilişkin önemli ayrıntılardandır. Onun yaşadığını bildiğimiz iki aşkı da hayal kırıklığıyla sonuçlanır. Onun ilk aşkı, sevdiğinin başka bir dinden olması ve Müslüman olmaya yanaşmaması nedeniyle ayrılıkla noktalanır.⁶ İkinci aşkın sonu da ayrılıktır. İkinci aşkında Nîmâ, Safura adında dağlı bir kıza tutulur. Safura şehri sevmez. Nîmâ onunla evlenmek isterse de şehre gelmeye yanaşmayan Safura'yı şiirlerine havale etmekten başka bir şey yapamaz.

Bu umutsuzluklarının ardından şiir şairi daha çok kuşatır. Nîmâ, zamanının çoğunu Tahran'da bir çayevinde geçirmeye başlar. Çayevinin sahibi Haydar Ali Kemalî, dönemin tanınmış şairlerindendir. Burası, zamanın ünlü edebiyatçılarının uğrak yeridir. Buraya gelip gidenler arasında Meliku'ş-Su'arâ-yi Bahâr, Ali Asgar Hikmet ve Ahmed-i Eşterî gibi ünlü isimler vardır.⁷ Bu çayevi, Nîmâ için bir edebiyat okulu işlevi görür.

Nîmâ 1926 yılında 29 yaşındayken hayatını ünlü ediplerden Mirza Cihangîr Sûr-i İsrâfil'in yeğeni Âliye Cihangîr'le birleştirir ve bu evlilikten Şerâgim adlı oğulları dünyaya gelir.⁸

1938 yılında M. Ziya Heştrûdî, Sâdık Hidâyet ve Abdu'l-Huseyn-i Nûşin'in ittifakıyla *Mecelle-i Mûsiki*'nin yazı kuruluna seçilir.⁹ Bu dergide önemli makaleleri yanında yeni tarzda yazılmış birçok şiiri yayımlanır. 1946 yılında I. İran Yazarları Kongresine katılır ve kendi şiirlerini okur. Bu münasebetle çıkartılan kitapta üç şiiri yayımlanır.

Nîmâ Yûşic, 1930 yılından itibaren bir süre Astara'da Hakîm Nizâmî Lisesinde Fars ve Arap edebiyatı öğretmenliği yapar.¹⁰ Daha sonraları da bazı kamu kuruluşlarında görev yaptığını hakkında yazılanlardan öğreniyoruz:

“1326/1947'de küçük bir maaşla Kültür Bakanlığında istihdam edilmiş ve ömrünün sonuna dek bu görevini sürdürmüştür.”¹¹

“Onun hayatına ilişkin başka bir şey öğrenmek isterseniz o, Kültür Bakanlığı Yüksek Öğretim Müdürlüğünde memurdur; sadece imza atan memurlardan. Haftada üç gün uğrayıp çabucak ayrılır.”¹²

“1336/1957 yılında ben Yazı İşleri Genel İdaresi'nin başkanıyım. Bir gün Nîmâ benimle görüşmeye geldi. Herhalde bir işi var, dedim. Aynı idarenin üyesi olduğunu öğrendim. Onu kendimden daha üst bir yere oturttum ve azami saygıyı gösterdim. Geliş gidişine tam bir serbestlik tanıdım. Sonraları da Yazı İşleri İdaresi'ne geliyor ve şöyle bir görünüyordu. Fakat bir hizmetle yükümlü değildi. Çünkü böyle âzâde bir şairden hizmet beklemek reva değildi.”¹³

Yine Nîmâ hakkında yazılanlar, onun kişisel özellikleri konusunda bizi aydınlatmaktadır:

“Nîmâ Yûşic'in boyu posu, hatta adı bile şairceydi. Zayıf bir vücudu, büyükçe başı, beyaz bir yüzü, geniş bir alnı, ak ve karışık saçı ve keskin bir bakışı vardı. Şapka giymezdi. Yumuşak ve ağır ağır konuşurdu. Başı öne eğikti. Edepli ve mütevazı idi.”¹⁴

“Daha çok evde kalır. Bazen de şehirde ya da Şemiran'da dalgın dalgın gezinir. Haşarı bir oğlu vardır ki belki de kendi çocukluk

İRAN ŞİİRİNDE BİR YENİLİKÇİ: NÎMÂ YÛŞİC

dönemlerini yeniden canlandırmak için Fransızca okusun diye onu Fransızların okuluna vermiştir. (...) Taberî dilini iyi bilir. (...) Kendisiyle birlikte olduğunuz her zaman sizi Mazenderan'a götürmek için ısrar eder. Orayla ilgili ne derin anılarının olduğu "Efsâne" adlı şiirinden bellidir. (...) Muhabatına bakma tahammülü yoktur. Onu kendi haline bırakmalısınız. (...) Nizami ve *Mesnevi* onun başucundadır. Şeyh Bahâî'nin *Keşkul*'ünü çokça okur. (...) Çok eskiden beri çağdaş toplumsal düşüncelere aşinalığı vardır. Bunların nasıl tatbik edileceğine dair *zaman ve mekân şartlarını* da iyi bilir."¹⁵

Nîmâ Yûşic, 1960 yılında yakalandığı zatürre hastalığına yenilerek hayata veda eder.¹⁶ Şairden geriye eski ve yeni tarzda irili ufaklı birçok şiir, bu arada Taberi lehçesiyle yazılmış çok sayıda şiir ve kendisinin "bu rubailer olmasaydı belki de bir tehlikeye düşerdim, belki hayat benim için oldukça yabancı ve acı olurdu"¹⁷ dediği çok sayıda rubai¹⁸ ile kendisinin poetikası sayılabilecek mektup türünde bir kitap¹⁹ ve bir miktar makale, öykü ve piyes kalmıştır.

İlk Eserler²⁰

Nîmâ Yûşic, şiir serüvenine klasik tarz şiirlerle başlar. Klasik tarzda yazılmış ilk şiirlerine baktığımızda şairin bir yenilik arayışı içinde olduğunu görürüz. Onun ilk manzum çalışması "Kıssa-i Reng-perîde"dir. Kendisi bundan öncesine ait herhangi bir şiirinin bulunmadığını belirtir.²¹ 1921 yılında yazılan bu şiir, bir yıl sonra yayımlanmıştır.²² "Kıssa-i Reng-perîde" mesnevi tarzındadır. Toplam iki yüz kırk beş beyit olan bu çalışmada Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin izleri görülür. Şiirinin girişi, Mesnevî'nin ilk on sekiz beytini andırır. Ayrıca vezin olarak da Mesnevî'de kullanılan vezin (fâ'ilâtun fâ'ilâtun fâ'ilun) kullanılmıştır.

"Kıssa-i Reng-perîde", şairin iç dünyasının hikâyesidir. Şair, şiirinde bir anlamda anılarının tahlilini yapar. Onun aşkları, düş kırıklıkları ve pişmanlıkları şiirin buruk bir tat almasını sağlamıştır.

Efsâne

Nîmâ'nın ilk büyük ve yenilikçi çalışması, kuşkusuz “Efsâne” adlı şiidir. Bu şiir 1923 yılında kaleme alınmıştır. Nîmâ, klasik tarzda ve musammat biçiminde yazdığı bu şiirle adını duyurmuştur. İçerik olarak birçok yenilikler taşıyan “Efsâne”, “İran’da Meşrutiyet sonrası ilk modern şiir sayılmalıdır.”²³ nitelemesini hak ediyor görünmektedir. Bu çalışma, romantik bir şiir olup şairin gençlik döneminin başyapıtı niteliğindedir. “Efsâne”, Nîmâ'nın kendi benini keşfettiği dönemin başlangıcı²⁴, kendisiyle çağının insanının efsânesidir.²⁵ Bu eser, şairin içinde yaşadığı topluma karşı ortaya koyduğu bir manifestodur. Şiirde toplumsal bozukluklar doğrudan doğruya tasvir edilmemiş, şair kendi hayatının hüznü hikâyesini anlatarak²⁶ bireyde toplumu sergilemeyi denemiştir. Nîmâ Yûsic, bu şiiriyle yeni şiire geçişin işaretlerini vermektedir. Gerçekten de Nîmâ'nın önemi, “yeni şiir” diye adlandırılan şiirin temellerini atmasında yatmaktadır. Yeni şiirden önce Meşrutiyet döneminde şiirde anlam ve tema bakımından bir yenilik yaşanmışsa da bu yeniliğin biçim bakımından yenileşmeyle bütünleşmesi Nîmâ ile gerçekleşmiştir. Meşrutiyet dönemindeki toplumsal ve fikrî ortam, şiirde işlenen geleneksel temaların bir yana bırakılmasını hızlandırmış, yeni şiirin boy göstermesiyle de şiir kendine bakır bir mecra bulmuştur.

Uzun bir aradan sonra şair Ahmed Şamlu'nun önsözüyle yeniden basılan “Efsane”, bir yandan kimi yazarlara göre Fransa'nın romantik şairlerinin, özellikle Lamartine ve Alfred de Mousset'nin izlerini taşımasına²⁷, öte yandan da geleneksel üsluptan bütünüyle ayrılmamasına ve tema olarak tam bir yetkinliğe ulaşamamasına rağmen, genel anlamda imge ve sembollerle yüklü orijinal bir çalışmadır. Başka bir deyişle bu şiirde söyleyişin yeni olmasına karşılık klasik İran lirizminden tümden bir kopuş da söz konusu değildir. Bu nitelikleri, şiirin önemsenecek derecede ilgi görmesine yetmiştir.

İRAN ŞİİRİNDE BİR YENİLİKÇİ: NÎMÂ YÛŞİC

“[Nîmâ] bu eserinde hayattan –ki şair kendini hayatla ilgili gösterir- başka her şeyi efsane kisvesi içinde görmüş, ve okuyucuya efsaneyi her kılıkta sunmuştur.”²⁸

“Efsâne, gerçek ve mecazdan oluşan bir imge ve betimleme karışımıdır. Betimleme kısa ve geçicidir. Efsâne’de betimleme hikayenin temelini oturtulduğu bir zemindir. Sadece nerede olduğumuzu bilmemize yarar betimleme.”²⁹ Bu cümleden olarak şair, memleketinin renkleri ve sesleri ile gençlik döneminin umutsuz aşklarını da eserine taşır. Fakat bu sesler ve renkler birincil değildirler; sadece şiirin fonunu oluştururlar.

“Nîmâ, Efsâne’de aruz kalıp ve kurallarıyla bağını koparmaya çalışır. Fakat buna henüz cesaret edemez ya da hazır değildir. Kulaklar aruz veznine alışmıştır bir kere. Her türlü başka ses, işitenlerin kulaklarını tırmalayacaktır. Bu bakımdan çaresiz olarak o da geleneksel vezinlere sığınır. Fakat genç şairin içli ve yakıcı dizelerini taşıyabilecek kısa ve sade bir vezin seçer burada.”³⁰ Bu yargıyı doğru kabul etsek de şairin sonraki çalışmaları, özellikle de serbest tarzda ortaya koyduğu şiirler ve şiire ilişkin yazıları, onun aruz vezniyle olan bağlarını tümüyle koparmayı düşünmediğini, ancak bu vezinle şairin bağlarının en aza indirgenmesini hedeflediğini belirtmemizi gerektirmektedir. Nîmâ’nın bu şiirde kullandığı vezin (fâilâtun fa‘ûlun fa‘ûlun) neredeyse terkedilmiş bir vezindir. Şairin bu vezni seçmesi ve onu bir bakıma şiire yeniden kazandırması, onun genelgeçer şiir anlayışının dışına çıkma çabasının bir göstergesidir.

“Efsâne”nin bir başka önemli özelliği de diyalog şeklinde yazılmış olmasıdır. Eserde diyaloglar doğal bir akış içerisinde verilmiştir. Bu şiirin “bir tiyatro oyunu olarak rahatlıkla sahnelenmesi mümkündür.”³¹

Öteki Şiirler

Nîmâ’nın ilk şiirleri genel anlamda özgün ve seviyeli çalışmalardır. Bu şiirlerin ve diğer eski tarz çalışmaların ortak

özelliği, tema ve söyleyiş bakımından genelgeçer kalıpları aşma çabasının sergilenmesidir.

Şairin diğer ilk çalışmalarına kısaca göz atacak olursak: “Ey Şeb” (1923) karamsar bir şiiirdir. Toplumsal yönler de bulunan şiiirde bireysellik öne çıkar. Mesnevi tarzında ve müstezad şeklinde yazılan “Şîr” (1923) ise sembolik bir şiiirdir. “Müstezadların genellikle gazel ve rubai tarzında yazıldıkları bilinmektedir. Belki buna kaside de eklenebilirse de Nîmâ’dan önce mesnevi tarzında müstezad yazan şaire rastlamıyoruz.”³² “Hânevâde-i Serbâz” (1926) adlı uzun ve meşhur şiiir ise mesnevi ve müstezad karışımı bir tarzda yazılmıştır.³³ “Efsâne” ve “Ey Şeb”de görülen aşırı karamsarlık bu çalışmada biraz hafiflemiştir. “Ormanların ve dağların şairi, bu şiiirde realizme yönelmiş ve şiiirinin konusunu toplumdan ve vatandaşlarının hayatlarından seçmiştir: Bir asker Ruslarla savaşa gönderilmiş, ailesi başsız kalmıştır. Şiiirin teması, halk kitlesinin yoksulluk bahtsızlığının acıklı bir hikâyesidir.”³⁴

“Mahbes” (1925) adını taşıyan uzun şiiir, tema ve söyleyiş bakımından şairin meşhur şiiiri “Efsâne”den bütünüyle ayrılır. Bu çalışma, toplumsal eleştiriyi kendinde barındırmaktadır. Şiiirde, ağanın emrine karşı gelme suçlamasıyla hapse atılan köylü bir gencin hikâyesi anlatılır. “Bu hikâyede şairin realizmi şaşırtıcıdır ve kimi zaman öyle manzaralar gözler önüne serilir ki şairin şiiirini [devrimci Rus şairi] Nekrasov’un (1821-1878) eserlerine yaklaştırır.”³⁵

“Boz-i Molla Hasan” (1923) ve “Engâsi” (1923) şiiirleri şairin toplumsal yaklaşımlarını barındırır. “Be-Yâd-i Vatenem” (1926) ise şehir-tabiat ikilemini başarılı bir biçimde yansıtır.

Bu ilk şiiirlerin ardından eski tarz şiiirler bir süre daha sürer Celâl Âl-i Ahmed’in de belirttiği gibi klasik tarzdaki şiiirler bir bakıma, aruz dışı şiiirler için bir alıştırma niteliğindedir.³⁶

Yeni tarzdaki şiiirlerinin ilki ise “Koknûs” (1938) adlı şiiirdir. Bu şiiirle birlikte şair, teorisini pratiğe dökmeye başlamıştır. Şairin yeni tarzdaki şiiirlerine üslup incelemesi sırasında değinilecektir.

İRAN ŞİİRİNDE BİR YENİLİKÇİ: NÎMÂ YÛŞİC

Biçim

Nîmâ'nın ölümü üzerinden uzun bir süre geçmesine rağmen onun şiir tarzı üzerinde yapılan tartışmalar açık bir sonuca ulaşmış değildir. Nîmâ'nın kendisi de bir teorisyen olmasına ve şiir anlayışını çeşitli yazılarında dile getirmesine rağmen Nîmâ'nın şiiri üzerinde temelsiz tartışmaların sonu gelmemiştir. Bilimsel yaklaşımdan uzak tartışmalarda iki kutup bulunmaktadır. Bir kutup (aruz kuralarından kesinlikle ayrılmamayı savunanlar) onu şiir açısından mürtet sayarken, öteki kutup (aruzla yazılmış şiirleri küçümseyip dışlayanlar) Nîmâ'ya sahip çıkma adına eskiye ait her şeye ateş püskürmektedir. Bununla birlikte bu kutuplara itibar etmeden objektif ve gerçekçi çalışmalar yapan edebiyatçı ve araştırmacıların sayıları da az değildir.³⁷

Nîmâ'nın şiirine baktığımızda dikkati çeken ilk şey, onun tabiata ve dünyaya bakışıdır. Her şeyden önce onun bakış açısı yenidir. Bakış açısı yeniliği, orijinalliği yakalamada başta gelen öğedir. Nîmâ'dan önce de birtakım şairler yeni bir bakış açısıyla şiire yaklaşmışlar ve şiirde birtakım açılımlar sağlamışlardır. Fakat bu şairler, ya şiirselliği yakalayamamışlar ya da klasik kalıpların egemenliğinden sıyrılamamışlardır. Bu bakımdan yeni şiirin temelleri Nîmâ ile atılmıştır, diyebiliriz. Nîmâ'dan önce Meşrutiyet döneminde şiirde anlam ve tema bakımından büyük bir yenilik yaşanmışsa da bu yeniliğin biçimsel yenilikle bütünleşmesi Nîmâ ile gerçekleşmiştir.

“Nîmâ işin içine girdiğinde edebî değişimin zorunluluğu düşüncesinin tohumları atılalı yıllar olmuştu. Bu cümleden olarak Azerbaycanlı şair ve yazar Takî Rif'at, Tebriz'de yayımlanan *Teceddüd* gazetesinde gelenekçi edebiyatçılarla edebî savaşı başlatmıştı. (...) Edebiyat ve dilin zamanın ruhuna uygun olmasının gerekliliği düşüncesi, yenilikçi ve değişimci öncüler arasında şekillenmişti. Fakat şiirin sadece içsel ve anlamsal değişiminin değil, biçimsel değişiminin de şiirde derinlikli bir değişim için zorunlu olduğu düşüncesi ancak Nîmâ ile son şeklini almıştır.”³⁸

Meşrutiyet dönemi şiiri, toplumsal düşünceleri ve siyasal eleştirileri ortaya koymada bir araç görevi görmüştür. Bu bakımdan Meşrutiyet şiiri içerik açısından yenidir, fakat bu yenilik tam anlamıyla, şiirin bir kazanımı sayılamaz. Çünkü bu şiirlerin vezin ve kafiye atıldığında geriye toplumsal ve siyasal eleştiri yüklü kuru cümleler kalır. Elbette İran’da Meşrutiyet döneminde öncelikler farklıydı. Toplumsal bir mücadele veriliyordu. Bu durumda estetik kaygıların öne çıkması çok yetkin sanatçıların varlığını gerektirir. Sadece yeni temaların yeterli olmadığı, her şeyden önce estetiğin yakalanmasının gerekliliği Nîmâ’nın şu sözleriyle çarpıcı bir biçimde ifade edilmektedir:

“Tek başına lafız anlatım aracı olamaz. Bu araç, marangozluk hakkında bile bir kitap yazmak için yeterli değildir. (...) Sanat işi tıpkı yüksek bir binanın inşası gibidir. Bütün malzemesi yerinde olduğu halde uygun bir şeklin olmaması nedeniyle her şeyin soğuk ve etkisiz hale geldiği çokça görülür. Çünkü her çalışma tarzı bizi özel bir şekle götürür. Her şekil ve eser özel bir çalışma tarzının ürünüdür. Bir tuğla yerli yerince değilse öteki tuğlalar da yerli yerince değildir.”³⁹

Nîmâ’nın bu bakış açısında Batı edebiyatıyla olan doğrudan tanışıklığı da önemli bir etkiye bulunmuş olsa gerektir. Bunu kendisi de “Yabancı dile aşinalığım, gözlerimin önüne yeni bir yol getirmiştir.”⁴⁰ sözüyle belirtir.

Bu genellemeden sonra Nîmâ Yûşic’in biçim açısından şiirde ne gibi yenilikler getirdiğine bakmamız yararlı olacaktır.

Hangi Aruz?

Bir zamanlar İran edebiyatında aruz kalıplarının, çeşitli kaside, gazel ve mesnevi vezinlerinin şiirsel anlamları dile getirmek için önemli bir araç ve kalıp olduğu reddedilemez bir olgudur. “Bugün anlaşıldığı gibi aruz ve kafiye, şiiri asla zincire vurmamıştır. Eski zamanlarda aruz, Hayyam, Sa’di ve Hâfız için sadece ölçülü sözün ifade aracı olmuştur, şiirsel mantık olmuştur. Oysa bugün İran’da genellikle aruz şiirin kaynağı gibi algılanmaktadır. O kadar var ki

İRAN ŞİİRİNDE BİR YENİLİKÇİ: NÎMÂ YÛŞİC

günümüzde aruz kalıplarıyla yazılan şiirlerin büyük bir bölümünde vezin ve kafiyeden başka bir şey bulamazsınız. (...) Mesele, günümüz şiirinin bugünün şiirsel kalıbında olmasında, ona yaraşır bir şiir mantığı ile yazılmasında yatmaktadır. Mesele, şiiri kölelikten kurtarmakta yatmaktadır.”⁴¹

Nîmâ Yûşic, getirdiği yenilikte yine Aruz veznini temel almıştır. Nîmâ, aruz kalıplarının şaire değil, şairin aruz kalıplarına egemen olmasını istediğini dile getirir.⁴² Buradan anlaşıldığı gibi Nîmâ Yûşic, aruzu bütünüyle dışlamak düşüncesini taşımaz. O, yeni şiir sistemini oluştururken aruzu yeniden yorumlamıştır. Bu yeni yorum, aruz vezni içinde şiirin hareket alanını alabildiğine genişletmektedir. Nîmâ'nın getirdiği biçim, klasik Türk edebiyatındaki serbest müstezat tarzını andırmakla birlikte kafiye ve dizelerin gruplanması gibi önemli konularda bu tarzdan ayrılır. Nîmâ Yûşic'in yeni tarzdaki şiirlerinin aruzdan bağımsız olmadığı, ancak bu yeni tarzda aruzun belirleyiciliğinin son derece azaldığı görülür. Bu yeni aruz versiyonunu Nîmâ'nın takipçilerinden Mehdi Ehavân-i Sâlis (M. Ummîd), daha önce belirttiğimiz kapsamlı eserinde inceleyip tanıtır. Ona göre, Nîmâ'nın yaratıcısı olduğu yeni şiir, aruzun dışında bir şiir değildir. “Nîmâ'nın getirdiği temel, mantıklı, gerekli ve çok değerli yenilik, aynı ölçüleri ve temel öğeleriyle aruzdan yararlanmak yoluyla şiire daha fazla özgürlük ve seçme hakkı sağlamasıdır.”⁴³ M. Ehavân-i Sâlis, bu eserinde Nîmâ'nın şiirinde yadığanan öğelerin birçoğunun klasik şiirde de yer aldığını kanıtlamaya çalışır. Sonuç olarak da Nîmâ'nın yaptığı yeniliğin köklerinin daha çok İran edebiyatında aranması gerektiğini savunur. Onun bu savunması kimi durumlarda birtakım tefritleri barındırır. O kadar var ki onun tezlerini okuyan biri, yazarın amaçladığının tam tersi bir çıkarsamayla Nîmâ'nın yenilik diye ortaya sürdüklerinin aslında hep eski şeyler olduğu sonucunu çıkarabilir. Yazarın bu tefridi, Nîmâ'yı bidatçilikle suçlayanlara cevap verirken Nîmâ'nın bidatçi olmadığını ispatlamaya çalışmasından kaynaklanmaktadır.

Nîmâ Yûşic, ister aruz kuralları içinde, ister dışında olsun şiirin mutlaka vezninin olması gerektiğini belirtir:

“Bana göre vezinsiz şiir çıplak insana benzer. Biliyoruz ki giysi ve ziyinet insanın güzelliğini artırır. Bu durumda ben, ister klasik kurallara göre, ister serbest şiiri oluşturan kurallara göre olsun, vezni gerekli ve zorunlu görüyorum.”⁴⁴

Nîmâ Yûşic’in aruz kalıplarını temel alarak kurduğu yeni şiir gelişimini sürdürmüş, Nîmâ’nın çizdiği çerçeveyi de aşarak aruz kalıplarının dışında bir yapıya kavuşmaya başlamıştır. Nîmâ’yı takip eden genç şairlerin onun çizdiği çerçevenin dışına çıkmaları iki yolla olmuştur: Birincisi, bu çerçevenin de şiirin ayağını bağladığına inanarak bilinçli hareket eden şairlerin çalışmaları, ikincisi de Nîmâ tarzının kurallarını iyi kavrayamayan genç şairlerin çalışmaları yoluyla. Dolayısıyla Nîmâ, kendisi öngörmüş olmasa da aruz vezinlerinden bütünüyle arınmış bir şiirin de öncüsü sayılmaktadır. Zerrinkûb da yeni şiiri batı edebiyatının hediyesi sayarken, sözü Nîmâ’ya getirir ve görüşümüzü teyit eden bir yargıda bulunur:

“Her halükarda Avrupa edebiyatının nüfuzunun yeni edebiyatımıza verdiği bütün hediyeler içinde bugün yeni şiir denilen şeyden; aruzun saf vezinlerinden arınmış, mucidinin hemen hemen Nîmâ Yûşic olduğunu kabul etmemiz gereken şiirden daha ilginç yoktur. Bu şekilde Nîmâ, gerçekte bir dereceye dek günümüz şiirinde her türlü yeniliğin yolunu açan kişidir. Onun kusurlarının birçoğu da bu cesur yeniliğine bağışlanabilir.”⁴⁵

Günümüz İran şiirinin önde gelen isimlerinden olan ve şiirini Nîmâ Yûşici’nin getirdiği yeniliklerden yararlanarak inşa eden Ahmed Şamlu da Nîmâ’nın öncülüğünü göz ardı etmezken, artık yeni şiir için aruz kalıplarına dayalı formüller ortaya koyma gayretlerinin geride kaldığını, çünkü yeni şiirin yeni boyutlar kazandığını, bu yüzden yeni ölçütlere ihtiyaç olduğunu belirtmektedir.⁴⁶ Bütün bunlarla birlikte Nîmâ’nın hareketini sadece batı edebiyatı nüfuzuyla açıklayamayız. batı edebiyatı ilk harekete geçişte önemli bir etken olsa da Nîmâ’nın,

İRAN ŞİİRİNDE BİR YENİLİKÇİ: NÎMÂ YÛŞİC

batıda gelişen yeni şiir hareketlerini kopya etme kolaylığına düşmemiştir. Burada Nîmâ'nın ulusal ezgilerden de yararlandığını belirtmek gerekir. Teranelerin vezinleri aruzdan farklıdır; aruzla hece vezni arası bir yerdedir ve Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta'daki ilahiler de teraneleri andırır.⁴⁷ Nîmâ'nın Avesta'daki ilahilerden de (Gatalar) ilham aldığını onun şu sözlerinden anlıyoruz: “Ben asıl buyruk olan ve şiirimizin asıl veznine sahip olan Gatalardan başladım.”⁴⁸ Aslında Nîmâ'nın şiirinin aruzla hece vezninin bir sentezi olduğu sonucuna ulaşmak da mümkündür.

Biçim Açısından Nîmâ Şiirinin Ana Çizgileri

a) Dizelerin uzunluk ve kısalıkta bağımsız olmaları: Nîmâ'nın oluşturduğu yeni şiir aruzu esas almakla birlikte dizelerin uzunluklarının eşit olması gerekmez. Böylece vezne uyum sağlamak amacıyla dizelere giren fazlalıklar önlenmiş olmakta, dizelerin uzunlukları şairin meramına göre değişmektedir. Mesela birinci dizede dört “fâilâtun” varsa, sonraki dizelerde de aynı sayıda “fâilâtun” olması zorunlu değildir; “fâilâtun” sayısı dörtten az ya da fazla olabilir. Nîmâ'nın takipçisi olan usta şairler bir süre bu yolu başarıyla sürdürmüşlerse de yavaş yavaş aruz bütünüyle terk edilmeye başlanmıştır. Bugün bu anlamda Nîmâ'yı takip eden pek az şair bulunmaktadır.

b) Kafiyenin aruzda bilindiği anlamıyla zorunlu olmayışı: Nîmâ, bir yerde kafiye konusunda şunları söylemektedir:

“Kafiyesiz şiir kemiksiz insan demektir. Eskilerin [kafiye adına] yaptıkları çocukçadır ve çok kolaydır. Benim bildiğim ve *konunun zili* adını verdiğim kafiye, çok çok zor bir şeydir; son derece latiftir ve zevk ister.”⁴⁹

Görüldüğü gibi Nîmâ kafiyeyi oldukça önemsemektedir. Bunun yanı sıra kendisinin kafiye anlayışının klasik kafiye anlayışından farklı olduğunu vurgulamaktadır. Onun anlayışına göre kafiye nasıl olmalıdır?

“Kafiye konuya bağlıdır. Konu değişirse kafiye de değişir. Kafiye dizinin son harfinde olması gerekmez. Vezin ve harf bakımından farklı iki kelime de bazen birbirine kafiye etkisi verir.”⁵⁰

Nîmâ’ya göre her dizinin sonunda ya da her kıtanın bir iki dizesinin sonunda kafiye bulunması şart değildir. Kafiye dizinin başka bir yerinde bulunabileceği gibi ses ve biçim olarak birbirine benzemeyen kelimeler de kafiye görevi görebilirler. Bu anlayışa paralel olarak Nîmâ, kafiyesiz şiire sıcak bakmaz.

“Ben şu iki grubun yanlış yaptığını düşünüyorum: Şiiri hece şiiri haline getirenler ile şiiri kafiyeden arındıranlar.”⁵¹

Nîmâ, kafiye konusunda Mûsikî dergisindeki şiirlerinin değil, son dönem şiirlerinin delil olarak alınması gerektiğini vurgular.⁵²

c) Şiirin musikiye bağımlılıktan kurtarılması ve dizelerin bağımsızlık kazanmaları: Klasik İran şiirinin en temel özelliği onda musikinin ağır basmasıdır. Aruz kalıplarında her bir hece adeta nota görevi görür. Nîmâ, şiiri şiir yapan öğeleri güçlendirerek musikiyi devre dışı bırakmayı amaçlar. Ona göre musiki şiirin altyapısı olmamalı, şiirde ancak öğelerden bir öğe olarak yer almalıdır. Buna paralel olarak dizelerin tek başlarına şiir gücü taşımaları, deyiş yerindeyse kimlik kazanmaları Nîmâ’nın amaçlarındandır.

“Birincisi, şiiri musikiye bağımlılıktan kurtarmak; bu şiir aruz şiiri de olsa. Çünkü şiiri özgür kılan sadece vezin değildir. Çalışma tarzı da şarttır. İkincisi, dizeler için değer koymaktır. İran şiirinde dizeler değer taşımamakta, yani doğal musikiye kavuşmamaktaydı.”⁵³

d) Dil ve ifade: Nîmâ’nın temellerini attığı yeni İran şiiri, dil ve ifade bakımından klasik şiirden büyük farklılıklar taşır. Yaşayan dile, bu arada konuşma diline yöneliş ve gramer açısından dile müdahale, bu şiirde belirgin özelliklerdendir.

Ayrıca Nîmâ Yûşic, kendi memleketinin yerel dili olan Taberi lehçesinden birçok kelime ve adı da şiirine taşımaya adeta çaba göstermiştir. Bundan başka onun dili, okuyucuyu, ne olduğunu tam

İRAN ŞİİRİNDE BİR YENİLİKÇİ: NÎMÂ YÛŞİC

kestiremediği bir iklime doğru sürükler. Garip bir dildir Nîmâ'nın dili. "Nîmâ'nın şiiri dil bakımından çoğunlukla yumuşak bir temel taşımaz. Kaba, pütürlü ve haşindir. Bazen dilimizin kimi geçmiş ürünlerine göre ilkel görünür."⁵⁴ Onun şiirleri "mukaddes kitapların nesrini andırır."⁵⁵ Bu yargılarda doğruluk payı bulunmakla birlikte bu dil şairin bilinçli seçimidir. Aslında o, dili iyi kullanan bir ustadır. Kendisi de dil konusundaki yaklaşımını şöyle dile getirir:

"Dil eksiktir, yetersizliği vardır, yoksuldur. Dilin yeterliği ve yetkinliği şair eliyle gerçekleşir."⁵⁶

"Ben şiiri özellikle anlatım doğası bakımından düzyazının doğasına yaklaştırıp ona düzyazının güzel etkisini vermeliyim, diye inanıyorum."⁵⁷

Üslup

Konuya Mehdi Ehavân-i Sâlis'in şu cümlesiyle başlamak yerinde görünüyor: "Geriye Dönüş döneminde üslup, anlamının köklerini kaybetmişti. Nîmâ, üsluba gerçek anlamını yeniden kazandırmıştır. O, Sebk-i Hindi döneminden sonra edebiyatımızın gördüğü bağımsız sebk [üslup] sahibi tek şairdir."⁵⁸ Daryuş Âşûrî de Nîmâ hakkındaki yazısında Nîmâ'nın yeni şiirin önderi olarak tanınmasının asıl nedeninin taşıdığı dünya görüşü olduğu belirtir. Nîmâ, klasik şiirin dünya görüşü karşısına modern dünyanın fizik varlığı esas alan görüşünü koyarak İran'da şiir alanında yeni bir çığı açmıştır Âşûrî'ye göre.⁵⁹ Nîmâ'nın biçim alanında birtakım yenilikler ortaya koyma çabası, yeni bir üslup geliştirme hedefinin gerçekleşmesine yönelik bir çabadır. Yeni şiir deyince sadece biçim açısından değil, anlam ve üslup açısından da yeniliğin anlaşılması, biçimle üslubun birbirini besleyen öğeler olarak görülmesi gerekir.

Meşrutiyete girilirken İran'da edebiyatın içerik ve tema bakımından büyük bir hareketlilik yaşandığı bilinmektedir. Klasik İran şiirinde genellikle aynı temaların işlenmesi ve övgü ögesinin şiiri kirletmesi, modernleşme hareketlerinin başladığı dönemlerde edebiyatçıların irdeleyip eleştirdikleri konular arasındadır. İran

edebiyatında bu eleştiri ve tartışmaların meyvelerini görmek için çok beklememiz gerekmemiştir. Ancak bu ürünlere baktığımızda eski malzemelerin yerine yeni malzemelerin genellikle şiirsellik gözetilmeden konulduğunu görmekteyiz. Bu dönem şiiri, saf şiiirden oldukça uzak bir yerde bir kitle iletişim aracı niteliğine bürünmüştür. Her şeye rağmen Meşrutiyetle birlikte İran şiirinde tema bakımından önemli evrimler yaşanmıştır. Klasik şiir türünün klişeleşmiş konuları, yerini çok çeşitli konulara bırakmıştır. Nîmâ Yûşic ortaya çıktığında İran şiirinin yenileşme yolunda önemli mesafeler aldığını kabul etmek durumundayız. O, bu birikimi kendi şiir anlayışının süzgecinden geçirerek, getirdiği biçimsel yeniliğin de katkısıyla malzemeyi şiirin özüne uygun bir şekilde kullanmayı başaran bir şairdir. O, hep idealindeki şiire doğru yürümüştür. Her zaman yenilik peşindedir. Nîmâ, yenilik adına yapılanları yeterli görmediğini şu cümlelerle ifade eder:

“Edebiyatımızın tüm yönleriyle değişmesi gerekmektedir. Yeni konu bulmak yeterli olmadığı gibi, eski konuları geliştirip yenileştirmek de yeterli değildir. Kafiyelerin yerlerini değiştirmek ya da dizeleri uzatıp kısaltmak da yetmez. Esas olan, sistemin değiştirilmesidir. Şiire insanların bilinçli dünyasındaki şeylerin modelini vermek gerekir.”⁶⁰

“Ben şiir formundan söz etmiyorum. O daha kolaydır. Konu formundan söz ediyorum ben. Her konunun kendine özgü formu vardır.”⁶¹

Nîmâ Yûşic, şiirlerinde bu görüşlerine hayat vermeye çalışır. Bu konuda tam bir başarıya ulaşmış olsa da tartışılabilirse de onun şiirlerindeki konu zenginliği hemen göze çarpar. Bu konu zenginliği içerisinde şairin çeşitli söyleyiş biçimleri denediği görülür. O, bir anlamda “ilk” olduğundan eserlerinin birçoğu denemeler niteliğindedir. Bu bakımdan bu denemelerde yeni şiirin ideal örnekleri her zaman bulunmayabilir.

Kendini Irmak Bilen Şair

İRAN ŞİİRİNDE BİR YENİLİKÇİ: NÎMÂ YÛŞİC

“Ben, gerektiğinde her yerinden sessiz sedasız su alınabilecek bir ırmağa benziyorum.”⁶² Nîmâ'nın kendi kendine övünme gibi de anlaşılabilir bu sözü aslında yersiz bir iddia değildir. Nîmâ'nın şiirleri tema ve imgelem bakımından her türlü iklimin yaşandığı büyük bir ülkeyi andırır. İster biçim bakımından olsun, ister tema bakımından olsun onun eserlerindeki çeşitlilik, ilk elde okuyucunun bocalamasına neden olabilir. Okuyucu, daha önce hiç görmediği garip bir diyarda hisseder sanki kendini. Bu bocalamanın sonunda okuyucu zevkli bir yolculuğa başlamıştır artık. Onun şiirinde insanın kendisi vardır, şairin ülkesinin muzdarip insanı. Bu yüzden insan onda mutlaka kendinden bir şeyler bulur.

Nîmâ şiirinde karamsarlık önemli bir yer tutar:

“Şiirim asıl ögesi benim ızdırabımdır. Benim inancıma göre gerçek şair bu ögeye sahip olmalıdır. Ben, kendi ızdırabım ve başkalarının ızdırapları için yazıyorum.”⁶³

Onun bir çok şiirinde bu ızdırabı görmek mümkündür. Bu ızdırap çoğu zaman ardından karamsarlığı getirir, umutsuz bir hüznü doğurur. Onun bir çok şiirinde bu ızdırabı görmek mümkündür. Bu ızdırap çoğu zaman ardından karamsarlığı getirir, umutsuz bir hüznü doğurur. Onun Mecelle-i Mûsiki'de yayımladığı “Periyân”, “Endûhnâk-i Şeb”, “Gul-i Mehtâb”, “Gorâb”, “Morg-i Gam” ve “Kaknûs” gibi şiirlerinde bütünüyle karamsarlık hakimdir. Bunlardan “Morg-i Gam”, “Koknûs” ve “Gorâb”da, yalnız başına kalan, feryat eden ve çırpınışları boşuna olan kuş, sanki şairin kendisidir:

Ve tepenin üzerinden,

Çırpınır birden

Acılı ve yanık seslenmek ister yüreğinin derinliğinden,

Gelip geçen kuşların, anlamını bilmediği.

İşte o zaman içindeki acılarla sarhoş

Kendini ateşin heybetine atar

Sert bir rüzgâr üfler; yanmış mıdır kuş?

Biriktirmiş midir gövdesinin külünü?

Külünün kalbinden doğar artık onun yavruları.

(Koknûs)⁶⁴

Nîmâ'nın olgunluk dönemi şiirlerinde de karamsarlık ve umutsuzluk yine kendisini hissettirirse de karamsarlığın yoğunluğu biraz daha azdır ve her umutsuzluğun ardından belli belirsiz bir umut ışığı uzaktan göz kırpar:

Soğuk kış gecesinde

Ocağı da güneşin, yanmıyor lambamın sıcak ocağı gibi.

Benim lambam gibi yine

Ne aydınlatıyor hiçbir lamba,

Ne de yukardan süzülen mehtap işliyor buza.

Komşuma gidip gelmek için yaktım lambamı ben,

Karanlık gecede.

Soğuk kış gecesiydi.

(Der Şeb-i Serd-i Zemistânî)⁶⁵

Gecedir,

Gecenin içinde dünya

Tıpkı mezardaki ölü gibidir

Yine kaygılıyım ben

-Her yerden yağmur başlarsa?

-Suya bırakırsa dünyayı bir sandal gibi.

(Şeb Est)⁶⁶

Şair, umutsuzluğunun gelip geçici olmasını arzulamaktadır adeta:

Dağların ardından yükseldiğinde sabah

Gizler mi ki yüzünü bu tufandan?

(Şeb Est)⁶⁷

İRAN ŞİİRİNDE BİR YENİLİKÇİ: NÎMÂ YÛŞİC

Şiirde yalnızlığın, şairin kendine münzevi olmasının gerekliliğine inanmıştır Nîmâ Yûşic. O, “başkalarının ızdırapları için yazsa” da kendi yalnızlığından yola çıkar:

“Kendinizle yalnız kalmadan şiiriniz temizlenmez ve olması gereken olmaz. (...) ‘Şiir topluma oluşur’ şeklindeki çocukça ve aldaticı yargıyı bir yana bırakın. Bu yargıya kapılanlardan biri de benim, fakat şair toplumdan aldığı bu malzemeyi kendi yalnızlığında düzene sokar ve değerlendirir. (...) Şair, kendisi ve herkes olmalıdır. Ancak kendinden geçici olarak ayrılabilir. Temel olan budur.”⁶⁸

Toplum, Siyaset Vesaire

Nîmâ'nın şiirinde bireysellik baskın bir özelliktir. O, yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı gibi toplumsal temaları işlerken bile bireyden, yani kendi beninden yola çıkar. Onun şiirinin bireyselliği, şairin toplumu göz ardı eden bir şiirin peşinde olduğu çıkarımına götürmez bizi. Nîmâ'nın şiirini şekillendirdiği dönem (Rıza Han'ın diktatörlük yılları ve yoğun dış müdahaleler dönemi) toplumsal ve siyasal baskıların egemen olduğu bir dönemdir. Böyle bir dönemde birçok aydın, bir biçimde saf dışı kalırken Nîmâ Yûşic inzivada şiirini şekillendirmekle meşguldür. O, bu dönemde baskıya uğrayacak kadar tanınmış değildi belki ama olup bitenlere seyirci kalmayan bir aydın portresi çiziyordu:

Susuz kaldı tarlam, bütün tedbirlerse

Boşuna ve yararsız

... ..

Bu karanlık gecenin neresine asayım köhne elbisemi

Asayım da acıyla dolu bağrımdan çekip çıkarayım nasıl

Yüreğimi dağılayan zehirli okları?

Vay bana!

(Vay Ber Men)⁶⁹

Nîmâ Yûşic, bir mektubunda şair ya da sanatçı olarak toplumdan ve siyasetten uzak kalmanın olanaksızlığına değinir. Ona göre önemli olan toplumsal konuları başkalarının ifade edemediği biçimde ifade etmektir. Zaten sanatçı bunun için vardır.⁷⁰ Onun şiir üzerine yazdıklarıyla şiirleri birlikte değerlendirildiğinde, toplumsal temaları adeta imbikten geçirerek şiirine yerleştirdiği görülür. Dolayısıyla onun toplumsal yanı öne çıkan şiirlerinde bile sloganımsı söyleyişlere hiç pirim verilmez.

İlk Eserler bölümünde ele aldığımız kimi klasik tarzdaki şiirlerinden başlayarak Nîmâ Yûşic'in toplumsal konuları işleyen ve sorgulayan ürünler verdiği bilinmektedir. Klasik şiirlerden “Mahbes”, “Engâsi” ve “Boz-i Molla Hasan” (bunlara daha önce değinmiştik) ile “Hânevâde-i Serbâz” ve “Şehid-i Gomnâm” gibi şiirleri şairin toplumsal ve siyasi temaları başarıyla işlediği şiirlerdir. Şair, yeni tarzdaki kimi şiirlerinde de toplumsal ve siyasi temaları şiire taşımada başarılıdır. “Laşhorhâ” şiirinde, leş yiyerek beslenen iki kuşun hikayesi anlatılırken toplumu sömürenlere göndermeler vardır. “Ây Âdemhâ”da ise toplumun vurdumduymazlığına isyan vardır. Bu şiirde denizde boğulmakta olan ve kıyıda aldırışsız insanlardan yardım bekleyen bir insanın hikâyesi anlatılırken bozulan değer yargılarına şairane bir eleştiri getirilmektedir bir bakıma:

Ey insanlar, siz ki kıyıda içiniz rahat!
Sofrada ekmeğiniz, üstünüzde elbiseniz...
Biri çağırıyor sizi suda.
Yorgun elleriyle dövüyor ağır dalgaları
Ağzını sakınıyor sudan, korkudan yırtılmış gözleriyle
Gölgelerinizi görmüş uzaktan
Suları yutuyor mavi çukurda ve gittikçe daha bitap
Sulardan bir çıkıyor bir batıyor
Kâh başı, kâh ayağı.
Ey insanlar!

İRAN ŞİİRİNDE BİR YENİLİKÇİ: NÎMÂ YÛŞİC

(Ây Âdemhâ)⁷¹

“Gul-i Mehtâb”, “Periyân” ve “Mordegân-i Mevt” gibi şiirler de şairin toplumsal ve siyasi içerikli diğer şiirlerine örnek olarak verilebilir.

Şair bu tür şiirlerinde sembolik dilden yararlanmışır. Daryûş Âşûrî’ye göre, Nîmâ’nın şiirindeki sembolik dil sansürden kaynaklanmayan, her dönemde bir çok anlamları ifade etmede kullanılabilir bir dildir. Yine ona göre, Nîmâ’nın şiiri siyasi-toplumsal olmaktan çok insanîdir.⁷² Nîmâ’nın kullandığı sembolik dil, onu batı edebiyatındaki anlamıyla sembolist saymamızı gerektirecek ölçüde değildir.

Tabiat ve İmge

Tabiatla iççelik Nîmâ’nın şiirinin temel özelliklerindedir. Onun şiirine taşıdığı tabiat, hayali bir şey değildir. O, tabiatla içli dışlı bir şairdir. Bu bakımdan onun şiirleri tabiatı konu edinen pek çok şiirden ayrılır. Nîmâ’nın şiirindeki tabiat vahşi bir tabiattır, tıpkı çocukluğunun geçtiği ve ömrünün sonuna dek bağıını hiç koparmadığı Mazenderan’ın yaylaları gibi. Onun tabiata olan ilgisinde batı şiirinin etkisinden söz etmek mümkünse de onun bu özelliğini sadece bu etkiyle açıklamak gerçekçi olmaz. Nîmâ’nın şiirlerinde tabiatla ilintili olan kelimelerin çokluğu hemen dikkat çeker. Deniz, yağmur, kış, güneş, bulut, ırmak, orman, dere, rüzgâr, ağaç, kulübe, çoban, taş, kuş, horoz gibi kelimeler çokça kullanılan kelimelerdir.

Onun şiirinde imge, tabiatın ayrı ele alınabilecek bir öge değildir. Şair, gözlerimizin önüne birtakım manzaralar getirerek anlatmaya çalışır merakını. “Hüzün demeyelim, hüznü gösterelim.”⁷³ der bir yerde. O, soyut konuları anlatırken somut imgelerden yararlanmışır. Ona göre bir şiiri oluşturmada şaire düşen görev, göz önüne aldığı konuları kendi sanatsal bakış açısıyla seçerek tabiatın ayırmaktır. Bu durumda bunlar, şairden daha güçlü ve başarılı bir biçimde kendilerini anlatırlar.⁷⁴ Onun şiirlerinde imgelem şiirin atmosferini oluşturur.

İmgeler bize şiirin mekanını resmeder adeta; okuyucu şiiri okurken bir resmin içinde geziyor gibidir. Onun imgelerin ve tabiat öğelerinin bol yer aldığı çalışmalarında kelimeler sıradan anlamlarından soyunarak yeni ve kuşatıcı anlamlara bürünürler. Bu açıdan Nîmâ Yûşic, imge yönünden zengin bir şiirin yaratıcısıdır. Belki de imge yoğunluğundan olsa gerek onun bir çok şiirine bir çırpıda girmek mümkün değildir. Okuyucu belirli bir sabır ve bir yorgunluktan sonra onun şiirlerine kapı aralayabilir ancak. Kendisi de “Benim kendime daha özgü olan kimi şiirlerim, şairlik âleminde derli toplu bir kavrayışa sahip olmayanlar için müphemdir”⁷⁵ diyerek bu özelliğine dikkat çeker.

Tabiatın ve imgelemin öne çıktığı şiirlerine örnek olarak “Kâr-i Şebpâ”, “Torâ Men Çeşm Der Râhem”, “Cûy mî Gireyed”, “Der Şeb-i Serd-i Zemistânî”, “Mehtâb”, “Ocâk-i Serd” ve “Mâh Olâ”yı gösterebiliriz.

Sonuç

Nîmâ Yûşic’i önemli kılan sadece ortaya koyduğu şiirler değildir. O, şairlik hayatı boyunca inandığı şiirin kavgasını vermiştir. Her yenilik sahibi gibi birçok farklı tepkilerle yüz yüze gelmiş, fakat idealist tavrını değiştirmemiştir. Onun şiirleri içinde güçlü şiirlerin yanı sıra birtakım zayıf şiirlerin de yer alması onun çağdaş İran şiiri açısından önemini azaltmamaktadır.

Sonuç olarak, bugün İran’da çağdaş şiire adını veren Nîmâ Yûşic, genel anlamda üslupta da orijinalliği yakalamış, biçimle üslup uyumunu sağlamada önemli ölçüde başarıya ulaşmış bir şairdir.

¹ Daryûş Âşûrî, *Şi’r u Endîşe*, Tahran 1373 (1994), s. 65

² Yahya Aryanpur, *Ez Sabâ tâ Nîmâ*, C. II, Tahran 1350 (1971), s. 466

³ Aynı eser, s. 467

⁴ Muhammed Mu’în, *Ferheng-i Mu’în*, C. VI, 6. Basım, Tahran 1363 (1984), s. 2173

⁵ Bkz. Habîb Yagmâî, “Dâstân-i Dûstân”, *Mecelle-i Yagmâ*, C. XXI, Tahran 1363 (1984), s. 629

⁶ Yahya Aryanpur, a.g.e., s. 467

⁷ Aynı eser, s. 467

İRAN ŞİİRİNDE BİR YENİLİKÇİ: NÎMÂ YÛŞİC

-
- ⁸ Ziyâuddin Turâbî, *Nîmâyî Dîger*, Tahran 1370 (1995), s. 10
- ⁹ Aynı eser, s. 11
- ¹⁰ Yagmâî, a.g.m., s. 629
- ¹¹ Ziyâuddin Turâbî, a.g.e., s. 11
- ¹² Celâl Âl-i Ahmed, *Heft Makâle*, 3. Basım, Tahran 1357 (1978), s. 44
- ¹³ Habîb Yagmâyî, a.g.m., s. 629
- ¹⁴ Aynı makale, s. 629
- ¹⁵ Celâl Âl-i Ahmed, a.g.e., s. 44-45
- ¹⁶ Habîb Yagmâyî, a.g.m., s. 631
- ¹⁷ Nîmâ Yûşic, *Mecmu'a-i Kâmil-i Eş'âr*, Haz. Sirûs Tahbâz, Tahran 1370 (1981), s. 519
- ¹⁸ Nîmâ'nın bütün şiirleri (Farsça ve Taberi şiirleri ile rubaileri), kendi vasiyeti doğrultusunda Sirus Tahbaz tarafından tanzim edilip yayımlanmıştır (bir önceki nota bakınız).
- ¹⁹ Nîmâ Yûşic, *Harfhâ-yi Hemsâye* (161 s.) 5. Baskı, Tahran 1363 (1984)
- ²⁰ Şiirlerin yazılış tarihleri, Nîmâ Yûşic, *Mecmu'a-i Kâmil-i Eş'âr*'dan alınmış ve orada Hicri-Şemsi olarak verilen tarihler çalışmamıza miladi olarak aktarılmıştır.
- ²¹ Aryenpûr, a.g.e, s. 467
- ²² Âl-i Ahmed, a.g.e, s. 45
- ²³ Aşûrî, a.g.e, s. 68
- ²⁴ Âl-i Ahmed, a.g.e, s. 51
- ²⁵ Muhammed Ca'fer Yâhakî, "Nizâmî ve Nîmâ", *Kitâb-i Pâj*, Sayı: 4, Meşhed, 1371 (1992), s. 44
- ²⁶ Aryenpûr, a.g.e, s. 467
- ²⁷ Bkz. Aynı eser, s. 471
- ²⁸ Aynı eser, s. 471 (Şâmlû'nun "Efsâne"ye yazdığı önsözden)
- ²⁹ Âl-i Ahmed, a.g.e, s. 49
- ³⁰ Aryenpûr, a.g.e, s. 473
- ³¹ Aynı eser, s. 474
- ³² Mehdi Ehavân-i Sâlis (M. Ummîd), *Bedâyi' ve Bid'athâ ve 'Atâ ve Likâ-yi Nîmâ Yûşic*, 2. Basım, Tahran 1369 (1990), s. 199
- ³³ Bkz. Aynı eser, s. 202
- ³⁴ Aryenpûr, a.g.e, s. 477
- ³⁵ Aynı eser, s. 478
- ³⁶ Bkz. Âl-i Ahmed, a.g.e, s. 50

³⁷ Yeri gelmişken Nîmâ'nın şiiri konusunda yapılmış önemli çalışmalardan söz etmeden geçmeyelim: İran şiirinin önemli temsilcilerinden biri olan Mehdi Ehavân-i Sâlis'in (M. Ummîd) iki çalışması, Nîmâ şiirinin yapı ve üslubuna büyük ölçüde ışık tutmaktadır: *Bedâyi'* ve *Bid'athâ-yi Nîmâ Yûşic* (Tahran 1357/1978) ve *'Atâ ve Likâ-yi Nîmâ Yûşic* (Tahran 1361/1982). Bu iki çalışma daha sonra tek kitap halinde basılmıştır (Mehdi Ehavân-i Sâlis, *Bedâyi'* ve *Bid'athâ* ve *'Atâ ve Likâ-yi Nîmâ Yûşic*, 2. Basım, Tahran 1369/1990). Ünlü hikaye yazarı Celâl Âl-i Ahmed'in "Muşkil-i Nîmâ Yûşic" adlı makalesi de (*Heft Makâle*, 3. Basım, Tahran (1357/1978) içerisinde) Nîmâ şiirini aydınlatan önemli bir çalışmadır. Bunlardan başka Mahmud Felekî'nin *Nigâhî be-Nîmâ* adlı kitabı (Tahran 1373/1994), Yahyâ Aryenpûr'un *Ez Sabâ tâ Nîmâ* adlı kapsamlı çalışmasının 2. cildi (Tahran, 1350/1971) burada anılmaya değer. Bunların dışında Nîmâ hakkında dikkate değer sayabileceğimiz pek çok yazı kaleme alınmıştır.

³⁸ Âşûrî, a.g.e, s. 70

³⁹ M. Ehavân-i Sâlis, a.g.e, s. 70

⁴⁰ Âl-i Ahmed, a.g.e, s. 53

⁴¹ Aynı eser, s. 38-39

⁴² Bkz. M. Ehavân-i Sâlis, a.g.e, s. 151

⁴³ Aynı eser, s. 150

⁴⁴ M. Ehavân-i Sâlis, a.g.e, s. 67

⁴⁵ Abdu'l-Huseyn Zerrinkûb, *Şi'r-i Bî-durûg Şi'r-i Bâ-nikâb*, 4. Basım, Tahran 1363 (1984), s. 226

⁴⁶ Bkz. Muhammed Ali, *Goftugû bâ Ahmed Şamlû – Mahmûd-i Devletâbâdî – Mehdi Ehavân-i Sâlis*, yer adı yok, 1372 (1993), s. 60

⁴⁷ Bkz. M. Ehavan-i Sâlis, a.g.e, s. 202

⁴⁸ Aynı Eser, s.290

⁴⁹ Nîmâ Yûşic, *Harfhâ-yi Hemsâye*, s. 65

⁵⁰ Aynı eser, s. 63

⁵¹ Aynı eser, s. 67

⁵² Bkz. aynı eser, s. 71

⁵³ Aynı eser, s. 45

⁵⁴ M. Ehavân-i Sâlis, a.g.e., s. 67

⁵⁵ Âl-i Ahmed, a.g.e, s. 64

⁵⁶ Nîmâ Yûşic, a.g.e., s. 75

⁵⁷ M. Ehavân-i Sâlis, a.g.e., s. 149

⁵⁸ Aynı eser, 61

İRAN ŞİİRİNDE BİR YENİLİKÇİ: NÎMÂ YÛŞİC

- ⁵⁹ Bkz. Âşûrî, a.g.e, s. 90-91
⁶⁰ Nîmâ Yûşic, a.g.e., s. 56
⁶¹ Aynı eser, s. 54
⁶² Âl-i Ahmed, a.g.e, s. 52
⁶³ Aynı eser, s. 63
⁶⁴ Nîmâ Yûşic, *Mecmû'a-i Kâmil-i Eş'âr*, s. 223
⁶⁵ Aynı eser, s. 487-488
⁶⁶ Aynı eser, s. 490
⁶⁷ Aynı eser, s. 481
⁶⁸ Nîmâ Yûşic, *Harfhâ-yi Hemsâye*, s. 11, 13
⁶⁹ Nîmâ Yûşic, *Mecmû'a-i Kâmil-i Eş'âr*, s. 234-235
⁷⁰ Bkz. Nîmâ Yûşic, *Harfhâ-yi Hemsâye*, s.123 vd.
⁷¹ Nîmâ Yûşic, *Mecmû'a-i Kâmil-i Eş'âr*, s. 302
⁷² Bkz. Âşûrî, a.g.e., s. 92
⁷³ M. Ehavân-i Sâlis, a.g.e., s. 303
⁷⁴ Bkz. Aynı eser, s. 307
⁷⁵ Âl-i Ahmed, a.g.e., s. 42

GULÂM HUSEYN-İ SÂ'İDÎ: HAYATI VE ESERLERİ

Derya Örs*

Özet: Goher Murâd takma adıyla da bilinen Gulâmhuseyn-i Sâ'idî (4 Ocak 1936 – 23 Kasım 1985) çağdaş İran edebiyatının öykü, roman, piyes ve senaryo dallarında sayısız eser vermiş en önemli ve seçkin sosyalist yazarlarından birisidir. Bu makalede, yazarın hayat öyküsü kronolojik bir sıra takip edilmek suretiyle ele alınmış ve eserlerinin tam bir listesi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gulâmhuseyn-i Sa'idî, çağdaş İran edebiyatı.

Gholamhossein Saedi: His Life and Works

Summary: Gholamhossein Sa'edi (4 January 1936 - 23 November 1985) is one of the best known Iranian writers of modern Persian literature. Saedi published more than forty books including his dramas (most under the pen name Gohar Morad), novels, screenplays and short stories. In this article, his life story is told and his works are listed chronologically.

Keywords: Gholamhossein Saedi, modern Persian literature.

* Doç. Dr. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi (ors@humanity.ankara.edu.tr)

GULÂM HUSEYN-İ SÂ'İDÎ: HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı:

Goher Murâd takma adıyla yazdığı piyeslerle tanınan, çağdaş İran edebiyatının en yaratıcı ve aynı zamanda en üretken yazarlarından birisi olan Gulâmhuseyn-i Sâ'idî, 13 Dey 1314'te (4 Ocak 1936) Tebriz'de, sıradan bir devlet memuru olan Ali Asgar Bey ile Tayyibe Hanım'dan dünyaya geldi. Kendisi yedi yaşındayken kaybettiği ablasından başka, Ali Ekber adında bir erkek kardeşi ile Nâhîd adında bir kız kardeşi vardı. 1320/1941 yılında Tebriz'in Ruslar tarafından bombalanması yüzünden ailesi yakın çevredeki köylerden birisine sığınmak zorunda kaldı.

1322/1943'de Bedr İlkokuluna, 1329/1950'de Mansur Lisesine ardından da Hikmet Lisesine devam etti.

1330/1951'den itibaren Azerbaycan Demokrat Partisi Gençlik Teşkilatı bünyesinde yer alarak siyasî faaliyetlere katılmaya başladı. 1331/1952'de on yedi yaşında olduğu halde "Feryâd, Su'ûd ve Cevânân-i Azerbaycan" gazetelerinde sorumluluk üstlendi. Bu gazetelerde ve Tahran'da basılan "Dâniş-âmûz" gazetesinde çeşitli yazılar ve öyküler yazmaya başladı.

Demokratik bir seçimle iş başına gelmiş olan Dr. Musaddık aleyhine tertip edilen 1332/1953 ihtilalinden sonra iki ay gizlenerek ortalarında görünmediyse de aynı yıl tutuklanarak birkaç ay hapis yattı.

1334/1955'te Tebriz Tıp Fakültesine girdi. 1335/1956'da o dönemin en ünlü şair ve yazarlarının bir araya toplandığı "Sohen" dergisiyle tanıştı ve "Morg-i Encir" adlı öyküsünü burada yayınladı. Edebî faaliyetlerini bu yıldan başlayarak yoğunlaştıran Sâ'idî, Goher Murâd takma adıyla yazdığı piyeslerle kısa sürede çağdaş İran tiyatrosuna yeni bir soluk getirdi. Bu arada kısa öykü sahasında da hızla gelişme kaydederek İran'ın önde gelen öyküleri arasında kendisine yer açmayı başardı.

1336/1957'de "Hânehâ-yi Şehr-i Rey" adlı öyküsünü Tebriz'de bastırdı. "Lîlâchâ" adlı piyesi "Sohen" dergisinde çıktı.

1337/1958’de Tebriz Üniversitesindeki öğrenci hareketine ve grevlere liderlik etti. Samed-i Behrengî, Bihrûz-i Dihkânî, Meftûn-i Emînî, Kâzîm-i Sa’âdetî gibi kültürel ve siyasî şahsiyetlerle bu yıllarda tanıştı. “Şikâyet” adlı kısa öyküsüyle, “Gayûrân-i Şeb” adlı tek perdelik piyesini yazdı.

1338/1959’da “Sâye-yi Şebâne” adlı tek perdelik piyesini yazdı.

1339/1960’da “Kârbâfekhâ der Senger” adlı piyesi basıldı. Tebriz’de “Şeb-nişîni-yi Bâ-şukûh” adlı öykü kitabı yayımlandı. Aynı yıl dört perdelik “Sefer-i Merd-i Haste” adlı piyesini yazdıysa da bu eser basılmadı.

1340/1961’de Tebriz Tıp Fakültesini bitirdi. “İlel-i İctimâi-yi Psikonevrozha der Azerbaycan” adlı tezini büyük zorluklardan sonra kabul ettirip psikoloji doktoru unvanını aldı. Bu sıralarda yürüttüğü siiyasî faaliyetlerinden dolayı “Kelâte-yi Gol” adlı piyesi Tahran’da gizlice basılabildi.

1341/1962’de tabip yedek subay olması gerektiği halde er olarak askere alındı. Bu dönemde “Sedâ-yi Hûne” ve “Pâdgân-i Hâkisterî” gibi askerlikle ilgili yazdığı bazı öyküler ölümünden sonra “Kilk” dergisinde basılabildi. Daha sonra kardeşi Ali Ekber ile birlikte Tahran’da “Dilgoşâ” adında bir klinik açtı. Bu klinikte özellikle Tahran’ın yoksul halk kesimlerine hizmet etti. Bu arada “Kitâb-i Hefte” ve “Âreş” gibi edebiyat dergilerinde yazıları çıkmaya devam ediyordu. Ahmed-i Şâmlû, Celâl-i Âl-i Ahmed, Perviz Nâtil-i Hânleri, Rızâ Berâhenî, Mahmûd Âzâd-i Tehrânî, Sîrûs-i Tâhbâz, Rızâ Seyyid Huseynî, Behmen-i Feresî, Bihâzin, İsmâîl-i Şâhrûdî, Cemâl-i Mîr Sâdikî gibi çağdaş İran edebiyatının pek çok ünlü entelektüel ve sanatçı simasıyla bu yıllarda tanıştı.

1330-1350 (1951-1971) yılları arasında ortaya çıkan Şah karşıtı aydın hareketinin önde gelen temsilcilerinden olan Sâ’idî, 1342-1346 (1963-1967) yılları arasında sanat ve düşünce hayatının en verimli dönemini geçirdi.

GULÂM HUSEYN-İ SÂ'İDÎ: HAYATI VE ESERLERİ

1342/1963'te on ayrı pantomimden oluşan ve İran tiyatrosunda bir ilk olan “Deh Lâl Bâzî” adlı eseri yayımlandı. “Fakîr” adlı pantomimi Ca'fer-i Vâlî tarafından televizyona uyarlandı. Bu arada ihtisas yapmak üzere Rûzbih Hastanesi'nin ruh hastalıkları bölümüne girdi. Burada Dr. Mes'ûd-i Mîrbehâ ve Dr. Hasan-i Merendî ile birlikte çalıştı. Sosyal Araştırmalar ve İncelemeler Kurumu tarafından “İleçî” adlı ilk etnografik monografisi basıldı. Bir yandan da Psikoloji Dergisi'nde bilimsel makaleleri yayımlanıyordu. Arthur Jersild'in “Şinâht-ı Hîştên” adlı kitabını Dr. Muhammed Taki-yi Berâhenî, H. Blexly'nin “Kalb, Bîmârîhâ-yi Kalbî ve Fişâr-i Hûn” adlı eserini de Muhammed Ali-yi Nakşine ile birlikte çevirerek Tebriz'de bastırıldı.

1343/1964'te Azerbaycan bölgesine yaptığı bir gezi sonucunda “Hiyâv yâ Muşkîn-şehr” adlı etnografik monografisini yazdı. “Âreş” dergisinde “Der İntizâr” adlı pantomimi basıldı. Birbirine bağlı sekiz öyküden oluşan ünlü eseri “Azâdârân-i Beyel” de aynı yıl Tahran'da yayımlandı.

1344/1965'te “Çûb be-Desthâ-yi Verezil” ve “Bihterîn Baba-yi Dunyâ” adlı piyesi ile “Maktel” adlı romanı yayımlandı. Aynı yıl İran'ın güneyinde folklorik araştırmalarda bulunmak üzere Fars bölgesine gitti.

1345/1966'da “Ehl-i Hevâ” adlı monografisi, “Dendîl” adlı öykü mecmuası, “Penc Nemâyişnâme ez İnkılâb-i Meşrûtiyyet”, “Bâmhâ ve Zîr-i Bâmhâ” ve “Ez Pâ Neyoftâde” adlı piyesleri televizyonda, “Nene Unsi”, “Gorghâ” ve “Gâv” adlı piyesleri tiyatrodâ sahnelendi.

1346/1967'de “Vâhimehâ-yi Bî-nâm o Nişân” adlı öykü kitabı yayımlandı; bu kitaptaki “Ârâmiş der Huzûr-i Dîgerân” adlı öykü, Nâsır-i Takvâyî tarafından filme alındı. “Â-yi Bâ-kolâh, Â-yi Bi-kolâh” adlı piyesi ile beş piyesten oluşan “Hâne-yi Roşeni” adlı eseri yayımlandı. Celâl-i Âl-i Ahmed, Rıza Berâhenî ve Sîrûs-i Tâhbâz ile birlikte yazarlar ve basın üzerindeki sansürün kaldırılması için zamanın hükümetine karşı bir hareket başlattı. Dönemin başbakanı Huveydâ ile yaptıkları görüşmelerden olumlu bir sonuç alınamayınca, “Yazarlar Birli-

ği”nin çekirdek kadrosunun kurulması çalışmalarında yer aldı. “Cihân-i Nov, Firdevsî, Hûşe, Nigîn” gibi edebiyat dergileriyle çalıştı.

1347/1968’de “Ters o Lerz” adlı öykü kitabı ve “Dikte ve Zâviye” adlı piyesi basıldı. “Karadağ” isimli bir monografi yazmak üzere Azerbaycan’ın Karadağ bölgesinde incelemelerde bulundu. Bu geziyle ilgili bazı izlenimleri 1351/1972’de “Peyk-i Cevân” dergisinin çeşitli sayılarında yayımlandı.

1348/1969’da “Tûp” adlı romanı, “Pervâr-bendân” adlı piyesi, “Fasl-i Gostâhî” adlı film senaryosu ve “Gomşode-i Leb-i Deryâ” adlı çocuk öyküsü basıldı.

1349/1970’de “Vây ber Mağlûb” ve “Cânişîn” adlı piyesleri ile “Mâ Nemîşinevîm” adlı film senaryosu basıldı. Aynı yıl kaleme aldığı “Zahhâk” adlı piyesi sansürlenerek basımına izin verilmedi.

1350/1971’de “Gâv” adlı film senaryosu ve “Çeşm der Berâber-i Çeşm” adlı piyesi yayımlandı.

1353/1954’te sadece altı sayısı çıkabilen “Elifbâ” adında bir dergi çıkardı. Bu yılda kaleme aldığı “Mâr der Mihrâb” adlı piyesi, sansür yüzünden, ancak 1372/1993’te “Mâr der Ma’bed” adıyla basılabildi. Aynı yılın Nisan ayında, etnografik araştırmalar yapmak üzere Simnân şehri civarındaki Lâsgerd bölgesine gittiğinde SAVAK tarafından tutuklanarak bir yıl boyunca Evin Hapishanesi’nde tek kişilik hücreye konularak işkence gördü. “Tâtâr-i Handân” adlı ünlü romanını bu hapishanedeyken kaleme aldı. “Kelâte-yi Nân” adlı çocuk öyküsünü de aynı yıl yayımladı.

1350/1970’li yıllar boyunca yoğunlaştırdığı siyasî faaliyetlerine hayatının sonuna dek geniş çaplı olarak devam etti. 1354/1975’te hapisten çıktı. “Âkibet-i Kalem-fersâyî” adlı piyesini yayımladı. Aynı yıl yazdığı “Âfiyetgâh” adlı film senaryosu ölümünden sonra 1368/1989’da basılabildi. İran’ın kuzeyine doğru araştırma gezilerine çıktı ve henüz basılmamış olan “Hengâme-ârâyân” adlı piyesini yazdı.

1355/1976’da Tebriz’e giderek, ölümünden sonra 1369/1990’da yayımlanan “Garîbe der Şehr” adlı romanını yazdı.

GULÂM HUSEYN-İ SÂ'İDÎ: HAYATI VE ESERLERİ

1356/1977'de üç öyküden oluşan "Gûr o Gehvâre" adlı öykü kitabını ve "Mâh-i Asel" adlı piyesini yayımladı. Bu yıllarda bazı eserleri İngilizce, Almanca ve Rusçaya çevrildi.

1357/1978'de Amerikan Yayıncılar Derneği'nin davetiyle Amerika'ya giderek burada çeşitli konferanslar verdi. Aynı yıl Londra'ya giderek orada Ahmed-i Şâmlû ile birlikte "İranşehr" adlı kültürel-siyasî gazetesinin çıkmasına katkıda bulundu. Kış aylarına doğru İran'a geri döndü ve "Kelâte-yi Kâr" adlı çocuk öyküsünü yayımladı.

1358/1979'da Keyhan ve İttilâat gazetelerinde siyasî ve sosyal içerikli çeşitli makaleler kaleme aldı.

1359/1980'de çoğu henüz yayımlanmamış olan "İskender ve Semender der Girdbâd", "Bûse-yi Azrâ", "Hâne Bâyed Temîz Bâsed", "Coce Tîğî" gibi öykülerle, "Hermen-sûzhâ", "Bârân", "Perendegân der Tavîle" gibi piyesler yazmakla meşgul oldu.

1360/1981'de "Âreş, Âdîne, Dunyâ-yi Sohen" gibi dergilerde bazı küçük öyküleri ve piyesleri basıldı.

1360/1981 yılı sonlarında Paris'e giderek Bedri-yi Lenkerânî ile evlendi. 1361-1364 (1982-1985) yılları arasında Paris'te "Elifbâ" dergisini yeniden çıkararak öykülerini ve piyeslerini burada yayımladı. İran'daki Yazarlar Birliği'nin bir benzerini "Sürgündeki Yazarlar Birliği" adıyla Paris'te yeniden teşkil etti.

2 Azer 1364'te (23 Kasım 1985) sindirim sistemindeki bir iç kanaama yüzünden Paris'te vefat ederek Père Lachaise Mezarlığında Sâdik-i Hidâyet'in yakınlarında bir yere defnedildi.

Azer Türk Kültür Derneği, 1387/1998 yılında Sâ'idî'nin doğumunun 75. yılı dolayısıyla verdiği ilk edebî ödülü onun adına düzenledi.

Türk okuyucusu tarafından henüz yeterince tanınmayan Sâ'idî'nin sadece "Â-yi Bâ-kolah, Â-yi Bî-kolah" adlı eseri Prof.Dr. Mehmet Kanar'ın başarılı çevirisiyle "Külahlı Bey Külahsız Bey" adıyla dilimize kazandırılmıştır.

Eserleriyle 1950-1980 yılları arası İran'ına pek çok yönden ışık tutan yazarın, özellikle baskılar altında ezilen halk yığınlarının hayat hi-

kâyelerini zaman zaman yoğun bir eleştiri ve kara mizah altında sosyal-gerçekçi bir üslupla ele almış olması, ona son dönem İran yazarları arasında ayrıcalıklı bir konum kazandırmıştır.

Eserleri (Yayımlandıkları yıla göre)

A) Piyesleri

- Lîlâchâ (1957)
- Kâsidhâ (1957)
- Şebân Ferîbek (1957)
- Gayûrân-i Şeb (1958)
- Sâye-yi Şebâne (1959)
- Kârbâfekhâ der Senger (1960)
- Bâmhâ ve Zîr-i Bâmhâ (1961)
- Kelâte-yi Gol (1961)
- Arûsî (1962)
- Şehâdet (1962)
- Fakîr (1963)
- Ziyâfet (1963)
- Ez Pâ Neyoftâdehâ (1963)
- Deh Lâl-bâzî (1963)
- İntizâr (1964)
- Hânehâ-râ Harâb Konîd (1964)
- Bihterîn Baba-yi Dunyâ (1965)
- Çûb be-Desthâ-yi Verezil (1965)
- Penc Nemâyiş-nâme ez İnkılâb-i Meşrûtiyyet (1966)
- Â-yi Bî-kolah Â-yi Bâ-kolâh (1967)
- Hâne-yi Roşenî (1967)
- Dikte ve Zâviye (1968)
- Parvâr-bendân (1969)
- Mâ Nemîşinevîm (1970)
- Vây ber Mağlûb (1970)
- Cânişîn (1970)

GULÂM HUSEYN-İ SÂ'İDÎ: HAYATI VE ESERLERİ

- Çeşm der Berâber-i Çeşm (1971)
- Âkibet-i Kalem-fersâyî (1975)
- Rûh-i Çâh (1978)
- Mâh-i Asel (1978)
- Gambâd (1983)
- Hayyât-i Efsûn-şode (1988)
- Mâr der Ma'bed (1993)

B) Öykü ve Romanları

- Âftâb Mehtâb (1955)
- Morg-i Encîr (1956)
- Hânehâ-yi Şehr-i Rey (1957)
- Hâne-yi Berf (1959)
- Şeb-nişîni-yi Bâ-şukûh (1960)
- Gedâ (1962)
- Kudret-i Tâze (1962)
- Do Berâder (1962)
- Râz (1963)
- Azâdârân-i Beyel (1964)
- Dendîl (1966)
- Şifâ-yi Âcil (1966)
- Vâhimehâ-yi Bî-nâm o Nişân (1967)
- Gomşode-yi Leb-i (1967)
- Mehdi-yi Diger (1967)
- Ters o Lerz (1968)
- Tûp (1969)
- Maktel (1970)
- Gûr ve Gehvâre (1973)
- Bâzî Temâm Şod (1974)
- Vagon-i Siyâh (1979)
- Der Âgâz-i Sofre (1980)
- Âşofte-hâlân-i Bîdar-baht (1981)
- Cârûkeş-i Sakf-i Âsemân (1981)

- Secâne (1982)
- Der Serâçe-yi Debbâgân (1983)
- Kelâs-i Ders (1983)
- Eger Merâ Bizenend (1983)
- Mir-i Muhennâ (1986)
- Şenbe Şurû' Şod (1986)
- Dâstân-i İsmâ'îl (1986)
- Mihmânî (1988)
- Sandviç (1989)
- Sedâ-yi Hûne (1990)
- Pâdgân-i Hâkisterî (1990)
- Garîbe der Şehr (1990)
- Tatar-i Handân (1994)

C) Film Senaryosu

- Fasl-i Gostâhî (1969)
- Gâv (1971)
- Âfiyetgâh (1978)
- Molus Korpus (1982)

E) Monografi

- İlehçî (1963)
- Hiyâv yâ Muşkîn-şehr (1964)
- Ehl-i Hevâ (1965)

F) Çeviri

- Şinâht-i Hîştên, Arthur Jersild'den (1342/1963, Muhammed Naki-yi Berâhenî ile birlikte)
- Kalb, Bîmârîhâ-yi Kalbî ve Fişâr-i Hûn, H. Blexly'den (1342/1963, Muhammed Ali-yi Nakşîne ile birlikte)
- Amrika Amrika, Elia Kazan'dan (1343/1964, Muhammed Naki-yi Berâhenî ile birlikte)

GULÂM HUSEYN-İ SÂ'İDÎ: HAYATI VE ESERLERİ

Kaynakça:

Abdulali-yi Destgayb, **Nakd-i Âsâr-i Gulâm huseyn-i Sâ'idî**, Tahran 1357/1978.

Bâkır-i Murtazavî, “*Zindegî-nâme-yi Gulâm huseyn-i Sâ'idî be-Zebân-i Nivîsende*”, *Mâhnâme-yi Mihr-i Hurmuz*, Yıl: 1, Sayı: 2, Ordibihîşt 1388, s. 10-48.

Cevâd-i Mucâbî, **Şinâht-nâme-yi Gulâm huseyn-i Sâ'idî**, Tahran 1378/1999.

Hasan-i Mîr Âbidînî, **İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı I**, çev. Der-ya Örs, Ankara 2002, s. 244-247.

Hasan-i Mîr Âbidînî, **İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı II**, çev. Hicabi Kırlangıç, Ankara 2002, s. 87-93; 128-130; 183-187.

İsmâil-i Cemşîdî, **Goher Murâd ve Merg-i Hod-hâste: Şerh-i Zindegî, Guftugûhâ ve Hâtîrât**, Tahran, 1381/2002.

تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی و معاصران

* دکتر ناصر جان‌نثاری

چکیده: جوهره‌ی اصلی جاذبه‌های معنوی زبان و ادب فارسی، تلمیحات قرآنی و سخنان پیامبر (ص) است. اگر این دو چشمه‌ی همیشه جوشان نادیده انگاشته شود، چیزی جز توصیف بهار و خزان و مدح ممدوحین بر جای نمی‌ماند. آیات الهی که بر اساس فطرت بشر است توسط خداوندگار تنزیل (ص) از ملکوت به ناسوت فرود آمد و ساغر سالکان مجذوب را پُر کرد و شاعران، در توصیف آن، گهرها سفتند و دیوانها سرودند. پیشاهنگان زبان و ادب فارسی نیز در این وادی شاهکارهای بزرگی ارایه نموده‌اند که در این مقاله بدان می‌پردازیم.

کلید واژه‌ها: آیات، احادیث، ادبیات، شعر فارسی، تلمیح، اقتباس، اثرپذیری، رودکی، شاعران پیشاهنگ

Rûdekî ve Çağdaşlarının Şiirlerinde Kur'an ve Hadis Etkisi

Özet: Kur'an ve hadis, İran şiirinin temel unsurlarındandır. Öyle ki Kur'an ve hadisin oluşturduğu unsurları ayıkladığımızda geriye tabiat tasvirleriyle padişahların övgüsü dışında bir şey kalmamaktadır. Farsça şiirin öncüsü olan Rûdekî ve çağdaşı olan şairlerin şiirleri de bu genellemenin dışında değildir. Bu çalışmada Rûdekî'nin ve çağdaşlarının şiirlerinde Kur'an ve hadis kaynaklı unsurlar irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Rûdekî, Kur'an, Hadis, Klasik İran Şiiri, Telmih, İktibas

The Effect of Quran and Hadith in the Poetry of Rudaki and His Contemporaries

Summary: Quran and Hadith, two basic elements of the Iranian poetry, are so important that when one pulls them out from Iranian poetry, what is left is just descriptions of nature and praise for the sultan. A leading poet Rûdekî and his contemporaries are no exception to this generalization. In this study, components from Koran and the Hadith in Rûdekî and his contemporaries are discussed.

Keywords: Rûdekî, Quran, Hadith, Classical Iranian Poetry, quotation

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد مجلسی اصفهان

تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی و معاصران

مقدمه

شاعران و ادیبان همواره برای بدست آوردن ملکه‌ی بلاغت و آرایش گفتار و نوشتن رسائل و سرودن قصاید و قطعات و سایر قالب‌ها، از آیات و احادیث بهره می‌بردند. چون می‌دانستند هیچ سخنی در این پایه ارج و قدر ندارد. بسیاری از امیران و وزیران که مشوق شعرا و حامی کتاب و نویسندگان بودند خود از رُواة حدیث بشمار می‌رفتند و به قول استاد فروزانفر: «از امرا و شهریاران سامانی امیر احمد بن اسد بن سامان (م 205) و فرزندان وی، ابوابراهیم، اسماعیل بن احمد (م 295) و ابوالحسین نصر بن احمد (م 279) و ابویعقوب اسحاق بن احمد (م 301) در طبقات رُوات ذکر شده‌اند»^۱ و به قول عبدالشکور عبدالستار تأسیس دولت مقتدر سامانیان در حیات سیاسی و فرهنگی تحول جدی به وجود آورد و با سعی و دستگیری امیران وطن دوست و فضیلت پرور این دودمان، آثار علمی و ادبی فراوان تألیف گردید. بخصوص فرهنگ اسلامی و معانی قرآنی و احادیث نبوی، محسوس بود. متفکران و متکلمان برای اثبات مبادی و نشر تعالیم خود به کلام الهی و سنت رسول (ص) متوسل می‌شدند.^۲

دیگر شعرای پارسی گوی نیز غالباً در ضمن تعلّم لغت و ادب از قرآن بهره می‌بردند و کتب حدیث را که بهترین نمونه کلام فصیح عربی است خوانده و حفظ داشته‌اند و از قدیم‌ترین عهد، تأثیر مضامین احادیث در شعر پارسی محسوس است. چنانکه این قطعه رودکی:

زمانه پندی آزاد وار داد مرا زمانه را چو نکو بنگری همه پند است

به روز نیک کسان گفت تا تو غم نخوری بسا کسا که به روز تو آرزومند است^۳

که تعبیری است شاعرانه و لطف‌آمیز از این حدیث: «أَنْظُرُوا إِلَيَّ مَنْ هُوَ دُونَكُمْ وَ لَا تَنْظُرُوا إِلَيَّ مَنْ هُوَ فَوْقَكُمْ»^۴

و یا این بیت دیگر از رودکی:

«این جهان پاک خواب کردار است آن شناسد که دلش بیدار است»^۵

که به قول استاد فروزانفر: ترجمه گونه‌ای است از این حدیث:

«أَلَدُنْيَا حُلْمٌ» و به صورت «أَلَدُنْيَا كَحُلْمِ النَّائِمِ»^۶ (دنیا مانند کسی است که خواب است) نیز وارد شده است.

در این مقاله از نخستین شاعر ادب فارسی محمد بن وصیف سگری و 84 نفر از شاعران معاصر رودکی که تحت تأثیر آیات و احادیث قرار داشته‌اند سخن گفته‌ایم و برای اینکه به اطاله نینجامد، از شاخص‌ترین آنها نمونه‌هایی آورده‌ایم. شیوه‌های تأثیر پذیری :

شاعران آنگاه که تخیل سحرآمیز خود را در خدمت آیات و احادیث قرار می‌دهند معجونی معجز گونه پدید می‌آورند. این هنرمندی در شعر سعدی و مولانا و حافظ به کمال می‌رسد. اما پایه‌گذاران و پیشاهنگان شعر فارسی به ویژه آدم‌الشعرا استاد رودکی، این رویه پسندیده را بنا نهاده به همین منظور شاعران گاهی به صورت وام‌گیری از آیات و احادیث بهره می‌برند یعنی واژه‌ی عربی حفظ می‌شود بی‌هیچ دگرگونی مثل: تقوا، حور، جنه، قضا، قدر... .

«قضا گر داد من نستاند از تو ز سوز دل بسوزانم قضا را»^۷

و گاهی آیه و حدیث را ترجمه می‌کند مثل: شب قدر، وادی ایمن و ...

«شب عاشقت لیلہ القدر است چون تو بیرون کنی رخ از جلیب»^۸

و گاهی به صورت برآیندسازی است که بر پایه مضمون آیه یا حدیث داستانی قرآنی - حدیثی ساخته می‌شود مثل: ید بیضا، سبقت رحمتی، دم عیسی، کشتی نوح، پیراهن یوسف.

«نگارینا شنیدستم که گاه محنت و راحت سه پیراهن بودست یوسف را به عمر اندر»^۹

و گاهی اثرپذیری گزاره‌ای است از جمله:

اقتباس، تضمین، حل (تحلیل)، ترجمه، اشاره، التفات، تلمیح، تمثیل و ... که برای پرهیز از اطاله‌ی کلام از تعریف و نوع کاربرد هر کدام صرف‌نظر می‌کنیم و گاهی اثرپذیری چند سویه است. در شیوه‌ی چند سویه شاعر از چند روش بهره می‌گیرد.

یعنی چند روش را با هم جمع می‌کند بطوری که موسیقی، صور خیال، تصویرهای بدیع که حاصل آن در زبان ادبی، تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه، تشخیص می‌باشد با هم جمع می‌شود.

رودکی

ابوعبدالله جعفر بن محمد رودکی در ده پنجم رود ناحیه پَنَجِکَنْتْ جمهوری تاجیکستان^{۱۰} میانه‌ی سال‌های 250-260 (858 میلادی) از مادر بزاد و هم در این ناحیه در سال 329 یا 330 (940 یا 941 م) کالبد تیره با تیره چشم به خاک تیره سپرد.

دکتر صفا در تاریخ ادبیات در ایران او را استاد شاعران و مقدم شعرای عجم خوانده و می‌گوید: کنیه او و نام و نسبش در الأنساب سمعانی ابوعبدالله جعفر بن محمد بن حکیم بن عبدالرحمان بن آدم، یاد شده و در تذکره الشعرای دولت‌شاه سمرقندی و آتشکده‌ی آذر بیگدلی و مجمع الفصحا هدایت ابوالحسن آمده و قول سمعانی را به سبب قدمت صحیح‌تر می‌تواند پنداشت.^{۱۱} عبدالرحمان طاهر جان اف در کتاب رودکی، روزگار و آثار او ترجمه ایران‌شناس و رودکی‌شناس معاصر دکتر میرزا ملااحمد نظر سمعانی را پذیرفته و تایید کرده است.^{۱۲}

تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی و معاصران

در پیش گفتار ترجمه روسی مجموعه اشعار رودکی، براگینسکی همین مورد را تأکید کرده^{۱۳} و سعید نفیسی نیز در شرح احوال و آثار رودکی همین موارد را بیان کرده است.^{۱۴} عباس اقبال آشتیانی نیز در مقالات بر همین مطلب تأکید نموده است.^{۱۵} با همین تعبیرها، منابع دیگر نیز اشاره‌هایی نموده‌اند.^{۱۶} سپس برتلس به نابینایی رودکی اشاره می‌کند.

در صفحات دیگر می‌گوید: پیداست که رودکی بر روایت‌های ایرانیان آگاه بوده اما با این همه، در پاره‌های برجای مانده‌ی شعرهایش داستان‌های قرآنی جایی بیشتر دارد. در چکامه‌های رودکی که تا به روزگار ما رسیده است. یادآوری نام‌های یعقوب، یوسف، نوح، عیسی، لقمان، حاتم از قبلیه‌ی طی، لیلی و مجنون، امام شافعی و امام ابوحنیفه را می‌یابیم، همچنین نام‌های افلاطون و سقراط را.^{۱۷}

به گمان، او بر زبان عرب تسلطی کامل داشته، توانسته است فرهنگی عربی - فارسی را به شعر درآورد.^{۱۸}

استاد همایی رودکی را اولین شاعر مثنوی سرا معرفی می‌کند که کلیله و دمنه را در بحرمل مسدس محذوف مقصور به نظم آورد.^{۱۹}

و این است برخی از تأثیرات پدر شعر فارسی از قرآن و حدیث:

1- قضا گر داد من نستاند از تو ز سوز دل بسوزانم قضا را^{۲۰}

شاعر در این بیت از صنعت ردالصدر الی العجز (مطابقه) بهره گرفته است.

در این بیت رودکی ذهنیتی از قضا و قدر و دادخواهی و دلسوختگی ایجاد کرده که می‌توانیم آنها را الهام گرفته از: اِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ^{۲۱} (و هرگاه بگذرانند امری را جز این نیست که گویدش باش پس بشود)

و آیه «وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ»^{۲۲} (بترسید از روزی که بازگردانیده شوید

در آن به سوی خدا)

و حدیث: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا قَضَىٰ عَلَىٰ عَبْدٍ قَضَاءً لَمْ يَكُنْ لِقَضَائِهِ مَرَدًّا»^{۲۳}

(وقتی خداوند چیزی بر بنده خویش مقدر سازد تقدیر وی تغییرپذیر نیست)

علاوه بر آیات و احادیث فوق توجه شود به.^{۲۴}

2- ننگم در لحد گر زانکه لختی نشینی بر مزارم سوگوارا^{۲۵}

تصویر قبر و کسی که بر قبر سوگواری می‌کند بسیار عبرتانگیز است. اصولاً در

جهان‌بینی رودکی، مرگ حادثه‌ای حتمی است و سرانجام، همه به زیر خاک می‌روند. با این تصویر، آیه و حدیث زیر به ذهن متبادر می‌شود. «أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ»^{۲۶}

(و همانا خدا برانگیزد آنان را که در قبرها هستند) و حدیث: **الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ** او حفرهٔ من حُفْرِ النَّيْرَانِ»^{۲۷} (قبر باغی از باغهای بهشت یا حفره‌ای از حفره‌های جهنم است).

3- جهان این است و چونین بود تا بود و همچونین بُود این اند با را^{۲۸}

به یک گردش به شاهنشاهی آرد دهد دیهیم و تاج و گوشوارا^{۲۹}

شاعر در بیت اول از صنعت تکرار بهره گرفته است و بود یا بُود را با هم در یک بیت آورده و بیت دوم با استفاده از کنایه، یک فضای باشکوه درباری آفریده و ذهن خواننده و شنونده را آماده بهره‌برداری از آیات و احادیث نموده است.

بیت اول ترجمه گونه‌ای است از آیه اول سوره‌ی انسان «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً»^{۳۰} (آیا گذشت بر انسان زمانی از روزگار که نبود چیزی یادآورده)

و بیت دوم به آیات متعدد از جمله:^{۳۱}

4- دلا تا کی همه جویی منی را؟ چه داری دوست، هرزه دشمنی را؟

چرا جویی وفا از بی‌وفایی؟ چه کوی بی‌هده سرد آهنی را؟^{۳۲}

رودکی در بیت اول از آرایه ایهام تناسب بهره گرفته و در بیت دوم از عبارت «آهن سرد را کوبیدن» یک تمثیل زیبا آفریده و این دو آرایه را دستمایه طرح آیات و احادیثی نموده که خداوند خودبین و مُعْجَب را دوست ندارد.

شاعر به عنوان یک حکیم و واعظ به انسان‌ها اندرز می‌دهد و با نكوهش خودبینی آن را با بی‌وفایی دنیا مقایسه می‌کند و این کار بی‌هوده را ملامت می‌کند. مرتبط است با آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالاً فَخُوراً»^{۳۳}

(همانا خدا دوست ندارد آن را که خود بین است) و حدیث: «إِنَّ الْعَجَبَ لَيُحِيطُ عَمَلَ سَبْعِينَ سَنَةً»^{۳۴} (خودپسندی عمل هفتاد ساله را نابود می‌کند).

شاعر در خطاب به جهان می‌گوید:

5- شیب تو با فراز و فراز تو با نشیب فرزند آدمی به تو اندر به شیب و تیب

دیدنی تو ریژ^{۳۵} و کام بدو اندرون بسی باریدگان^{۳۶} مطرب بودی به فرّ و زیب^{۳۷}

تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی و معاصران

شاعر با هنرمندی کم نظیر خود از چند صنعت تو در تو در این دو بیت بهره جُسته و سپس خواننده و شنوند را آماده پذیرش عبرت‌های روزگار نموده است.

اولاً در بیت اول از صنعت واج‌آرایی با حرف «ش» بهره گرفته و همزمان از تضاد بین فراز و نشیب استفاده نموده، سپس بین شیب و نشیب جناس زاید در حرف اول برقرار کرده و به موازات آن از صنعت طرد و عکس در مصرع اول بهره جُسته و در بیت دوم بین کلمه ریژ (کام) و ریدکانِ مطرب (پسران زیبایی خدمتگزار) به فضای عمومی لذت‌جویی‌های مردم اشاره کرده است و با این مقدمات، خواننده را به پذیرش عبرت‌های قرآنی و روایی، وا می‌دارد.

تصویر طرح شده توسط شاعر و عبرت‌آموزی قرآن به ذهن متبادر می‌شود که شاعر تحت تأثیر و الهام گرفتن از آیه «وَمَا الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»^{۳۸} (و نیست زندگانی دنیا مگر بازیچه و هوسرانی و همانا خانه آخرت بهتر است برای آنان که پرهیزکاری کنند آیا تعقل نمی‌کنید).

و حدیث: **يا عَجَباً كُلُّ الْعَجَبِ لِلْمُصَدِّقِ بَدَارِ الْخُلُودِ وَ هُوَ يَسْعَى لِدَارِ الْغُرُورِ**
(سخت در عجبم از آنکه خانه جاوید را باور دارد و برای خانه غرور بکوشد)^{۳۹}

6- شب عاشقت ليله القدر است چون تو بیرون کنی رخ از جلیبب^{۴۰}

شاعر بین شب و چادر یک ارتباط و تناسب همراه با ایهام برقرار نموده است و از یک توصیف ظاهری طبیعی مخاطب را به عالم معنویت، بخصوص شبی که مقدرات مردم مشخص می‌شود برده است. و اگر اغراقی بکار برده بسیار طبیعی است.^{۴۱}

در این بیت، شاعر از ابزار حل بهره گرفته و قسمتی از آیه را با همان مضمون عربی آورده است.^{۴۲} **انا انزلناه في ليلة القدر. ليلة القدر خير من ألف شهر**^{۴۳}

(ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم و شب قدر بهتر از هزار ماه است)

و حدیث: **إذا كان ليلة القدر نزل جبرئيل في كعبة من الملائكة يصلون و يسلمون على كل عبد قائم او قاعد يذكر الله تعالى.**^{۴۴}

(وقتی شب قدر فرا رسد جبرئیل همراه با ملائکه باشکوه می‌آیند و بر بندگان خدا که در حال ایستاده و نشسته هستند درود و سلام می‌فرستند).

7- به سرای سپنج مهمان را دل نهادل همیشهگی نه رواست

زیر خاک اندرون ت باید خفت گر چه اکنونت خواب بر دیباست

با کسان بودن ت چه سود کند که به گور اندرون شدن تنهاست

یار تو زیر خاک مور و مگس چشم بگشا، ببین، کنون پیداست^{۴۵}

شاعر در بیت اول از صنعت کنایه بهره گرفته است. سرای سپنج کنایه از عمر کوتاه دنیایی است.

بیت اول نظر به آیه «يُمَتِّعُكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى»^{۴۶}

(تا اینکه شما را بهره نیکو دهد تا زمانی معین)

و هم جهت است با حدیث: **إِنَّ مَنْ فِي الدُّنْيَا ضَيْفٌ وَ مَا فِي آيْدِيهِمْ عَارِيَةٌ وَ أَنَّ الضَّيْفَ مُرْتَجِلٌ وَ الْعَارِيَةُ مَرْدُودَةٌ**^{۴۷} (هر که در دنیاست مهمان است و آنچه دارد عاریه است و مهمان رفتنی است و عاریه پس دادنی)

ترکیب سرای سپنج ترجمه گونه‌ای است از: **الْذُّنْيَا دَارٌ مَمَرٌ وَلَا دَارٌ مَقَرٌ**^{۴۸} (دنیا خانه‌ی گذار است نه خانه‌ی قرار)

و حدیث: **وَ أَحَدِرْكُمْ الدُّنْيَا فَإِنَّهَا مَنْزِلٌ قُلْعَةٌ وَ لَيْسَتْ بِدَارٍ تُجْعَلُ**^{۴۹} (شما را از دنیاپرستی می ترسانم زیرا منزلگاهی است برای کوچ کردن نه منزلی برای همیشه ماندن)

بیت دوم، تصویرسازی بسیار استادانه است از آیه شریفه‌ی **يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَ لَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَىٰ اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ**^{۵۰} (روزی که مال و فرزندان سودی ندارند مگر کسی که قلب سلیم دارد) و آیات دیگر^{۵۱}

و احادیث **«الْقَبْرِ أَوَّلُ مَنْزِلٍ مِنْ مَنَازِلِ الْآخِرَةِ»**^{۵۲} (قبر اولین منزل از منازل آخرت است)

و حدیث: **إِطَّلَعُ فِي الْقُبُورِ وَ اعْتَبِرْ بِالنَّشُورِ**^{۵۳} (در قبرها بنگر و از رستاخیز پندآموز) دو بیت دیگر نیز تصویر زیبایی است از آیه: **الْمَالُ وَ الْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا**^{۵۴} (مال و فرزندان آرایش زندگی دنیا است اما عمل صالح باقی مانده از تو بهتر است نزد خدا و پاداش و نیکی عاقبت دارد) و حدیث: **«الْقَبْرِ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حَفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّيِّرَانِ»**^{۵۵}

8- زمانه پندی آزاد وار داد مرا زمانه چون نگری، سر به سر همه پند است

به روز نیکِ کسان گفت تا تو غم نخوری بسا کسا که به روز تو آرزومند است

زمانه گفت مرا خشمِ خویش دار نگاه که را زبان نه بند است پای در بند است^{۵۶}

بیت اول، به آیه‌ای اشاره می‌نماید که در سراسر قرآن چندین بار تکرار شده است که «ای صاحبان بینش عبرت بگیرید».

تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی و معاصران

همچنین حدیث: «كفى بالدَّهْرِ واعِظاً وَّ بِالْمَوْتِ مُفْرِقاً»^{۵۷} (چه آموزگارِ است روزگار و چه جماعت پراکنی است مرگ) و حدیث: «و دَارٌ مَوْعِظَةٌ لِمَنِ اتَّعَطَّ بِهَا»^{۵۸} (دنیا خانه پند است برای آنکه پندپذیر باشد)

بیت دوم برگرفته از آیه «وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْتَهُهُ زُجُجاً مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْسِكُمْ فِيهِ»^{۵۹} (و مدوز دو چشم خویش را به سوی آنچه برخوردار کردیم بدان گروهی از ایشان را برای آرایش دنیا تا ایشان را در آن بیازماییم) همچنین آیه.^{۶۰}

ابوالفتوح رازی بعد از ذکر آیه فوق حدیث زیرا را می‌آورد و سپس به ابیات رودکی اشاره می‌کند. «لَا تَنْظُرُوا إِلَىٰ مَنْ هُوَ فَوْقَكُمْ وَ انظُرُوا إِلَىٰ مَنْ هُوَ أَسْفَلَ مِنْكُمْ فَانَّهُ أَجْدَرُ أَنْ لَا تَزِدَّزَا نِعْمَةً اللَّهُ عَلَيْكُمْ» (در آن کس منگرید که به نعمت بالای شماست. در آن کس بنگرید که فرود شماست که آن اولی‌تر باشد که نعمت خدای بر خود حقیر ندارد).

همچنین آیه: «عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ»^{۶۱} (و باشد که چیزی را ناخوش پندارید و آن برای شما نیکو باشد)

همچنین حدیث: «الْإِيمَانُ بِالْقَدْرِ يُذْهِبُ الْهَمَّ وَ الْحُزْنَ»^{۶۲}

(ایمان به قضا و قدر الهی، غم و غصه را برطرف می‌کند).

و بیت سوم برداشتی هنرمندانه از حدیث: «خَوْفٌ مَا أَخَافَ عَلَىٰ أُمَّتِي اللِّسَانَ»^{۶۳}

(ترس من برای امتم بخاطر زبان است) و حدیث: «أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ حِفْظُ

اللِّسَانِ»^{۶۴} (بهترین اعمال نزد خدا حفظ زبان است)

و روایت امام علی(ع): «إِحْسَانُ لِسَانِكَ قَبْلَ أَنْ يُطِيلَ حَبْسَكَ»^{۶۵} (زبان‌ت را بند کن

پیش از آنکه تو را به بند و گرفتاری دراندازد)

9- این جهان پاک خواب کردار است آن شناسد که دلش بیدار است

نیکوی او به جایگاه بد است شادی او به جای تیمار است

چه نشینی به جای او هموار که همه کار او نه هموار است

کنش او نه خوب و چهرش خوب زشت کردار و خوب دیدار است^{۶۶}

رودکی با پند و اندرز آغاز می‌کند و در بیت دوم با صنعت تضاد بین خواب و بیدار، بیت سوم، جناس تام در هموار و بیت چهارم دوباره صنعت تضاد را بکار می‌گیرد و در محور عمودی با یک استعاره کنایی دنیا را مثل انسانی در نظر می‌گیرد که خواب است یا خودش را به خواب زده است. و هرگاه با او روبرو می‌شوی، ظاهرش فریبنده و جذاب است، اما در باطن با تو دشمن است و قصد فریب تو را دارد.

بیت نخست تلمیح از حدیث «الدنیا کحلم النائم»^{۶۷} (دنیا چون رویای خفتگان است)

و به قول مولانا:

این جهان را که به صورت قائم است گفت پیغمبر که حلم نائم است^{۶۸}

و به قول ناصر خسرو:

این جهان خواب است خواب ای پورباب شاد چون باشی بدین آشفته خواب

بیت سوم با حدیث قدسی زیر ارتباط دارد:

عَجِبْتُ لِمَنْ يَرَى الدُّنْيَا وَ تَصَرَّفَ أَهْلِهَا حَالاً بَعْدَ حَالٍ كَيْفَ يَطْمَئِنُّ إِلَيْهَا^{۶۹} (شگفتا

از کسی که دنیا و ناهمواری‌ها و دگرگونی‌های اهل آن را، می‌بیند و بدان آرام می‌گیرد و هموار می‌نشیند)

و بیت چهارم با حدیث «إِنَّ الدُّنْيَا يُونِقُ مَنظَرُهَا وَ يُوبِقُ مَخْبَرُهَا قَدْ تَزَيَّنَتْ بِالْغُرُورِ وَ عَرَّتْ بِزِينَتِهَا»^{۷۰} (دنیا خوب دیدار و خوش منظر است، اما جز زشت‌کرداری و بدکنشی

چیزی درباره آن گزارش نشده، فریبکارانه خود را آراسته و با آرایش دروغین به فریب همگان پرداخته).

10- بر کشتی عمر تکیه کم کن کاین نیل نشیمن نهنگ است^{۷۱}

شاعر با هنرمندی کم نظیر خود عمر را به کشتی تشبیه نموده و نیل را کنایه از دنیا گرفته است. می‌توانیم ذهن خلاق شاعر را تحت تأثیر آیه 48 و 54 سوره‌ی انفال بدانیم در آیه 48 می‌فرماید که شیطان دنیا را زینت می‌دهد که ما غافل شویم و در آیه 54 می‌فرماید: «فرعونیان بر کشتی غرور بودند که ما همه را غرق کردیم.»

همچنین تلمیح دارد به حدیث: «مَنْ عَدَّ عَدًّا مِنْ أَجَلِهِ فَقَدْ آسَأَ صُحْبَةَ الْمَوْتِ»^{۷۲}

(هر که فردا را از عمر خویش شمارد مرگ را خوب نشناخته است)

11- چون تیغ بدست آری، مردم نتوان کشت نزدیک‌خداوند بدی نیست فراموش^{۷۳}

این نصیحت حکیمانه رودکی چقدر نزدیک است به این آیه که: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ الْآبَالِحِق»^{۷۴} (و نفسی را که حرام کرده جز به حق به قتل نرسانید)

همچنین آیه 25 آل عمران و حدیث: «مَنْ يَعْمَلُ سُوءًا يُجْزَ بِهِ فِي الدُّنْيَا»^{۷۵} (هر که عمل بد کند سزای آن در دنیا بیند)

12- این تیغ نه از بهر ستمکاران کردند انگور نه از بهر نبیذ است به چرخشت^{۷۶}

می‌توان الهام گرفت از آیه «و أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَ مَنَافِعٌ لِلنَّاسِ»^{۷۷} (و

فرو فرستادیم آهن را در آن سختی‌های زیاد که منافع مردم در آن است)

تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی و معاصران

13- عیسی به رهی دید یکی کشته فتاده حیران شد و بگرفت به دندان سرانگشت

گفتا که که را کشتی تا کشته شدی زار تا باز کجا کشته شود آن که ترا کُشت^{۷۸}

شاعر با کمک واج‌آرایی در حرف «شین» و قاعده‌ی اشتقاق در کلمه‌ی کشتن تصویرسازی بسیار آموزنده‌ای کرده است و چند نکته را فرا یاد می‌آورد اول:

«فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ»^{۷۹} (ای صاحبان بینش عبرت بگیرید)

دوم: دنیا دار مکافات است سوم: سزای عمل و دست بالای دست وجود دارد. چهارم: معجزه حضرت عیسی(ع) که در سوره آل عمران/49 آمده است پنجم: اینکه هر خونی ریخته شود فرزندان آدم در آن دست دارند و حدیث آن را میبیدی در کشف‌الاسرار آورده است.^{۸۰}

اصل تعبیر ابیات فوق در التمثیل و المحاضره ص 15 چنین آمده:

«مَرَّ عَيْسَى بِقَتِيلٍ فَقَالَ: قَتَلْتَ فُقُتِلْتَ وَ سَيَقْتُلُ قَاتِلَكَ»

15- انگشت مکن رنجه به در کوفتن کس تا کس نکند رنجه به در کوفتن مُشت^{۸۱}

شاعر با این ضرب‌المثل از صنعت تمثیل که سزای کلوخ انداز سنگ است، تصویری اجتماعی و مردمی آفریده که هر روز ممکن است اتفاق بیفتد. و می‌توانیم الهام از آیه: «فَمَنْ إِعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ»^{۸۲} (پس آنکه تجاوز کند بر شما، تجاوز کنید بر او برابر آنچه بر شما تجاوز کرده است).

و آیه: «وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا»^{۸۳}

(و کسانی که بدست آوردند گناهان راه، کیفر هر گناه همانند آن است که کسب

کرده‌اند)

و آیه «و جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا»^{۸۴} (و پاداش هر گناهی، گناهی است مثل آن)

16- شاد زی با سپاه چشمان شاد که جهان نیست جز فسانه و باد

ز آمده شادمان ببايد بود وز گذشته نكرد بايد ياد

نیک بخت آن کسی که داد و بخورد شوربخت آن که او نه خورد و نه داد^{۸۵}

شاعر در بیت اول از صنعت جناس لا حق (بعید المخرج) بهره گرفته و ضمن ایجاد فضایی شاد، بی‌اعتباری دنیا و بهره‌مندی از عمر زودگذر را یادآوری می‌کند، و در بیت سوم با کمک تضاد بین نیک بخت و شوربخت، بخل و سخاوت را روبروی هم قرار می‌دهد تا زمینه‌ای فراهم شود و از آیات و روایات بهره‌برداری کند. در بیت دوم تلمیح دارد به آیه «لِكَيْلَا تَأْسَوْا

عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ»^{۸۶} (تا دریغ نخورید بر آنچه از شما رود و نه شاد شوید به آنچه شما را آید)

و حدیث «الْفَرَصُ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ»^{۸۷} (فرصت‌ها مثل ابرها می‌گذرند)
بیت سوم الهامی است از آیه: «وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»^{۸۸} (و آنکه نگهداشته شود از بخل خویش پس آنانند رستگاران)
و احادیث متعدد از جمله: «الْبَخِيلُ لَا يَجِدُ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَ السَّخِيُّ لَا يَرَى دُخَانَ النَّارِ»^{۸۹} (بخیل بوی بهشت نیابد و سخی دود دوزخ نبیند)
به قول ناصر خسرو:

دود دوزخ نبیند ایـچ سـخی بوی جـنّت نیابد ایـچ بخیل

17- چهار چیز آزاده را زغم بخورد تن درست و خوی نیک و نام نیک و خرد

هر آنکه ایزدش این هر چهار روزی کرد سزد که شاد زید جاودان و غم نخورد^{۹۰}

این دو بیت از اشعاری است که جهان‌بینی رودکی را مشخص می‌کند.
شاعر با بهره‌گیری از آرایه جمع و تقسیم، یک فضای شاد و شکر نعمت‌های الهی را فراهم نموده است که می‌توانیم با این حدیث پیامبر(ص) مرتبط بدانیم:

«إِنَّ آدَمَ إِذَا أَصْبَحَتْ مُعَافَى فِي جَسَدِكَ آمِنًا فِي سِرِّكَ عِنْدَكَ قُوْتُ يَوْمِكَ
فَعَلَى الدُّنْيَا أَلْعَافُ»^{۹۱} (فرزند آدم وقتی تن تو سالم است و خاطرت آسوده است و قوت یک روز خویش را داری به جهان بگو مباش) احادیث دیگری نیز در همین مضمون وارد شده است.^{۹۲}

18- نه نحس کیوان بود و نه روزگار دراز چه بود؟ مَنْتُ بگویم: قضای یزدان بود^{۹۳}

شاعر با ایجاد تصویر ذهنی در مورد سعد و نحس و قضا و قدر الهی به خواننده آرامش درونی می‌بخشد و احتمالاً به این آیه نظر داشته: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^{۹۴} (و آنان که غیر خدا را طلبیدند خدا را چنان که شاید به عظمت شناختند و اوست که روز قیامت زمین را در قبضه قدرت او و آسمان‌ها در پیچیده به دست سلطنت اوست)

همچنین به حدیث زیر توجه خاص داشته است:

إِنَّ اللَّهَ إِذَا قَضَىٰ عَلَىٰ عَبْدٍ قِضَاءً لَمْ يَكُنْ لِقِضَائِهِ مَرَدٌ^{۹۵}

(وقتی خداوند چیزی بر بنده خویش مقدر سازد تقدیر وی تغییرپذیر نیست)

19- بسا شکسته بیابان که باغ خرم بود و باغ خرم گشت آن کجا بیابان بود^{۹۶}

تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی و معاصران

با یک تصویر عکس، شاعر دو حالت رحمت و نقتت را مجسم نموده است و الهامی گرفته از آیات «فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا»^{۹۷} (زنده ساخت زمین را پس از مردنش) همچنین آیات^{۹۸}

20- زندگی چه کوتاه و چه دراز نه به آخر بمرد باید باز؟
 هم به چنبر گذار خواهد بود این رسن را اگر چه هست دراز
 خواهی اندر عنا و شدت زی خواهی اندر امان به نعمت و ناز
 خواهی اندک تر از جهان بپذیر خواهی از ری بگیر تا به طراز
 این همه باد و بود تو خواب است خواب را حکم نی مگر به مجاز
 این همه روز مرگ یکسان اند شناسی ز یکدیگرشان باز^{۹۹}

در بیت اول شاعر از قاعده‌ی رد القافیه استفاده کرده و دراز را در بیت دوم تکرار کرده است. در بیت پنجم از صنعت جناس شبه اشتقاق بهره برده و بین باد و بود جناس برقرار نموده است و با توجه به تضادی که در بیت سوم به وجود آمده، زمینه‌ی اجتماعی و روانی به وجود آورده تا به نحو مطلوب، بی‌اعتباری دنیا و متعلقات آن را نشان دهد و زمینه را فراهم کند برای بیت آخر که هنگام مرگ همه یکسان هستند. رودکی در اشعار مربوط به مرگ تحت تأثیر ابوسلیمان منطقی سجستانی بوده است که علامه قزوینی در شرح حال او و اشعارش این بیت رودکی را به شاهد آورده است.

«ابله و فرزانه را فرجام خاک جایگاه هر دو اندر یک مغاک»^{۱۰۰}

إِذَا كَانَ عِنْدَ الْمَوْتِ لَا فَرْقَ بَيْنَنَا (هنگام مرگ، تفاوتی بین ما نخواهد بود)

مرگ پدیده‌ی حتمی است که همه را فرا می‌گیرد و کسی از او جان بدر نخواهد برد. مرگ مثل ریسمان درازی است که دارای حلقه است و سرانجام همه باید از آن عبور کنند. در شماره 2 و 7 به موضوع مرگ اشاره کردیم. ابیات اخیر تلمیح دارد به آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ»^{۱۰۱} (هر کسی مرگ را می‌چشد)

و حدیث: **تُخَفُّهُ الْمَوْنُ الْمَوْتُ** (تحفه مومن مرگ است) و **الموتُ ریحانه المومن**^{۱۰۲}
(مرگ ریحانه مومن است)

در جای دیگر می گوید:

جمله صید این جهانیم ای پسر ما چو صعوه^{۱۰۳} مرگ برسان زغن

هر گلی پژمرده گردد زو نه دیر مرگ بفشارد همه در زیر غن^{۱۰۴} ۱۰۵

در این ابیات گویا به آیه «و ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا»^{۱۰۶} (و نرسیده است کسی را که بمیرد مگر به اذن خدا در نامه‌ای سر آمددار) نظر داشته است.
و در جای دیگر می گوید:

هر که را رفت همی باید رفته شمرش هر کرا مُرد همی باید مرده شمرا^{۱۰۷}

این بیت شاهد این آیه است که «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ»^{۱۰۸} (تو می میری و آنها هم می میرند)^{۱۰۹}

و فرار از مرگ را بیهوده می داند همانطور که قرآن آن را غیر ممکن دانسته.

خواهی تا مرگ نیابد ترا خواهی کز مرگ بیابی امان؟

زیر زمین خیز و نهفتی بجوی پس به فلک برشو بی نردبان^{۱۱۰}

این ابیات بدون تردید تلمیح دارد به آیه «أَيُّنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بَرُوجٍ مُشِيدَةٍ»^{۱۱۱} (هر جا باشید دریابد شما را مرگ اگرچه در دژهای استوار باشید)
در تصویری دیگری از خاک بودن انسان و به خاک بازگشتن او را چنین آراسته:
بودنت در خاک باشد با فدم همچنان کز خاک بود انبودنت^{۱۱۲}

صاحب ترجمان البلاغه این آیه را شاهد این بیت آورده:

«مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى»^{۱۱۳}

(شما را از خاک آفریدیم و به خاک بازمی گردانیم و بار دیگر از آن بیرون می آوریم.

و بیت فوق و این آیه چقدر نزدیک است به این بیت:

چنان که خاک سرشتی به زیر خاک شوی بنات خاک و تو اندر میان خاک آگین^{۱۱۴}

تصویر دیگر از داخل قبر که قبلاً نیز بدان اشاره کردیم، هنرمندی رودکی را نشان می دهد و آیا این خود دلیل بر بینا بودن او نیست که بارها بخاک سپاری مردم را دیده است؟

تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی و معاصران

ما همه خوش خوریم و خوش خسیم تو در آن گور تنگ تنهایی

نه چنان خفته‌ای که بر خیزی نه چنان رفته‌ای که باز آیی^{۱۱۵}

و چون حشر انسان فرا رسد و قیامت کبری برپا شود، در تصویر رودکی چنین رستاخیزی مشاهده می‌شود:

چو گرد آرند کردارت به محشر فرو مانی چو خر بمیان شِلکا^{۱۱۶}

این بیت الهام گرفته از این قسمت آیه که «وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ»^{۱۱۷} (باید بنگرد هر کس چه چیز پیش فرستاده است برای فردا)

و در حدیثی از پیامبر آمده که «وقتی روز رستاخیز درآید. بانگ زنی، بانگ زند که هر کس کاری برای غیر خدا انجام داده پاداش خود را از آنکس که برای او کار کرده بگیرد».

21- و به بلور اندرون بینی گویی گوهر سرخ است به کفِ موسی عمران^{۱۱۸}

ضمن فضا سازی جالب در حقیقت تلمیح دارد به آیه «و نَزَعُ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّظَرِينَ»^{۱۱۹} (و دست از جیب خود برآورد که ناگاه بینندگان را آفتابی تابان بود) ظاهر بیت دلالت بر آزمون حضرت موسی در کودکی است که بجای گوهر سرخ، آتش را در دست گرفت.^{۱۲۰}

22- حجت یکتا خدای و سایه اوی است طاعت او کرده واجب آیت فرقان^{۱۲۱}

اگر چه این بیت از خمربه رودکی است که در مجلسی به افتخار پیروزی بر ماکان کاکوی توسط نصرین احمد سامانی برپا شده بود سروده است اما الهام گرفته از این آیه است:

أَطِيعُوا اللَّهَ وَ اطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ^{۱۲۲} (اطاعت کنید خدا و رسول و صاحبان امر را) موضوع اطاعت از خدا و رسول و صاحبان امر در آیات دیگری نیز ذکر شده است.^{۱۲۳}

23- اندر بلای سخت پدید آید فضل و بزرگ مردی و سالاری^{۱۲۴}

این بیت ترجمه واری از این حدیث است که: **فِي تَقَلُّبِ الْأَحْوَالِ عِلْمُ جَوَاهِرِ الرِّجَالِ**^{۱۲۵} (در دگرگونی احوال جوهر مردان آشکار می‌شود)

و احادیث دیگری دلالت بر این بیت دارد.^{۱۲۶}

مثل معروفی است در کلیله و دمنه نصرالله منشی که و «فِي الْكَدِّ يَنْقَسِمُ الْمَعَالِي» (در سختی‌ها بزرگی‌ها را تقسیم می‌کنند).

24- روی به محراب نهادن چه سود دل به بخارا و بُتان طراز

ایزد ما وسوسه عاشقی از تو پذیرد نپذیرد نماز^{۱۲۷}

به احتمال زیاد تلمیحی به حدیث معروف «**لَا صَلَوةَ إِلَّا بِحُضُورِ الْقَلْبِ**» است. (نماز درست نیست مگر به حضور قلب) و یا با حدیث «**أَنَّما الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**» (کارها به نیتها وابسته است) و مولانا بصورت حل آن را در بیٹی بکار گرفته:

بشنو از اخبار آن صدر صدور لا صَلَوةَ تَمَّ إِلَّا بِالْحَضُورِ^{۱۲۸}

و اگر بیت رودکی را این طور معنی کنیم که:

گر مذهب مردمان عاشق داری یک دوست بسنده کن که یک دل داری

در این صورت با آیه «**مَا جَعَلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جُوفِهِ**»^{۱۲۹} ارتباط نزدیک دارد.^{۱۳۰}

25- کسان که تلخی زهر طلب نمی دانند تُرُشُّ شُونَد و بتابند رو زاهل سؤال

ترا که می شنوی طاقت شنیدن نیست مرا که می طلبم خود چگونه باشد حال؟^{۱۳۱}

شاعر با طرح یک مسأله اجتماعی که سؤال باعث خواری انسان است دو گروه را برای مخاطب، مجسم می کند و به ذهن متبادر می شود که از آیات و احادیث زیر الهام گرفته است.

«**وَ أَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ**»^{۱۳۲} (و فقیر را از در خانهات مران)

و آیه «**أَنْ تَنَالَ الْبَرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ**»^{۱۳۳} (به نیکی نمی رسید مگر اینکه از آنچه دوست دارید ببخشید) و آیات^{۱۳۴}

و حدیث: «**أَفْضَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا الَّذِي إِذَا سُئِلَ أَعْطَى وَ إِذَا لَمْ يُعْطَ اسْتَغْنَى**»^{۱۳۵}

(از همه مؤمنان ایمان آنکس بهتر است که وقتی از او چیزی بخواهند بدهد و اگر چیزی به او ندهند راه بی نیازی سپرد)^{۱۳۶}

این دو بیت علاوه بر آیات و احادیث پیش گفته، به این دو بیت منسوب به امام علی(ع) نیز نظر داشته:

«**لِنُقَلِّ الصَّخْرَ مِنْ قَلَلِ الْجِبَالِ** **أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ مَنَنِ الرِّجَالِ**

يقولُ الناسُ لي في الكسبِ عارٌ فانَّ العارَ في ذلِّ السَّؤالِ»

تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی و معاصران

(برای من سنگ کشی از قله‌های کوه گوارتر و آسان‌تر است از اینکه منت دیگران را به دوش بکشم. مردم به من می‌گویند در کسب و کار عار و ننگ است و من می‌گویم که نه، ننگ این است که انسان نداشته باشد و از دیگران بخواهد)

26- عجب آید مرا ز کرده‌ی خویش کز در گریه‌ام، همی خندم^{۱۳۷}

شاعر با یک تصویر زیبای پارادوکسی از آیات و روایات به شکل زیر بهره گرفته است:

«آیا آنکس که کردار زشتش به چشم جلوه‌گر شده تا از خورسندی هر بد کرده در نظرش نیکو آمده [مانند مرد حقیقت بین است]^{۱۳۸}» همچنین آیه ۸۳/توبه و حدیث شریف «عَجِبْتُ لِضَاحِكٍ مِثْلًا قَمِيهِ وَلَا يَدْرِي أَرْضِيَّ اللَّهُ عَنْهُ أَمْ أُسْخِطُهُ»^{۱۳۹} (عجب دارم از آنکه از ته دل بخندد و نداند که آیا خدا از او خشنود است یا خشمگین)

27- هر که نامخت از گذشت روزگار نیز ناموزد ز هیچ آموزگار^{۱۴۰}

شاعر با استفاده از آرایه جناس اشتقاق بین نامخت و نیاموزد زمینه بهره‌گیری از آیات و روایات را فراهم کرده.

این بیت از آغاز منظومه‌ی کلیله و دمنه است و تأکید بر عبرت آموزی از روزگار دارد. و با این حدیث ارتباط دارد که «كُفِيَ بِالذَّهْرِ وَعِظًا»^{۱۴۱} (چه آموزگار یست روزگار) و این روایت که «مَنْ لَمْ يَعْتَبِرْ بِغَيْرِ الدُّنْيَا وَ صُرُوفِهَا لَمْ تَنْجَعْ فِيهِ الْمَوَاعِظُ»^{۱۴۲} (هر کس از گذشت روزگار و دگرگونی‌های آن عبرت نیندوزد پند هیچ آموزگاری در او کارگر نخواهد بود)

به نظر می‌رسد رودکی در این بیت تحت تأثیر این مثل عربی است:

«أَلْدَهْرُ أَخَذَقُ الْمُؤَدِّبِينَ» (روزگار زیرک‌ترین و آموزنده‌ترین آموزگاران است)^{۱۴۳}

28- تا جهان بود از سر آدم فراز کس نبود از راه دانش بی‌نیاز

مردمان بخرد اندر هر زمان راز دانش را به هر گونه زبان
گرد کردند و گرامی داشتند تا به سنگ اندر همی بنگاشتند

دانش اندر دل چراغ روشن است وز همه بد بر تن تو جوشن است^{۱۴۴}

رودکی در مصرع دوم با آرایه جناس مضارع بین زمان و زبان و تشبیه دانش به چراغ روشن در بیت چهارم و ساختن تصویر تاریخی از تلاش آدمیان برای حفظ دانش، زمینه‌سازی می‌کند برای بهره‌گیری از آیات و احادیث.

در اهمیت دانش و اندوختن آن است که تلمیح دارد به آیه:

«يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ»^{۱۴۵} (خداوند مؤمنان را در میان شما بالا برد و آنان را که دانش داده‌اند درجاتی است)

و احادیث «الْعِلْمُ مِصْبَاحُ الْعَقْلِ»^{۱۴۶} (دانش چراغ دل است) و «الْعِلْمُ حِجَابٌ مِنَ الْآفَاتِ»^{۱۴۷} (دانش حجاب آدمی در برابر آفت است) و «الْعِلْمُ يَخْرُسُكَ»^{۱۴۸} (دانش تو را می‌پاید) «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْدِرُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ»^{۱۴۹} (دانش نوری است که خدا در قلب هر که بخواهد می‌اندازد)

29- راهی آسان و راست بگزین ای دوست دور شو از راه بیکرانه ترفنج^{۱۵۰} ^{۱۵۱}

شاعر با استفاده از آرایه تضاد بین آسان و دشوار و راست و ناراست صراط مستقیم الهی را سعادت‌مند می‌داند و بستری مناسب برای استفاده از آیات و روایات فراهم نموده است.

الهام گرفته از این آیه است که «وَمَنْ يُعْتَصِمِ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^{۱۵۲} (و هر کس از خدا نگهداری خواهد به سوی راه راست هدایت شده است)

و حدیث: «رَحِمَ اللَّهُ مَنْ حَفِظَ لِسَانَهُ وَ عَرَفَ زَمَانَهُ وَ اسْتَقَامَتْ طَرِيقَتُهُ»^{۱۵۳} (خدا رحمت کند آن کس را که زبان خود را حفظ کند و روزگار خود را بشناسد و روش او راست باشد)

30- این جهان را نگر به چشم خرد نی بدان چشم کاندرو نگری

همچو دریاست و ز نکوکاری کشتی ساز تا بدان گذری^{۱۵۴}

این دو بیت باز ساخته‌ی شادروان سعید نفیسی است از روی ترجمه‌ی عربی شعر رودکی بنابر نوشته ثعالبی در یتیمه‌الدهر ابوالحسن احمد بن المؤمل شاعر قرن پنجم و آن ترجمه این است:

تصویر الدنیا بعین الحجی لا بالتی انت بها تنظر

الدهر بحر فاتخذ زورقاً من عمل الخیر به تعبر^{۱۵۵}

شاعر بین دریا و کشتی تناسب برقرار نموده است و با تصویر زیبایی که از جهان ارایه می‌دهد. ذهن خواننده را به سمت بهره‌گیری از آیات و روایات سوق می‌دهد.

تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی و معاصران

الهام گرفته از این حدیث که لقمان به فرزندش سفارش می‌کند:
«دنیا دریایی ژرف است که گروهی انبوه در آن غرق شده‌اند. کشتی تو در این دریا،
پارسایی و پرهیز باشد. درون آن کشتی ایمان، بادبانش توکل، ناخدایش عقل، راهنمایش علم و
سُکانش صبر است»^{۱۵۶}
31- کسی را که باشد به دل مهر حیدر شود سرخ رو در دو گیتی به آور^{۱۵۷ ۱۵۸}

این حدیث مرتبط می‌شود که «یا علی لا یحِبُّکَ الا مؤمنٌ تقی»^{۱۵۹} (یا علی دوست
ندارد تو را مگر مؤمن باتقوا)

32- خویشتن پاک دار و بی‌پرخاش هیچ کس را مباح عاشق غاش^{۱۶۰ ۱۶۱}

رودکی در این بیت با حرف «شین» واج آرایی کرده است.
شاعر به این آیه نظر داشته که «والکاظمین الغیظ و العافین عن الناس»^{۱۶۲} (آنان
که خشم فرو نشانند و از بدی مردم در گذرند).
و حدیث: لا عقل کالتدبیر و لا ورع کالکف و لا حسب کحسب الخلق^{۱۶۳} (هیچ
عقلی مانند تدبیر نیست و تقوایی چون خویشتن‌داری و شرفی چون نیک خویی)
و با این بیت دیگر رودکی هماهنگ است:

نکو گفت مزدور با آن خدیش^{۱۶۴} مکن بد به کس گر نخواهی به خویش^{۱۶۵}

33- گر درم داری گزند آرد به دین بفکن او را، گرم و درویشی گزین^{۱۶۶}

به احتمال زیاد تحت تأثیر آیات اول سوره علق بوده که «کَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَکَافٍ أَلَمْ یَرَ أَن
رآه استغنی»^{۱۶۷} (نه چنین است همانا انسان سرکشی کند که بیندش بی‌نیاز شود)
و حدیث: إِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ فِتْنَةٌ وَإِنَّ فِتْنَةَ أُمَّتِي الْمَالُ^{۱۶۸} (هر امتی را بلیه‌ای است و
بلیه امت من مال است)

34- ای وید^{۱۶۹} غافل از شمار، چه پنداری کت خالق آفرید پی کاری؟!

عمری که مر تو راست سرمایه و ید است و، کارهات به این زاری^{۱۷۰}

شاعر در این دو بیت سبب آفرینش انسان را بیان می‌کند و تلمیح دارد به آیه:
«أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ یُتْرَکُوا أَنْ یَقُولُوا آمَنَّا وَ هُمْ لَا یَفْتَنُونَ»^{۱۷۱} (آیا پنداشتند مردم
که رها شوند آنکه که گویند ایمان آوردیم و آزموده نگردند؟)

35- واجب نبود به کس بر افضال و کرم واجب باشد هر آینه شکر نعم^{۱۷۲}

مصرع دوم تلمیح است به «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ»^{۱۷۳} (اگر شکر کردید بیشتر می‌گیرید و اگر کفران نعمت کردید عذاب سختی خواهید دید)

و این حدیث «اگر خداوند چیزی به تو داد باید نشان نعمت و کرم وی در تو پدیدار شود»^{۱۷۴}

36- درست و راست کناد این مثل خدای ورا اگر ببست یکی در هزار در بگشاد^{۱۷۵}

رودکی با یک ارسال المثل خواننده را آماده پذیرش آیات و روایات زیر می‌کند.
الهام است از آیه «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا»^{۱۷۶} (با هر سختی آسانی هست)
و حدیث: «أَنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا»^{۱۷۷}

37- سماع و باده گلگون و لُعبتان چو ماه اگر فرشته ببیند در افتد در چاه^{۱۷۸}

تشبیه و صحنه‌آرایی شاعر تلمیحی است زیبا به آیات مربوط به هاروت و ماروت که در آیه 96 سوره بقره ذکر شده و در آیه 102 همین سوره نیز یادآوری شده است. هاروت و ماروت دو فرشته بودند که در زمان ادريس پیامبر مأمور شدند تا حقیقت سحر را به مردم نشان دهند. در دیوان رودکی بیتی است در همین زمینه که به خسروی نسبت داده شده:

زلفینک او بـــــر نهـــــاده دارد بر گردن هـــــاروت زاولانـــــه^{۱۷۹}

38- نگارینا شنیدستم که گاه محنت و راحت سه پیراهن بودست یوسف را به عُمر اندر

یکی از کید شد پر خون دوم شد چاک از تهمت سوم یعقوب را از بوش روشن گشت چشم تر

رُخْم مانند بدون اول دلم مانند بدان ثانی نصیب من شود در وصل آن پیراهن دیگر^{۱۸۰}

که اشاره است به سه آیه:

1- «و جَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ»^{۱۸۱} (و پیراهن یوسف را آوردند که بر آن خونی

دروغین بود)

2- «و استبقا البابَ وَ قَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ»^{۱۸۲} (آن دو برای رسیدن به در، با هم

پیشی گرفتند و پیراهن یوسف از پشت پاره شد)

تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی و معاصران

3) **إِذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا**^{۱۸۳} (این پیراهن را ببرید و آن را بر چهره‌ی پدرم بیفکنید تا بینا شود)

39- آنچه با رنج یافتیش و به دل تو به آسانی از گزافه مدیش^{۱۸۴}

خوبش، بیگانه گردد از پی سود خواهی آن روز؟ مزد کمتر دیش^{۱۸۵}

رودکی با استفاده از واج‌آرایی با حرف «شین» از احادیث بهره گرفته است.

شاعر به یک فضیلت اخلاقی اشاره می‌کند که گاهی به ردیلت تبدیل می‌شود.

شاید بتوانیم با این حدیث آن را مرتبط بدانیم که «أَفْضَلُ الْأَصْحَابِ مَنْ إِذَا ذَكَرْتَ أَعَانَكَ وَ إِذَا نَسَيْتَ ذَكَرَكَ»^{۱۸۶}

(بهترین دوستان کسی است که وقتی یاد کردی ترا یاری کند و وقتی فراموش کردی ترا بیاد آرد)

40- آرزوها که مردمان خواهند من دو خواهم حدیث شد جمله

عافیت خواهم از خدای جهان بی‌نیازی از مردم سفله^{۱۸۷}

شاعر با بهره از آرایه جمع و تقسیم که با استادی تمام از آن استفاده کرده به این دو حدیث نظر داشته است:

1- «سَلُوا اللَّهَ الْعَفْوَ وَالْعَافِيَةَ فَإِنَّ أَحَدًا لَمْ يُعْطَ بَعْدَ الْيَقِينِ خَيْرًا مِنَ الْعَافِيَةِ»^{۱۸۸}
(از خدا بخشش و عافیت طلب کنید که پس از ایمان هیچکس را چیزی بهتر از عافیت نداده‌اند)

2- «اسْتَعْنُوا عَنِ النَّاسِ وَ لَوْ بِشَوْصِ السَّوَاكِ»^{۱۸۹} (از مردم بی‌نیاز باشید و یک قطعه چوب مسواک هم از آنها نخواهید)

با توجه به اینکه پرداختن به همه‌ی شاعران معاصر رودکی باعث اطاله‌ی کلام می‌شود، از بقیه پرهیز نمودیم.

کتابنامه

قرآن مجید:

1- آهنی، غلامحسین: معانی بیان، تهران، بنیاد قرآن، چاپ دوم سال 1360 هـ ش، (293 صفحه)

2- ابوالفرج اصفهانی: الاغانی، برگزیده، ترجمه، تلخیص و شرح محمد حسین مشایخ فریدنی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول سال 1368 (هـ ش)

- 3- ابوالقاسمی ، محسن : تاریخ زبان فارسی ، تهران ، سازمان سمت ، چاپ دوم سال 1374 هـ ش (350 صفحه)
- 4- ابوالقاسمی ، محسن : شعر در ایران پیش از اسلام ، تهران ، بنیاد اندیشه اسلامی، چاپ اول ، دی ماه 1374 هـ ش ، (195 صفحه)
- 5- اشرف زاده – علوی مقدم : معانی و بیان ، تهران ، انتشارات سمت چاپ دوم سال 1379 ، (140 صفحه)
- 6- افصح زاد، اعلاخان: آدم الشعرا رودکی، دوشنبه، انتشارات ادیب، سال 2003
- 7- انوشه ، حسن : دانشنامه ادب فارسی ، جلد اول ، ویراست دوم ، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی ، تهران ، 1380 هـ ش، (1041 صفحه)
- 8- اِته ، هرمان : تاریخ ادبیات فارسی ، ترجمه رضازاده ، شفق ، تهران ، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، سال 1337
- 9- اداره چی گیلانی ، احمد : شاعران همعصر رودکی ، تهران ، بنیاد موقوفات محمود افشار ، چاپ اول 1370 ، (564 صفحه)
- 10- اقبال آشتیانی ، عباس : مجموعه مقالات (بخش اول)، تهران ، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ، چاپ اول سال 1382 (640+129 صفحه)
- 11- امامی ، نصر الله : رودکی استاد شاعران ، تهران، انتشارات جامی، چاپ دوم 1374 (184 صفحه)
- 12- امامی، نصرالله: دیوان اشعار رودکی، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگ و تمدن ایران زمین، چاپ دوم، 1387، (160 صفحه)
- 13- براگینسکی، ا.س: رودکی و محیط او، در کتاب رودکی، اشعار، استالین آباد، 1949
- 14- براگینسکی، ا.س: مهارت‌های رودکی، در کتاب تاریخ ادبیات فارس و تاجیک، آثار منتخب، مسکو، 1972، ص 173 تا 242 (به زبان روسی)
- 15- براگینسکی، ا.س: رودکی و محیط او، در کتاب تاریخ ادبیات تاجیک، دوشنبه، 1956
- 16- بران، ادوارد : تاریخ ادبیات ایران، ج اول ، ترجمه علی پاشا صالح، تهران، انتشارات کتابخانه ابن سینا، چاپ دوم 1335 هـ ش (14+800 ص)
- 17- برتلس ، یوگنی ادوارد ویچ : تاریخ ادبیات فارسی - تاجیکی (از روزگار باستان تا پایان سلجوقی)، ترجمه دکتر سیروس ایزدی، تهران ، انتشارات زوار، چاپ اول سال 1386 هـ ش ، (814 صفحه)
- 18- برتلس.ی: ادبیات مردم آسیای میانه، از زمان‌های قدیم تا قرن 15 میلادی «مجله جهان نو» 1939، شماره 6.
- 19- برتلس.ی: تاریخ ادبیات فارسی، لنین‌گرا، 1928.
- 20- بزرگ بیگدلی ، سعید : خزانه پر گنج (ویژه نامه همایش بزرگداشت هزار و صدمین سال ولادت رودکی)، تهران، مؤسسه فرهنگ و تمدن ایران زمین، 1386 (108 صفحه)

تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی و معاصران

- 21- تاریخ سیستان (مؤلف نامعلوم)، به تصحیح ملک الشعرای بهار، تهران، انتشارات پدیده خاور ، چاپ دوم، 1366 هـ ش
- 22- جان نثاری ، ناصر- محمدی، مظفر: آیات و احادیث در شعر رودکی، در کتاب دانشنامه رودکی، سال 2008، ج 2، ص 304 و 305.
- 23- جان نثاری ، ناصر: سیر قرآن و حدیث در متون عرفانی ، دانشگاه آزاد اسلامی نجف آباد ، سال 1373 (816 صفحه)
- 24- حاکمی ، اسماعیل : برگزیده اشعار رودکی و منوچهری ، تهران ، انتشارات اساطیر چاپ سوم ، سال 1373، (158 صفحه)
- 25- حلبی ، علی اصغر : تاثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی ، تهران ، انتشارات اساطیر ، چاپ چهارم 1385، (328 صفحه)
- 26- خوانساری ، آقا جمال: شرح غرر الحکم ، تصحیح محدث ارموی 6جلدی، تهران ، انتشارات دانشگاه تهران.
- 27- خلاصه مقالات نخستین همایش قرآن و ادب فارسی در سبک خراسانی و بینابین ، اراک، دانشگاه اراک، اردیبهشت سال 1382، (158 صفحه)
- 28- خلاصه مقالات پنجمین مجمع بین المللی استادان زبان و ادبیات فارسی و تاجیک ، دوشنبه ، اسفند 1384 (122 صفحه به خط فارسی و 152 صفحه سیرلیک)
- 29- دبیر سیاقی ، سید محمد : پیشاهنگان شعر پارسی ، تهران ، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی ، چاپ سوم، 1370 هـ ش (286+14 صفحه)
- 30- دبیر سیاقی ، سید محمد: گنج بازیافته، بخش نخست ، تهران ، انتشارات اشرفی ، چاپ دوم ، سال 1355 هـ ش
- 31- دهخدا ، علی اکبر : لغت نامه 15 جلدی ، تهران ، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم ، 1377 هـ ش
- 32- دهباشی، علی: یاد یار مهربان، تهران، انتشارات صدای معاصر، چاپ دوم 1387، (446 صفحه)
- 33- رادفر ، ابولقاسم: کتاب شناسی آثار رودکی ، تهران ، موسسه مطالعات ایران زمین ، چاپ اول 1386 ، (288 صفحه)
- 34- رادمنش ، عطا محمد : تحول و سیر ردیف در سبک خراسانی ، نجف آباد، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی نجف آباد ، چاپ اول 1385 ، (502 صفحه)
- 35- رادویانی ، محمد بن عمر : ترجمان البلاغه ، تصحیح پروفیسور احمد آتش، تهران ، انتشارات اساطیر ، چاپ دوم 1362 هـ ش (250 صفحه)
- 36- راستگو ، محمد : تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی ، تهران ، انتشارات سمت ، چاپ پنجم ، سال 1386 (285 صفحه)

- 37- راستگو ، محمد: فن بدیع (هنر سخن آرایه)، تهران ، انتشارات سمت چاپ اول ، بهار 1382 ، (350 صفحه)
- 38- راشد محصل ، محمد رضا : پرتوهایی از قرآن و حدیث در ادب فارسی، مشهد ، انتشارات آستان قدس ، چاپ اول 1380 هـ ش (454 صفحه)
- 39- رامی تبریزی ، حسن بن محمد : حقایق الحدائق ، تصحیح سید محمد کاظم امام ، تهران ، انتشارات دانشگاه تهران ، چاپ دوم ، سال 1385 (317 صفحه)
- 40- رودکی و معاصران او قرن (9و10) در کتاب 1، س ، براگنیسکی، از تاریخ نظم مردم تاجیک ، مسکو 1956 (صص 263-274)
- 41- رودکی سرآمد شاعران فارسی، مجموعه مقالات، به کوشش منوچهر اکبری، خانه کتاب، تهران، چاپ اول، 1387، 543 صفحه
- 42- رودکی، استاد شاعران، ویژه‌نامه رودکی، کتاب ماه ادبیات، شماره 17، تهران، مرداد 1387
- 43- ریاحی ، محمد امین : قصیده ای از کسایی مروزی ، مجله یغما ، سال 22، شماره 8 ، آبان 1348 ، (443-449ص)
- 44- ریپکا، ژان : تاریخ ادبیات ایران ، ترجمه دکتر عیسی شهابی ، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، سال 1374
- 45- سادات ناصری ، حسن : قافیه و صنایع معنوی ، انتشارات آموزش و پرورش کد 280 ، سال 1364، (صفحه 111)
- 46- سادات ناصری ، حسن: فنون صنایع ادبی ، انتشارات آموزش و پرورش کد 248/1، سال 1363 ، (87 صفحه)
- 47- سلطانی ، محمد علی : بدیع ، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی نجف آباد، نجف‌آباد ، چاپ اول ، سال 1382، (495 صفحه)
- 48- سنایی ، ابوالمجد مجدود ، دیوان به تصحیح مظاهر مصفا، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1336
- 49- سیوطی ، جلال الدین : الجامع الصغیر (دو جلد ، بیروت ، دارالفکر، 1373 قمری)
- 50- شبلی نعمانی : شعرالعجم (1و2) ، ترجمه سید محمد تقی داعی گیلانی، تهران دنیای کتاب ، سال 1363 ، (564 صفحه +15)
- 51- شریف جرجانی : التعریفات ، تهران انتشارات ناصر خسرو ، چاپ سوم، 1368 (120 صفحه)
- 52- شعار ، جعفر : دیوان شعر رودکی ، تهران ، انتشارات قطره ، چاپ سوم، 1382 (196 صفحه)
- 53- شعار ، جعفر و حسن انوری : رودکی استاد شاعران ، تهران ، انتشارات امیر کبیر ، چاپ سوم 1367، (200صفحه)

تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی و معاصران

- 54- شفیعی کدکنی ، محمد رضا : موسیقی شعر ، تهران ، انتشارات آگاه ، چاپ دوم ، 1368 ، (669 + 42 ص) ،
- 55- شفیعی کدکنی ، محمد رضا: صور خیال در شعر فارسی، تهران ، انتشارات آگاه چاپ سوم ، 1366 ، (732 صفحه)
- 56- شمس قیس : المعجم ، به کوشش دکتر سیروس شمیسا، تهران ، انتشارات فردوس ، چاپ اول 1373 ، (408 صفحه)
- 57- شمیسا ، سیروس : سبک شعر فارسی ، تهران ، انتشارات فردوسی چاپ دوم، 1375 ، (430 صفحه)
- 58- شمیسا ، سیروس: بدیع ، تهران ، انتشارات فردوسی ، چاپ ششم ، 1373 ، (142 صفحه)
- 59- شمیسا ، سیروس: کلیات سبک شناسی ، تهران، انتشارات فردوسی، چاپ دوم 1373 ، (328 صفحه)
- 60- شمیسا ، سیروس: بیان و معانی ، تهران ، انتشارات فردوسی ، چاپ دوم 1375 ، (254 صفحه)
- 61- شهید ثانی : الدرایه ، قم ، انتشارات فیروز آبادی ، چاپ دوم (144 صفحه)
- 62- صفا ، ذبیح الله: گنجینه سخن (شش جلدی) ، تهران ، امیر کبیر ، چاپ پنجم، 1370
- 63- صفا ، ذبیح الله: تاریخ ادبیات در ایران ، تهران ، انتشارات امیر کبیر ، چاپ پنجم سال 1356 ، (716 صفحه)
- 64- طاهر جان اف ، عبدالرحمان : رودکی ، روزگار و آثار ، ترجمه دکتر میرزا ملا احمد ، تهران ، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول 1386 (188 صفحه)
- 65- طباطبایی ، محمد حسین ، سنن النبی (ص) ، ترجمه استاد ولی ، تهران، انتشارات پیام آزادی ، چاپ سیزدهم سال 1385 ، (212 صفحه)
- 66- عثمان اف، محمد نوری: سبک نظم فارسی و تاجیک قرن 9 و 10، مسکو، انتشارات ناوکا، 1974، (270 صفحه)
- 67- عبدالله اف، احمد: ادبیات فارسی و تاجیک در نیمه اول قرن 11، باب تأثیر ادبیات قرن 10 و رویه ادبی رودکی، دوشنبه، انتشارات دانش، ص 21-38
- 68- عبدالشکور عبدالستار: تلمیحات در اشعار عهد سامانی، دوشنبه، سال 1998 (70 صفحه)
- 69- عبدالشکور عبدالستار: مضامین قرآنی در شعر (مقاله‌ها)، دوشنبه، 1979، (74 صفحه)
- 70- عینی، صدرالدین: استاد رودکی، کلیات، جلد دوم، کتاب یکم، 1963، ص 131 تا 153
- 71- عصار ، سید محمد کاظم : علم الحدیث، تهران ، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم 1369 ، (172 صفحه)

- 72- عماد اصفهانی : تاریخ انبیا از آدم تا خاتم ، تهران ، انتشارات اسلام دو جلد در یک جلد ، چاپ 25 ، 1360 ، (880 صفحه)
- 73- عوفی: لباب الالباب ، به تصحیح محمد عباسی ، در دو بخش ، تهران، انتشارات کتاب فروشی فخر رازی ، چاپ اول سال 1361 (1036 صفحه)
- 74- فروزان فر ، بدیع الزمان : سخن و سخنوران ، تهران ، انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم 1369 ، (783 صفحه)
- 75- فروزان فر ، بدیع الزمان: احادیث مثنوی ، تهران ، انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم ، 1370 ، (274 صفحه +12 صفحه مقدمه)
- 76- فروزان فر ، بدیع الزمان: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی ، تهران ، انتشارات امیر کبیر ، 1370 ، (265 صفحه)
- 77- کسایی مروزی : زندگی ، اندیشه ، شعر او ، امین ریاحی ، تهران ، انتشارات طوس ، چاپ اول 1367 ، (142 صفحه)
- 78- کلینی : اصول کافی (چهار جلدی) ، تهران ، انتشارات علمیه اسلامیة
- 79- مجلسی، ملا محمد باقر : بحار الانوار (110 جلدی) ، تهران، دارالکتب اسلامیة
- 80- محجوب، محمد جعفر: سبک خراسانی در شعر فارسی ، تهران، انتشارات فردوسی و جامی ، چاپ اول بدون تاریخ ، (61+737 ص)
- 81- محمد بن منور ، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابو سعید ابی الخیر، به تصحیح شفیعی کدکنی (دو جلدی)، تهران، انتشارات آگاه، چاپ سوم سال 1371 هـ ش ، (1063 صفحه)
- 82- مدبری ، محمود: شاعران بی دیوان ، تهران ، انتشارات پانوس چاپ اول 1370 ، (704 ص)
- 83- مدیر شانه چی ، کاظم : علم الحدیث و درایة الحدیث ، قم ، انتشارات اسلامی، چاپ هشتم 1372 ، (414 ص)
- 84- مولانا ، جلال الدین : مثنوی معنوی ، به تصحیح نیکلسون ، به اهتمام نصرالله پور جوادی ، تهران ، انتشارات امیر کبیر (چهار جلدی) چاپ اول سال 1362 ، (1933 ص)
- 85- میرزا ملا احمد: سنت‌های پایدار دوران پر بار ادبیات، دوشنبه، انتشارات دانش، چاپ اول، 2008، (320 صفحه)
- 86- میرزا ، ملا احمد : در عالم ایران شناسی ، به خط سرلیک ، دوشنبه 2005 ، (560 صفحه)
- 87- میرزا ، ملا احمد: یاد یار مهربان ، تهران ، انتشارات قدس ، چاپ اول، 1380 ، (842 ص)

تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی و معاصران

- 88- میرزا ملااحمد، ناصر جان نثاری: رودکی و سخنوران هم روزگار او، تهران، نشر روزگار، چاپ اول 1387 (264 صفحه)
- 89- میرزایف، عبدالغنی: ابوعبدالله رودکی، استالین آباد، دوشنبه، 1958، (276 صفحه)
- 90- میرزایف، عبدالغنی: اشعار همعصران رودکی، استالین آباد، 1958
- 91- میرزایف، عبدالغنی: آثار ابوعبدالله رودکی، استالین آباد، 1957
- 92- میرزایف، عبدالغنی: رودکی و انکشاف غزل، استالین آباد، 1957
- 93- میرزایف، عبدالغنی: میراث ادبی رودکی و اشعار تازه بدست آمده او «مجله شرق سرخ»، 1958، شماره 4
- 94- میرزازاده، خ: رودکی و تکاملات شکل نظم رباعی، مجموعه «رودکی و زمان او»
- 95- میرزازاده، خ: ابو عبدالله رودکی اساس گذار، ادبیات کلاسیک تاجیک، در کتاب میرزاده، خالق افکار رنگین، دوشنبه 1982، ص 100-28
- 96- میرسکی، دس: تاریخ ادبیات روسیه (جلد اول) ترجمه ابراهیم یونسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، 1354 (504 ص)
- 97- ناتل خانلری، پرویز: شعر و هنر، هفتاد سخن (1)، تهران، انتشارات طوس چاپ دوم 1377، (440 ص)
- 98- ناتل خانلری، پرویز: وزن شعر فارسی، تهران، انتشارات طوس، چاپ ششم، 1373، (303 ص)
- 99- ناصر خسرو، دیوان قصاید به تصحیح مجتبی مینوی - مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم 1368
- 100- نامه پژوهشگاه، فصل نامه پژوهش های ایران شناسی، سال چهارم، شماره هفتم سال 1383، دوشنبه 2005 (220 ص خط فارسی + 122 ص خط سیرلیک)
- 101- نجم رازی: مرصاد العباد، تصحیح دکتر امین ریاحی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، 1371، (798 ص)
- 102- نظامی عروضی سمرقندی: چهار مقاله، به تصحیح علامه قزوینی و دکتر معین، تهران، انتشارات جامی چاپ مکرر، 1375، (136 صفحه)
- 103- نفیسی، سعید: محیط زندگی احوال و اشعار رودکی، تهران، انتشارات امیرکبیر چاپ سوم، 1341 (675 صفحه)
- 104- نهج الفصاحه، سخنان پیامبر (ص)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات جاویدان، چاپ نهم 1354، (707 صفحه)
- 105- و طواط، رشید الدین: حقائق السحر به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، انتشارات کتابخانه طهوری و ابن سینا، 1362 هـ ش

- 106- هادی، روح الله : آرایه های ادبی ، تهران ، وزارت آموزش و پرورش کد 280 و 280/1 ، سال 1376 ، (210 صفحه)
- 107- هادی زاده ، رسول: از رودکی تا امروز، دوشنبه، انتشارات ادیب، 1988، (288 صفحه)
- 108- هادی زاده، رسول: نظم جاودان فروزان رودکی در کتاب 1000 مصراع رودکی، دوشنبه 1984 صفحه، ص 14-5
- 109- همایی ، جلال الدین : صناعات ادبی ، تهران ، انتشارات هما چاپ چهارم 1367 ، (420 صفحه)
- 110- همایی ، جلال الدین: تاریخ ادبیات ایران ، ج اول تهران ، نشر هما ، 1375 هـ ش
- 111- یادبود استاد رودکی، مجموع مقالات، انتشارات دانش، دوشنبه، 1978 (105 صفحه)
-
- 1 - فروزانفر، بدیع الزمان: احادیث مثنوی، چاپ پنجم، مقدمه صفحه ب و ج.
- 2 - عبدالشکور عبدالستار: تلمیحات در اشعار عهد سامانی ص 22 تا 24.
- 3 - شعار، جعفر: دیوان شعر رودکی، ص 16.
- 4 - سیوطی: جامع صغیر، طبع مصر ج 1 ص 108 و احیاء علوم دین طبع مصر ج 2 ص 159 و عبدالشکور عبدالستار: تلمیحات در اشعار عهد سامانی ص 27.
- 5 - شعار، جعفر: دیوان اشعار رودکی ص 16- دبیر سیاقی، پیشاهنگان شعر پارسی، ص 27.
- 6 - فروزانفر: احادیث مثنوی ص 81.
- 7 - دبیر سیاقی: پیشاهنگان شعر فارسی ص 21.
- 8 - همان، ص 25 و دیوان رودکی، جعفر شعار، ص 14.
- 9 - شعار، جعفر: دیوان رودکی ص 125 (اشعار منسوب و ملحق).
- 10 - برتلس: تاریخ ادبیات فارسی - تاجیکی، ص 202 و دیوان مصوّر رودکی چاپ سال 2008 در تاجیکستان، ص 14.
- 11 - صفاء، ذبیح الله: تاریخ ادبیات در ایران، ج اول ص 371 به بعد.
- 12 - عبدالرحمان طاهر، جان اف: رودکی، روزگار و آثار، ترجمه دکتر میرزا ملا احمد، ص 22، در این اثر از ص 17 تا 22 همه نظریات در مورد تولد و وفات رودکی ذکر شده است.
- 13 - براگینسکی، ا.س.: رودکی، پیش گفتار کتاب، رودکی و اشعار، 1963، ص 7 [به زبان روسی]
- 14 - نفیسی، سعید: محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، چاپ سوم، ص 295 به بعد.
- 15 - اقبال آشتیانی، عباس: مقالات، بخش اول، ص 154 تا 157.
- 16 - انوشه، حسن: دانشنامه ادب فارسی، جلد اول، ص 460 تا 462 - دبیر سیاقی: پیشاهنگان شعر پارسی، ص 16 - محجوب، محمدجعفر: سبک خراسانی در شعر فارسی، ص 28.
- 17 - برتلس: تاریخ ادبیات فارسی - تاجیکی، ترجمه سیروس ایزدی، ص 209.
- 18 - برتلس: تاریخ ادبیات فارسی - تاجیکی، ترجمه سیروس ایزدی ، ص 228. جان نثاری، ناصر - مظفر محمدی: تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی، دانشنامه رودکی، سال 2008، دوشنبه، ج 2، ص 304-305.
- 19 - همایی، صناعات ادبی، ص 156.

تأثیر آیات و احادیث بر شعر رودکی و معاصران

- 20 - دبیرسایقی: پیشاهنگان شعر پارسی، ص 21، از این صفحه به بعد علاوه بر منبع مذکور با دیوان تصحیح دکتر جعفر شعار نشر قطره چاپ سوم سال 1382، نیز مقایسه و یادآوری می‌شود.
- 21 - بقره/117.
- 22 - بقره/281.
- 23 - نهج الفصاحه/670.
- 24 - زمر/52 و 67، آل عمران/47، انعام/2، اعراف/55.
- 25 - پیشاهنگان شعر پارسی، ص 21 و شعار، دیوان، ص 11.
- 26 - حج/7.
- 27 - میبیدی: کشف الاسرار، ج 1/654 و ج 372/6 و شرح تعرف ربع دوم: 534.
- 28 - این اندباز: شماره‌ی مجهول میان 3 تا 9.
- 29 - پیشاهنگان، ص 21 و شعار، دیوان، ص 11.
- 30 - انسان/1.
- 31 - انعام/32، آل عمران/185، یونس/23، مجادله/17، انفال/28، توبه/38، عنکبوت/64، ابراهیم/3، نحل/30، نحل/96، نور/37 تا 39، قصص/62-60، غافر/39، حدید/30 و ...
- 32 - پیشاهنگان ص 22 و شعار، دیوان ص 11.
- 33 - نساء/36 و آیات دیگر مثل سوره لقمان/18 و حدید/23.
- 34 - نهج الفصاحه/656.
- 35 - کام.
- 36 - پسران خدمتگزار.
- 37 - پیشاهنگان ص 24 و شعار، دیوان ص 13.
- 38 - انعام/32.
- 39 - نهج الفصاحه/3203.
- 40 - جلیبب: چادر زن.
- 41 - شفیعی کدکنی، صور خیال، ص 416.
- 42 - پیشاهنگان ص 25 - شعار: دیوان ص 14.
- 43 - قدر/2 و 1.
- 44 - میبیدی: کشف الاسرار/562/10.
- 45 - پیشاهنگان ص 26 و شعار: دیوان، ص 15.
- 46 - هود/3.
- 47 - مجلسی: بحارالانوار ج 285/74.
- 48 - امام علی(ع)، نهج البلاغه، حکمت 133.
- 49 - همان، خطبه 113.
- 50 - شعرا/89-88.
- 51 - آیات دیگر در مورد عالم قبر سوره 4/82، 9/100، 22/7 و 22/35.
- 52 - نهج الفصاحه/2107، عطار نیز در تذکره الاولیا ص 36 از این حدیث بهره گرفته است.
- 53 - همان/330.
- 54 - کهف/46.
- 55 - میبیدی: کشف الاسرار، ج 1 ص 654 و ج 372/5 و شرح تعرف ربع دوم ص 534 و بحارالانوار ج 3 ص 148.

- 56 - پیشاهنگان ص 27 و شعار، دیوان، ص 16.
- 57 - نهج الفصاحه/2126.
- 58 - امام علی(ع)، نهج البلاغه، حکمت 131/ ص 493.
- 59 - طه/131.
- 60 - حجر/88.
- 61 - بقره/215.
- 62 - نهج الفصاحه/1068.
- 63 - هجویری: کشف المحجوب، ص 462.
- 64 - نهج الفصاحه/78.
- 65 - امام علی(ع)، غررالحکم ج2/223.
- 66 - پیشاهنگان، ص 27 و شعار: دیوان ص 16.
- 67 - احادیث مثنوی ص 141 به نقل از فیه مافیه ص 101 و احیاء علوم دین ج3 ص 148، این حدیث به شکل های دیگر در احیاء علوم دین ج 3 ص 148 و شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ج 4 ص 563 و سیوطی جامع صغیر ج 2 ص 16 نیز دیده شده است.
- 68 - مثنوی دفتر 3 بیت 1729.
- 69 - مجلسی: بحار الانوار ج 102/73.
- 70 - غررالحکم، ج 2 ص 65.
- 71 - پیشاهنگان، ص 28 و شعار: دیوان، ص 107.
- 72 - نهج الفصاحه/2926.
- 73 - پیشاهنگان، ص 28 و شعار: دیوان، ص 108.
- 74 - انعام/151.
- 75 - نهج الفصاحه/2890.
- 76 - پیشاهنگان، ص 29 و شعار، دیوان، ص 108، شعار این بیت و بیت قبلی را به ناصر خسرو نسبت داده.
- 77 - حدید/25.
- 78 - پیشاهنگان، ص 29، جعفر شعار در دیوان اشعار رودکی ص 109 این دو بیت را نیز به ناصر خسرو نسبت داده است.
- 79 - حشر/2.
- 80 - کشف الاسرار، میبیدی، ج 1 ص 523.
- 81 - این بیت نیز ملحق به ابیات قبلی است.
- 82 - بقره/194.
- 83 - یونس/27.
- 84 - شوری/40.
- 85 - پیشاهنگان، ص 29، و جعفر شعار: دیوان، ص 17.
- 86 - حدید/23.
- 87 - شرح نهج البلاغه، 283/18.
- 88 - حشر/9.
- 89 - بحار الانوار ج 16، ص 142.
- 90 - پیشاهنگان ص 30 و شعار: دیوان ص 110. دیوان اشعار، نصرالله امامی، ص 23، دیوان رودکی چاپ دوشنبه، ص 67.

- 91 - نهج الفصاحه/23.
- 92 - همان /22 و 1375.
- 93 - پیشاهنگان ص 32 و شعار: دیوان، ص 22.
- 94 - زمر/67.
- 95 - نهج الفصاحه/670.
- 96 - پیشاهنگان، ص 32 و دیوان شعار ص 23- امامی، نصرالله: دیوان رودکی، ص 29.
- 97 - بقره/164.
- 98 - روم/24، اعراف/161، 96، 163، نحل/112.
- 99 - پیشگاهنگان ص 38 و شعار: دیوان اشعار ص 28- امامی، نصرالله: دیوان رودکی ص 38. بسیاری از منابع این ابیات را از تاریخ بیهقی نقل کرده‌اند.
- 100 - دامادی، محمد: مضامین مشترک در ادب فارسی و عربی، ص 78 به نقل از شرح حال ابوسلیمان منطقی به قلم علامه قزوینی، 1352. چاپ شهر شالون سورن از بلاد فرانسه.
- 101 - آل عمران/185.
- 102 - جامع صغیر ج 1 ص 128، کنزالحقایق ص 138، علاوه بر موارد فوق به نهج الفصاحه حدیث شماره 823 مراجعه شود.
- 103 - گنجشک.
- 104 - سنگ عساری.
- 105 - شعار: دیوان ص 61.
- 106 - آل عمران/145.
- 107 - شعار: دیوان ص 12.
- 108 - رادویانی: ترجمان البلاغه ص 125.
- 109 - احادیث 25، 57، 108 و 122 نهج الفصاحه.
- 110 - پیشاهنگان ص 56 و شعار: دیوان ص 121.
- 111 - نساء/78.
- 112 - شعار: دیوان اشعار، ص 73، با قدم به معنی عاقبت و نبودنت به معنی آفرینش تراز مصدر نبودن.
- 113 - طه/55.
- 114 - آگین: پشم و پنبه
- 115 - شعار: دیوان ص 64.
- 116 - همان، ص 68، در این بیت شِلکا مرکب است از «شِلک+آ» به معنی گل سیاه چسبیده.
- 117 - حشر/18.
- 118 - پیشاهنگان ص 42، شعار: دیوان ص 34.
- 119 - اعراف/108.
- 120 - عماد اصفهانی: تاریخ انبیاء از آدم تا خاتم ص 498، موضوع علاوه بر سوره نمل آیه 12 در آیات دیگری نیز آمده مثل: اعراف/133، بنی اسرائیل/101، طه/23 و 22، شعرا/33.
- 121 - پیشاهنگان ص 44 و شعار: دیوان ص 36.
- 122 - نساء/59.
- 123 - مثل آیات آل عمران/32 و 132، توبه/91 و 71، انفال/1 و 20 و 24 و 49 و 46، نور/52 و 54، احزاب/71، حج/17، مائده/91، تغابن/12.

- 124 - پیشاهنگان ص 51 و دیوان اشعار ص 42.
- 125 - نهج البلاغه، حکمت 217.
- 126 - احادیث 138، 301، 296 و 363 نهج الفصاحه.
- 127 - پیشاهنگان ص 54 و دیوان چاپ شعار ص 57.
- 128 - فروزانفر: احادیث مثنوی ص 5.
- 129 - احزاب/4.
- 130 - دکتر محبوب در طرایق الحقایق ج 1 ص 435 همین مطلب را از قول امام صادق (ع) آورده، آیات دیگری مثل بقره/338 و انعام/162 نیز در همین مورد است.
- 131 - پیشاهنگان ص 50، شعار دیوان ص 32.
- 132 - ضحی/10.
- 133 - آل عمران/92.
- 134 - بقره/254 و 274.
- 135 - نهج الفصاحه/416.
- 136 - احادیث دیگری از جمله 131، 347، 683، 794، 1811، 2268، 2360 از نهج الفصاحه به همین مطلب دلالت دارند.
- 137 - پیشاهنگان ص 56- شعار: دیوان، ص 32.
- 138 - فاطر/8.
- 139 - نهج الفصاحه/1931.
- 140 - پیشاهنگان ص 59- شعار: دیوان ص 48.
- 141 - نهج الفصاحه/2126.
- 142 - غررالحکم، ج 420/5.
- 143 - مضامین مشترک در ادب فارسی و عربی ص 108.
- 144 - پیشاهنگان ص 42- شعار: دیوان ص 48 - امامی، دیوان رودکی ص 97 و 98.
- 145 - مجادله/11.
- 146 - غررالحکم ج 1 ص 144.
- 147 - همان ج 188/1.
- 148 - غررالحکم، ج 81/2.
- 149 - غزالی: احیاء العلوم ج 72/1.
- 150 - راه باریک و دشوار.
- 151 - شعار: دیوان، ص 73.
- 152 - آل عمران/101.
- 153 - نهج الفصاحه حدیث 1659.
- 154 - پیشاهنگان ص 57- شعار: دیوان رودکی، ص 128، اشعار منسوب و ملحق.
- 155 - نفیسی: محیط زندگی و احوال رودکی ص 423.
- 156 - میزان الحکمه ج 576/10.
- 157 - به یقین.
- 158 - شعار: دیوان رودکی، ص 56.
- 159 - شرح تعرف ربع اول ص 462 و ربع دوم / 546 و کشف الاسرار ج 84/6.
- 160 - غاش: وفادار.
- 161 - شعار: دیوان رودکی، ص 83.

- 162 - آل عمران/134.
- 163 - نهج الفصاحه/2504.
- 164 - کدبانوی خانه.
- 165 - شعار: دیوان رودکی، ص 85.
- 166 - همان ص 93.
- 167 - علق/6 و 7.
- 168 - نهج الفصاحه/886، همچنین نهج الفصاحه/2612 و نهج الفصاحه/2673.
- 169 - گمراه.
- 170 - شعار: دیوان ص 63. این رباعی در دیوان تصحیح نصراله امامی دیده نشد.
- 171 - عنکبوت/2، همچنین انبیاء/1 و حدیث 379 از نهج الفصاحه.
- 172 - شعار: دیوان، ص 59.
- 173 - ابراهیم/7.
- 174 - نهج الفصاحه/129.
- 175 - شعار: دیوان ص 17.
- 176 - انشراح/5 و 6 و آیات زمر/53، روم/36، یونس/58، توبه/99، توبه/21، کهف/98.
- 177 - نهج الفصاحه/363.
- 178 - شعار: دیوان ص 41.
- 179 - همان، ص 125 (اشعار منسوب و ملحق).
- 180 - شعار: دیوان ص 115.
- 181 - یوسف/18.
- 182 - یوسف/25.
- 183 - یوسف/93.
- 184 - مدیش: نده، دیش: بده.
- 185 - شعار: دیوان رودکی، ص 30.
- 186 - نهج الفصاحه/384.
- 187 - شعار: دیوان ص 62.
- 188 - نهج الفصاحه/1742.
- 189 - همان/283.